

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band **XII-XIII** ❁ 1917-1918.
Tom.

Mit 29 Tafeln
86 Textillustrationen
1 Karte

Avec 29 planches
86 gravures de texte
1 carte

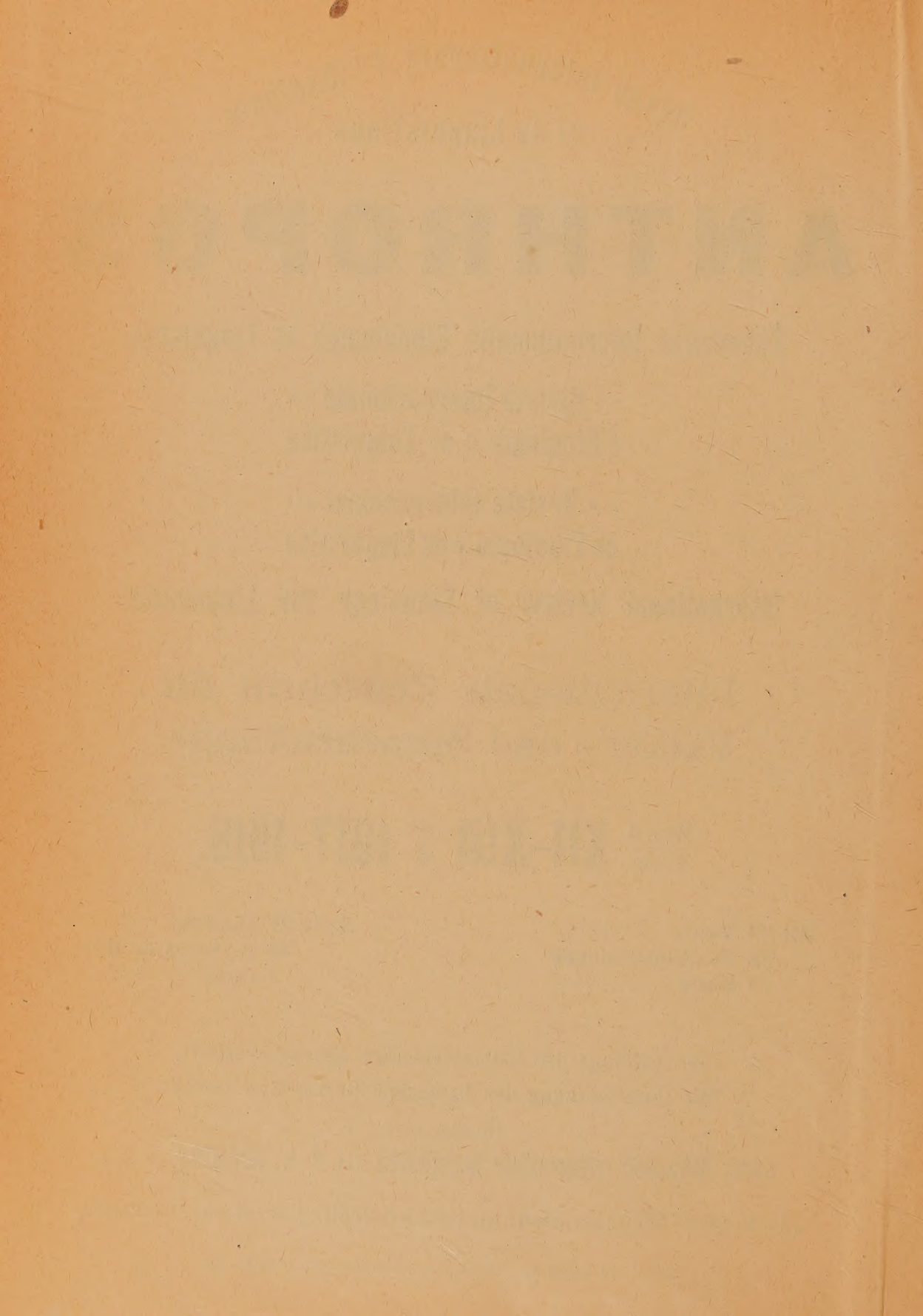
Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.



INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
Arnoux A. P.: La divination au Ruanda (ill.)	1—57
Becker C., Dr. P.: Das Eierwerfen der Khasi (ill.)	494—496
Chémali B.: Mœurs et usages au Liban. L'Education (ill.)	625—640
Christian, Dr.: Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien)	1014—1025
Clemen C., Prof.: Zum Studium der primitiven Religionen	1086—1093
Dirr A., Dr.: Einiges über die Jeziden	558—574
Dols J. P., C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	236—262, 958—1013
Drexel A., Dr.: Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus	89—133, 910—957
— Eine sumerische Negationspartikel	695—701
Gil S. Fr., O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas	206—235
Gilhodes Ch. P.: Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie)	424—436, 859—870
Hayavadana Rao Ba. Bt. C.: Indian Ceremonial Baths	84—88
Hocart M. A.: Fijian and other demonstratives	871—890
Kayser A. P., M. S. C.: Die Eingebornen von Nauru (Südsee)	313—337
Kreichgauer D. P., S. V. D.: Die Klapptore am Rande der Erde usw. (ill.)	272—312
— Studien zum aztekischen Codex Borbonicus usw. (ill.)	497—512
Kunike H., Dr.: Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen	152—186
Lindworsky J. P., S. J.: Vom Denken des Urmenschen	419—423
Menghin O., Dr.: Die archäologische Kartographie am nördlichen Balkan	1069—1085
Meyer E. P., C. S. Sp.: Le „Kirengo“ des Wachaga etc (ill.)	187—200
Müller Ag. Fr., O. Trap.: Zur materiellen Kultur der Kaffern (ill.)	852—858
Oehl W., Dr. Univ.-Prof.: Elementare Wortschöpfung	575—624, 1047—1068
Pancritius Marie, Dr.: Europäischer Totemismus	338—350
Paudler Fr., Dr.: Cro-Magnon-Studien	641—694
Reiter P., S. M.: Traditions Tonguiennes	1026—1046
Röhr J., Dr. Prof.: <i>Hau</i> und <i>mauri</i> , zwei neuseeländische Begriffe	263—271
Safi M.: Mariage au Nord du Liban	134—144
Schiller W., Dr.: Das Mehl der Witwe	513—539
Schmidt W. P., S. V. D.: Die Gliederung der australischen Sprachen	437—493, 747—817
Schweiger A. P., O. C.: Der <i>Tikolotshe</i> -Glaube und verwandte Anschauungen unter den Kaffern	547—557
Soury-Lavergne et de la Devèze PP., S. J.: Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar)	395—418, 818—851
Suas J. Bt. P., S. M.: <i>I Talu Tuei</i> , les hommes d'autrefois, ou les premiers Hébridais	201—205
Thurnwald Rich., Dr.: Die Psychologie des Totemismus	1094—1113

	Pag.
Variii autores: Das Problem des Totemismus	338—350, 1094—1113
Volpert A. P., S. V. D.: Chinesische Volksgebräuche beim <i>T'chi jü</i> , Regenbitten	144—151
Vormann F. P., S. V. D.: Das tägliche Leben der Papua	891—909
Wessely K., Dr. Prof.: Zur germanischen Lautverschiebung	540—546
Witte A. P., S. V. D.: Sprichwörter der Ewhe-Neger, Gë-Dialekt (Togo, Westafrika)	58—83

Index Rerum.

Generalia et Europa.

Die Klapptore am Rande der Erde usw. (ill.) (Kreichgauer)	272—312
Europäischer Totemismus (Pancritius)	338—350
Vom Denken des Urmenschen (Lindworsky)	419—423
Das Mehl der Witwe (Schiller)	513—539
Zur germanischen Lautverschiebung (Wessely)	540—546
Elementare Wortschöpfung (Oehl)	575—624, 1047—1068
Cro-Magnon-Studien (Paudler)	641—694
Die archäologische Kartographie am nördlichen Balkan (Menghin)	1069—1085
Zum Studium der primitiven Religionen (Clemen)	1086—1093
Die Psychologie des Totemismus (Thurnwald)	1094—1113

Asia.

Indian Ceremonial Baths (Hayavadana Rao Ba.)	84—88
Chinesische Gebräuche beim <i>T'chi jü</i> , Regenbitten (Volpert)	144—151
Mariage au Nord du Liban (Safi)	134—144
Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen (Kunike)	152—186
Proverbios, refranes y dichos anamitas (Gil)	206—235
La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (Dols)	236—262, 958—1013
Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie) (Gilhodes)	424—436, 859—870
Das Eierwerfen der Khasi (Becker)	494—496
Einiges über die Jeziden (Dirr)	558—574
Mœurs et usages au Liban. L'Education (Chémali)	625—640
Eine sumerische Negationspartikel (Drexel)	695—701
Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien) (Christian)	1014—1025

Africa.

La divination au Ruanda (Arnoux)	1—57
Sprichwörter der Ewhe-Neger, Gë-Dialekt (Togo, Westafrika) (Witte)	58—83
Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus (Drexel)	89—133, 910—957
Le „Kirengo“ des Wachaga etc. (Meyer)	187—200
Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar) Soury-Lavergne et de la Devèze)	395—418, 818—851
Der <i>Tikolotshe</i> -Glaube und verwandte Anschauungen unter den Kaffern (Schweiger)	547—557
Zur materiellen Kultur der Kaffern (Müller)	852—858

America.

Studien zum aztekischen Codex Borbonicus usw. (Kreichgauer)	497—512
---	---------

Oceania (et Australia).

<i>I Talu Tuei</i> , les hommes d'autrefois, ou les premiers Hébridais (Suas)	201—205
<i>Hau</i> und <i>mauri</i> , zwei neuseeländische Begriffe (Röhr)	263—271
Die Eingebornen von Nauru (Südsee) (Kayser)	313—337

	Pag.
Die Gliederung der australischen Sprachen (Schmidt)	437—493, 747—817
Fijian and other demonstratives (Hocart)	871—890
Das tägliche Leben der Papua (Vormann)	891—909
Traditions Tonguiennes (Reiter)	1026—1046

Analecta et Additamenta.

Contribution to the Poetry of Perú (Schuller)	351—354
Drei Sagen aus Matupit (Neupommern) (Bögershausen)	354—357
The West-African origin of the Kafir tribes (Kati)	357—358
A. Conrady's Entdeckung der Verwandtschaft der indochinesischen (tibeto-birmanischen) mit den austrischen (austroasiatischen und austronesischen) Sprachen (Schmidt)	702—706
Eskimoisch-Mongolisches in der vorarischen Bevölkerung des Britischen Inselreiches (Koppers)	706—709
Stab und Besen im alten Mexiko (Kreichgauer)	709—710
The knowledge of primitive man (Schmidt)	710—711
Relatio de Insulis Philippinis ex D. 1580 (de Sanctis)	1114—1115
„Medea“ im alten Mexiko (Kreichgauer)	1115—1117
Une population arawak antérieure en Pérou et en Bolivie aux Aymara et aux Ketšua (Schmidt)	1117—1118
Volksgebräuche bei der Neujahrsfeier in Ost-Schantung (Volpert)	1118—1119
Neutrale Wurzeln (Drexel)	1119—1120
Über die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika (Schmidt)	1120—1127

Index Miscellaneorum.

Europa.

	Pag.
H. Schuchardt: Sprachverwandtschaft	359
A. Bauer: Die Herkunft der Bastarnen	359
Pokorny: Die Zahl Neun	360
B. Ankermann: Religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus	360
R. Pösch: III. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien	360
F. v. Luschan: Zusammenhänge und Konvergenz	361
C. Sachs: Die Maultrommel	362
K. Sapper: Die Bedrohung des Bestandes der Naturvölker	362
H. Mötefindt: Fachausdrücke der vorgeschichtlichen Archäologie	713
J. Weninger: Anthropologische Untersuchungen indischer und afrikanischer Völker	713
G. Fritsch: Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen einzelnen Menschenaffen und bestimmten Menschenrassen	713

Europe.

	Pag.
H. Schuchardt: La parenté des langues	359
A. Bauer: L'origine des Bastarnes	359
Pokorny: Le nombre neuf	360
B. Ankermann: Importance du totémisme, au point de vue de l'histoire des religions	360
R. Pösch: III ^e Rapport sur les études provoquées par la Société anthropologique de Vienne, dans les camps de prisonniers de la Monarchie	360
F. v. Luschan: Connexions et Convergence	361
C. Sachs: La guimbarde	362
K. Sapper: Les dangers qui menacent l'existence des peuples primitifs	362
H. Mötefindt: Terminologie technique de l'archéologie préhistorique	713
J. Weninger: Etudes anthropologiques faites sur les peuplades indiennes africaines	713
G. Fritsch: Rapports de parenté entre quelques singes-anthropoïdes et certaines races d'hommes	713

	Pag.
H. Th. Horwitz: Beiträge zur außer-europäischen und vorgeschichtlichen Technik	714
J. Loewenthal: Strickfeuersäge und Feuerpflug aus Schweden	1128
A. Krämer: Vorteile v. biologischen Aufstellungen im Völkerkundemuseum	1128
O. Menghin: Urgeschichte als Lehrfach	1129
R. Pösch: Über neue anthropologische Fragestellungen	1129
A. van Gennep: Die ethnologische Wichtigkeit der Bandweberei	1132

Asien.

v. Heine-Geldern: Kopffäger in Hinterindien	362
S. van Ronkel: Über dravidische Volknamen auf Sumatra	363
Ono Nabutaro: Funde vorgeschichtlicher Objekte in Japan	363
Th. Arldt: Über das Gerüst der Völkertafel der Genesis	363
S. Geller: Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit	714
Z. v. Takács: Hunnen und Chinesen	715
J. P. Kleiweg de Zwaan: Über das Verhalten zu der angeheirateten Familie im indischen Archipel	715
Ed. Erkes: Übersetzung des geographischen Buches des Huai-nan-tze	1129
J. Vinson: Untersuchung über das zerebrale $r=r$ im Dravidischen	1130

Afrika.

Dühring: Ethnologisches aus Adamaua	364
J. Irle: Das höchste Wesen bei den Herero	364
F. Staschewski: Ethnographische Beschreibung der Banjangi (Nordwest-Kamerun)	364
B. Ankermann: Seelenglaube der Naturvölker	716
Wohlrab: Recht der Schambala	716
H. Kunike: Zur Deutung der ägyptischen Götter vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie	717
C. Spieß: Bedeutung von mehr als 1500 Personennamen der Ewe-Neger in Westafrika	717
B. Struck: Die Ybaya-Sprache	1130

	Pag.
H. Th. Horwitz: Apport à la technique préhistorique et extraeuropéenne	714
J. Loewenthal: L'existence de la cordescie à feu et de la charrue à feu en Suède	1128
J. Krämer: Scènes biologiques dans les musées ethnographiques	1128
O. Menghin: Préhistorique comme branche d'enseignement	1129
R. Pösch: De nouvelles méthodes d'enquête pour l'Anthropologie	1129
A. van Gennep: L'importance ethnologique du tissage des rubans	1132

Asie.

v. Heine-Geldern: Chasseurs de têtes humaines dans l'Indo-Chine	362
S. van Ronkel: Noms de tribus dravidiqes à Sumatra	363
Ono Nabutaro: Trouvailles d'objets préhistoriques au Japon	363
Th. Arldt: De l'arbre généalogique de la Genèse	363
S. Geller: De la Période néolithique babylonienne et de ses rapports avec les temps historiques	714
Z. v. Takács: Les Huns et les Chinois	715
J. P. Kleiweg de Zwaan: Sur les Usages à l'égard des familles alliées par mariage, dans l'archipel indien	715
Ed. Erkes: La traduction et commentation du livre de géographie de Huai-nan-tze	1129
J. Vinson: L'étude le r cérébral ($=r$) dans la langue dravidique	1130

Afrique.

Dühring: Ethnologie d'Adamaua	364
J. Irle: Le Dieu suprême chez les Hé-réros	364
F. Staschewski: Description ethnologique des Banjangis (Nord-ouest du Cameroun)	364
B. Ankermann: Croyance aux âmes chez les peuples primitifs	716
Wohlrab: Le droit chez les Chambala	716
H. Kunike: Contribution à l'Interprétation des divinités égyptiennes, au point de vue de la mythologie comparée	717
C. Spiess: Signification de plus de 1500 noms de personnes, dans l'Ewe-Niger, Ouest-africain	717
B. Struck: La langue Ybaya	1130

Amerika.

	Pag.
H. Hoeßly: Studien an einer Schädelserie aus Ostgrönland	365
E. v. Nordenskiöld: Die Grenzgebiete der Tiahuanaco-Kultur in Bolivien	365
G. Bolinder: Die Motilon-Indianer	366
E. v. Nordenskiöld: Das relative Alter eines Kulturelementes	366
Kreichgauer: Die astronomischen Kenntnisse der Indianer von Mexiko	367
E. v. Nordenskiöld: Bevölkerungsbe- wegung unter den Indianern in Bolivien	367
G. Buschan: Kultur der Inka im alten Peru	367
H. Feick: Die Schamakoko und die Tamanaha, Indianerstämme	717
E. Godet: Die Tscholo von Huancavelia (Peru)	718
E. v. Nordenskiöld: Über Spieltische in alten peruanischen Wohnstätten	719
K. Bode: Die Bedeutung des deutschen Landsknechtes Hans Staden für die Geschichte der Tupi-Stämme von São Paulo in Brasilien	719
De Josselin De Jong: The Praecolum- bian and Early Postcolumbian Ab- original Population of Aruba, Cu- raçao and Bonaire	719
K. Sapper: Zukunftsaussichten der Es- kimobevölkerung von Grönland und Labrador	720
De Créqui-Montfort und P. Rivet: Stu- dien über das Itonama	1130
L. Adam: Stammesorganisation und Häuptlingstum der Wakashstämme	1131
Dumont de Montigny: Gründungszeit Luisianas	1131
Th. Koch-Grünberg: Studien über die Ipurinasprache	1131
E. Guillemin-Tarayre: Anlage des großen, zentralen Tempels in Mexiko	1132
H. Kunike: Phonetik der Karajasprache (Goyaz, Brasilien)	1133
H. Vignaud: Über den gegenwärtigen Stand der Amerikanistik	1133
E. Orozco: Fortdauer des heimlichen Fetischdienstes beim Popocatepetl	1133
H. Beyer: Eine der wertvollsten mexi- kanischen Skulpturen	1133
W. Staub: Begräbnisse der Huasteca	1134

Amérique.

	Pag.
H. Hoessly: D'études sur une série de crânes du Groënland oriental	365
E. v. Nordenskiöld: Sur les territoires limitrophes de la zone culturelle des Tiahuanacos en Bolivie	365
G. Bolinder: Les Indiens-Motilons	366
E. v. Nordenskiöld: L'âge approximatif de tout élément de culture	366
Kreichgauer: Les connaissances astro- nomiques des Indiens du Mexique	367
E. v. Nordenskiöld: Mouvement de la population parmi les Indiens de Bolivie	367
G. Buschan: Civilisation des Incas dans l'ancien Pérou	367
H. Feick: Les Chamacoco et les Tuma- nahá; deux tribus indiennes	717
E. Godet: Les Tcholo de Huancavelia (Pérou)	718
E. v. Nordenskiöld: Sur les tables de jeu dans d'anciennes habitations péruviennes	719
K. Bode: L'importance du lansquenet Hans Staden pour l'histoire de la Tribu des Tupi de São Paulo au Brésil	719
De Josselin De Jong: The Praecolum- bian and Early Postcolumbian Ab- original Population of Aruba, Cu- raçao and Bonaire	719
K. Sapper: Perspectives d'avenir des Esquimaux au Groënland et au Labrador	720
De Créqui-Montfort et P. Rivet: Études de la langue Itonama	1130
L. Adam: Organisation et chefs des tribus des Wakash	1131
Dumont de Montigny: Colonisation de la Louisiane	1131
Th. Koch-Grünberg: Études sur la langue Ipurina	1131
E. Guillemin-Tarayre: Plan du grand temple central à Mexico	1132
H. Kunike: Phonétique de la langue Karaja (Goyaz, Brésil)	1133
H. Vignaud: Sur l'état actuel de l'Amé- ricanistique	1133
E. Orozco: Persistance du culte fétichiste secret près du Popocatepetl	1133
H. Beyer: Une des sculptures mexi- caines les plus précieuses	1133
W. Staub: Enterrements des Huasteca	1134

Ozeanien und Australien.	Pag.	Océanie et Australie.	Pag.
O. Nuoffer: Über Quetschkolben von Berlinhafen und weiteren Teilen der Südsee	368	O. Nuoffer: Sur les Pylons employés à Berlinhafen et dans d'autres parties de l'Océan Pacifique	368
F. Gräbner: Zur Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln	720	F. Gräbner: Sur l'Ethnologie des îles de Santa-Cruz	720
W. Foy: Tanzkeulen von den Santa-Cruz-Inseln	720	W. Foy: Massues de danse des îles Santa-Cruz	720
R. Thurnwald: Mitteilungen über seinen dreijährigen Aufenthalt im Innern von Neuguinea	721	R. Thurnwald: Rapports sur son séjour de trois ans à l'intérieur de la Nouvelle-Guinée	721
A. C. Kruijt: Beitrag zum Dynamismus der Bare'e sprechenden Toradja und einiger umwohnender Völker	1134	A. C. Kruijt: Etude sur le dynamisme des Toradja parlant le Bare'e et de quelques peuplades circonvoisines	1134
S. van Ronkel: Erklärungsversuche von G. P. Rouffaer zu einzelnen alt-javanischen geographischen Namen	1134	S. van Ronkel: Explications essayées par J. P. Rouffaer au sujet de certains noms géographiques vieux-javanais	1134
R. Thurnwald: Politische Gebilde bei den Naturvölkern	1135	R. Thurnwald: Formations politiques chez des peuples primitifs	1135

Index bibliographicus.

	Pag.
Abreu de João Capistrano: <i>Ra-txa hu-ni-ku-i</i> , a lingua dos Caxinauás do Rio Ibuagu, affluente do Muru (prefeitura de Tarauaca) (Koch-Grünberg)	1143
Czekanowski J., Dr.: Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentralafrika-Expedition (Drexel)	730
Devrient E.: Familienforschung (Kreichgauer)	1156
Falls J. C.: Beduinenlieder der lybischen Wüste (v. Dittel)	1149
Festschrift zu Ed. Hahn's 60. Geburtstag (Koppers)	368
Frödin O. und Nordenskiöld E.: Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas (Kreichgauer)	386
Grube W. und Krebs E.: Chinesische Schattenspiele (Biallas)	1145
Heiler Fr.: Das Gebet (Schmidt)	722
Heinitz W.: Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan (Drexel)	382
Irle I. sen.: Deutsch-Herero-Wörterbuch (Drexel)	384
Karge P.: Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens (Menghin)	376
Kleinpaul R.: Länder- und Völkernamen (Koppers)	1157
Koch-Grünberg Th.: Vom Roroima zum Orinoco (Schmidt)	734
Kuhn E.: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients (Schmidt)	739
Langer Fr., Dr.: Intellektualmythologie (Schmidt)	1135
Maurizio A.: Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten (Koppers)	1142
Meinhof K.: Eine Studienfahrt nach Kordofan (Drexel)	379
— Afrikanische Märchen (Kreichgauer)	1156
Meyer H.: Die Barundi (van der Burgt)	372
Portengen A. J.: De oudgermaansche dichtertaal in haar ethnologisch verband (Koppers)	1146
Seler E.: Die Ruinen von Uxmal (Kreichgauer)	386
Steensby H. P.: An Anthropogeographical study of the origin of the Eskimo culture (Koppers)	728
Strzygowski J.: Altai-Iran und Völkerwanderung (Kreichgauer)	737
Tauern O. D.: Patasiwa und Patalima (Koppers)	740

Trüdinger K.: Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie	Pag.
(Wessely)	734
Wanger W.: Konversationsgrammatik der Zulusprache (Drexel)	1152
Wichmann A.: Nova Guinea (Koppers)	1148

Index Illustrationum.

Asia.

Des fils en deuil se rendent aux tombes pour faire les offrandes (Kan-sou)	244
Tombeau de l'empereur <i>Nyan-nang</i> (Kan-sou)	244
Saules pleureurs à l'entrée d'un cimetière (Kan-sou)	244
Stèle en bronze au palais d'été impérial à Péking (Kan-sou)	244
Arc de triomphe (Kan-sou)	244
<i>Stupa</i> , érigé en mémoire d'un <i>Lama</i> (Kan-sou)	244
Le fleuve Tu (Wei) en quittant la vallée (Kan-sou)	959
Pont rustique près de la ville de Fou-Kiang (Kan-sou)	959
Pont rustique sur le fleuve Wei (Kan-sou)	959
Le fleuve Wei à l'entrée dans les rochers (Kan-sou)	960
Bateau sur le fleuve Wei (Kan-sou)	960
Détail d'un pont rustique sur le fleuve Wei (Kan-sou)	960
Pont rustiques au Kan-sou	960
Barques sur le fleuve Wei (Kan-sou)	961
Champ d'opium dans la vallée au Kan-sou	962
Récolte de l'opium au Kan-sou	962
Moulins à eau dans les montagnes (Kan-sou méridional)	962
Moulin à eau (Kan-sou)	962
Un village dans la vallée au Kan-sou	962
Maisons (deux) dans la ville de Fou-Kiang (Kan-sou)	962
Coin de la ville de Fou-Kiang (Kan-sou)	962
Transport des chars, des porteurs de coton sur la route (Kan-sou)	963
Vendeurs dans la rue, Fou-Kiang (Kan-sou)	965
Type de mendiant (Kan-sou)	966
Deux mendiants fumeurs d'opium (Kan-sou)	966
Jeu d'échecs (Kan-sou)	997
Troubadours au Kan-sou	1006
Troubadours au Kan-sou. Jeu de la barquette	1006
Groupe du Carnaval au Kan-sou	1006
Groupe du dragon lumineux (Kan-sou)	1006
Das Eierorakel bei den Khasi (Assam):	
Der Eierwerfer holt zum Wurfe aus	494
Der Eierwerfer wirft das Ei auf die Holztafel	494
Der Eierwerfer legt Reiskörner und Ei auf die Holztafel	494
Der Eierwerfer entfernt Ei und Reis von der Holztafel	494
Education au Liban: Sur le chemin de l'école	634
Leçon d'écriture	634
<i>Al-falak</i> . — Le fléau des écoliers	634
Leçon mutuelle	634
Dreschwagen	1014
Worfeln	1017
Sieben des Getreides	1018 und 1019
Tennen zum Trocknen des gewaschenen Weizens	1020
Reinigen des Burgul mit Schwinge	1020
Reinigen des Burgul mit Sieb	1021

	Pag.
Bereitung der Mistkuchen	1021
Trocknen der Mistkuchen	1022
Lastkamel	1022

Africa.

<i>Kuráguza imbéhe-inzuzi</i> (La divination au Ruanda)	8
<i>Kuráguza intóndwe</i> (La divination au Ruanda)	56
<i>Gusika abázimu</i> (2 Bilder) (La divination au Ruanda)	56
Le «Kirengo» de Kibosho (Kilimanjaro)	189
Le «Kirengo» chrétien de Kibosho (Kilimanjaro)	198
Kleidung und Schmuck der Kaffern (4 Tafeln)	852 und 854
Flechtwaren der Kaffern	856
Holzwaren und Holzgeräte der Kaffern	856
Tonwaren der Kaffern	856
Kaffernweiber bei der Herstellung von Töpfen	858

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
P. Alex. Arnoux: La divination au Ruanda (ill.)	1
P. A. Witte, S. V. D.: Sprichwörter der Ewhe-Neger, <i>Gê</i> -Dialekt (Togo, Westafrika)	58
C. Hayavadana Rao Ba. Bt.: Indian Ceremonial Baths	84
Dr. Albert Drexel: Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus	89
L'abbé M. Safi: Mariage au Nord du Liban	134
P. A. Volpert, S. V. D.: Chinesische Volksgebräuche beim <i>T'chi jü</i> , Regenbitten	144
Dr. Hugo Kunike: Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen	152
P. E. Meyer, C. S. Sp.: Le « <i>Kirengo</i> » des Wachaga, etc. (ill.)	187
P. J. Bt. Suas, S. M.: <i>I Talu Tuei</i> , les hommes d'autrefois, ou les premiers Hébridais	201
Fr. S. Gil, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas	206
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	236
Prof. Dr. J. Röhr: <i>Hau</i> und <i>mauri</i> , zwei neuseeländische Begriffe	263
P. D. Kreichgauer, S. V. D.: Die Klapptore am Rande der Erde usw. (ill.)	272
P. Al. Kayser, M. S. C.: Die Eingebornen von Nauru (Südsee)	313
Varii autores: Das Problem des Totemismus	338
Analecta et Additamenta (351), Miscellanea (359), Bibliographie (368), Avis (387), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (391).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.





„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Hahn Eduard: Festschrift zu seinem 80. Geburtstag (P. W. Koppers.)
2. Meyer Hans: Die Barundi (J. M. M. van der Burgt.)
3. Karge Paul: Rephaim (Univ.-Prof. Dr. Oswald Menghin.)
4. Meinhof C.: Eine Studienfahrt nach Kordofan (Dr. A. Drexel.)
5. Heinitz Wilhelm: Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan (Dr. A. Drexel.)
6. Irie J. sen.: Deutsch-Herero-Wörterbuch (Dr. A. Drexel.)
7. Seler E.: Die Ruinen von Uxmal (P. D. Kreichgauer.)
8. Frödin Otto und Nordenskiöld Eriand: Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas (P. D. Kreichgauer.)

 Dieses Heft ist ausgegeben Dezember 1918. — Ce fascicule paraît au mois de décembre 1918. 

Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.

Soeben erschienen:

Die Rassen und Völker der Menschheit.

Von Dr. Ferdinand Birkner, Professor an der Universität München. Zweiter Band von „Der Mensch aller Zeiten“. 560 Seiten in Gross-Oktav mit 32 Tafeln und 565 Textabbildungen. Preis in Kaliko gebunden Mk. 15.—, in Halbfranz gebunden Mk. 16.50.

Von dem ersten Bogen an habe ich das Erscheinen des nun fertig vorliegenden Werkes mit hohem, immer steigendem Interesse verfolgt. Die Anthropologie will in ihren höchsten Problemen von jedem Gebildeten verstanden werden, wie sie alle Gebildeten zur Mitarbeit aufruft, ohne welche sie ihr Hauptziel: Die Gesamtheit der Menschenwelt zu erfassen, nicht erreichen kann. Das neue Werk des verdienten Anthropologen füllt in dieser Hinsicht eine lang empfundene Lücke aus, es ist die erste zusammenfassende und umfassende Darstellung der gesamten alten und neuen Forschungen über alles, was anthropologisch sicher festgestellt erscheint. Von höchstem Wert ist die hier zum erstenmal versuchte vollständige Zusammenfassung von all dem, was über den frühhistorischen und vorhistorischen Menschen durch die epochemachenden Skelettfunde aus der jüngeren und älteren geologischen Vergangenheit der Erde bekannt geworden ist. Diese echt kritische Methode wird dem Werke auch in der Folgezeit, von der wir so wichtige Fortschritte für die Wissenschaft vom Menschen zu erwarten haben, seine Stellung unter den Standard-Werken unserer Wissenschaft erhalten. — Die Ausstattung des Werkes ist eine erstklassige, die dem verdienstvollen Geh. Rat Prof. Dr. J. Ranke.

Ferner liegt vor:

Der Mensch der Vorzeit.

Von Dr. Hugo Obermaier, Professor am internationalen Institut de Paléontologie humaine in Paris. 592 Seiten in Gross-Oktav mit 39 Tafeln, 12 Karten und 305 Textabbildungen. Erster Band von „Der Mensch aller Zeiten“. Preis in Kaliko gebunden Mk. 15.—, in Halbfranz gebunden Mk. 16.50.

Unsere ausgesprochene Erwartung, dass uns hier ein wissenschaftlich wie technisch auf der Höhe stehendes Werk in Aussicht stehe, hat sich glänzend bestätigt. Es verdient um so grössere Beachtung, als die Darstellung bei aller Gemeinverständlichkeit sich grösster wissenschaftlicher Schärfe und Gründlichkeit befleißigt und dabei von fesselnder Anschaulichkeit ist, wozu freilich auch der Verlag durch eine geradezu mustergültige Illustration das Seinige in lobenswertester Weise beigetragen hat. Literarischer Ratgeber, Kempten.

Im Erscheinen begriffen:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. W. Schmidt und P. W. Koppers, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos“. Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten“.)

„Anthropos“, Bd. III (1908), Heft 2, ev.
der ganze Bd. III zu kaufen gesucht.

Administration des „Anthropos“.

On désire acheter «Anthropos», vol.
III (1908), no. 2, ou le vol. III entier.

Administration de l'«Anthropos».

La divination au Ruanda.

Par le P. ALEX. ARNOUX des Pères Blancs, Kabgayi, Ruanda (Afrique Orientale Allemande)¹.

Introduction.

1° La personne du devin.

2° L'action du devin: la divination.

- A. *Kuráguza inzuzi*, 1° la divination par des osselets.
- B. » *urugĩmbu*, la divination par la graisse d'un animal et des fleurs sèches.
- C. » *ĩnkóko*, la divination par les poussins.
- D. » *intáma*, la divination par le bœlier.
- E. » *ĩka*, la divination par les vaches.
- F. » *Bihéko*, la divination par le moyen de *Bihéko (Imána)*.
- G. » *amávuta*, la divination par le moyen du beurre.
- H. » *igikondo*, la divination par la planchette.
- I. » *inzuzi*, 11° la divination par des pépins de courge.
- K. » *umwĩšwa*, la divination par une plante.
- L. » *imigombe*, la divination par une plante sacrée.
- M. » *umútwe*, la divination par la «tête».
- N. » *intondwe*, la divination par des sauterelles.
- O. » *imihondwa*, la divination par des petits pieux.
- P. *Gušika abazimu*, la divination par évocation des esprits.
- Q. *Kuráguza amázi*, la divination par l'eau.
- R. » *amuhéla*, la divination par le chalumeau.
- S. » *imitšuro*, la divination par des herbes.

Introduction.

Le mot «divination» est pris dans tout le cours de cet article au sens absolument strict de «manifestations de vérités cachées présentes ou futures.»

Le terme générique, servant à désigner le devin est celui de *múpfumu*.

Le terme générique pour désigner l'acte même de la divination est celui de *kuráguza*².

On trouvera dans la suite quelques termes spécifiques employés pour désigner certaines catégories de devins, ou certains modes spéciaux de divination.

Ainsi que le titre l'indique, il ne s'agit, dans ce travail, que du Ruanda. De propos délibéré, j'ai écarté tout rapprochement avec la divination chez les peuples anciens, chez les peuples modernes civilisés ou primitifs, bien que j'eusse pu aisément, pour cette dernière partie, utiliser de très précieux

¹ Voir du même auteur: Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda, „Anthropos“, VII (1912), p. 273 ss., 529 ss., 840 ss., VIII (1913), p. 110 ss., 754 ss.

² *kuráguza*, faire deviner; surtout appliqué au *múpfumu Ngiye kuráguza kanáka*, je vais consulter un tel.

kuráguliza, deviner pour un tel.

kuráguriza, faire deviner pour un tel. *Ababéyi bararaguriza abána bribo*, les parents font consulter pour leurs enfants.

Anthropos XII—XIII. 1917—1918.

renseignements que m'offraient des confrères jouissant d'une bonne connaissance des tribus limitrophes du Ruanda.

Depuis plusieurs années les étrangers affluent au Ruanda et y apportent leurs coutumes qui sont adoptées sans trop de difficulté; pour ce qui concerne notre sujet, je pourrais déjà fournir des détails sur certaines façons de *kuráguza* empruntées aux nouveaux-venus et qui jouissent dès maintenant d'une vogue surprenante, mais je m'en abstiendrai, pensant que ces pratiques, bien qu'en train de devenir *narwánda*, ont tout avantage à être étudiées dans leur pays d'origine.

Bien que cette étude soit due presque uniquement aux données des *Bána-Marárigara* (province centrale du pays), les principes et les faits qui y sont contenus sont applicables à toutes les provinces du Ruanda, ainsi que je m'en suis assuré par des interrogations posées à des gens venus de tous les coins du district; du reste cette assertion sera, plus loin, fortement justifiée, par les migrations de *bápfumu*.

En résumé donc, je parlerai de la divination, telle qu'elle est en honneur dans le seul Ruanda, et dans tout le Ruanda.

Quant à la transcription des textes *runárwánda*, elle est faite d'après l'alphabet de «l'Anthropos.»

1° La personne du devin.

Tout sorcier se regarde et est regardé comme l'envoyé, le représentant, l'aide de Dieu. Assez souvent j'ai entendu exprimer cette formule: «*Harágur Imána*, c'est le créateur qui sait par lui même prédire l'avenir ou révéler les choses qui échappent au commun des mortels; *Áliko abápfumu baramufáša*, mais les devins lui viennent en aide.»

De cette rubrique que l'on applique également aux sacrifices en l'honneur des esprits (faire rire, apaiser les esprits, c'est aider *Imána* à procurer la guérison des malades), on tire aisément la conclusion suivante: La divination est d'institution divine. Aux yeux des *Bańarwánda*, on ne peut négliger ce moyen autorisé, imposé, sans encourir le reproche d'imprudence, de cruauté envers le moribond.

«Nous *Bańarwánda*, nous avons reçu du ciel un remède applicable à toutes les situations.» Personne ne consentira à mourir sans avoir essayé au moins de profiter des lumières du sorcier. Au même titre que les apôtres les devins se croient en droit de dire: «*Dei adjutores sumus*.» Le plan providentiel est tel actuellement, quoiqu'*Imána* eût pu suffire à lui seul à cette besogne, que nul *Muńarwánda* ne sera guéri sans l'intervention de l'envoyé du créateur qui se trouve ainsi être l'intermédiaire obligé de l'action bienfaisante de l'auteur de la vie.

Bien qu'*Imána* soit considéré comme le principe de l'être de tous les *Bańarwánda*¹, il ne paraît pas avoir une égale confiance en tous ses enfants,

¹ Il faudrait dire également des seuls *Bańarwánda* qu'ils sont en effet monothéistes, chez eux et pour eux, mais ne voient aucune impossibilité à l'existence simultanée de plusieurs créateurs avec une sphère d'action limitée géographiquement. Les missionnaires en savent quelque chose. Aujourd'hui encore les païens mettent toujours habilement en opposition le Dieu des *Bańarwánda*

car, en fait, les *Bátwa* sont écartés de l'office de devin. «Ces gens-là sont si portés au mensonge, que nous autres *Batútsi* et *Bahútu* nous n'oserions pas mettre nos destinées entre leur mains.» On n'a pu me nommer aucun *mútwa* qui exerce dans les environs de *Kabgáyi* la profession de devin et il en est ainsi paraît-il, de tous les districts où les *Bátwa* sont dans la condition de proscrits¹. Resterait à savoir si, dans la forêt du Bugóyi, où les *Bátwa* forment la majorité de la population, la nécessité ne leur impose pas la loi de recourir à un des leurs dont la probité relative est moins suspecte.

Parmi les *Batútsi* et les *Bahútu* personne n'est admis à s'arroger le monopole de la divination. C'est dire que cette charge est accessible à toutes les conditions, à tous les âges, à tous les sexes. Néanmoins les devins sont plus nombreux parmi les hommes que parmi les femmes; plus nombreux parmi les *Bahútu* que parmi les *Batútsi*. On n'est guère en mesure de s'imposer, avant d'être établi en ménage; cependant on compte quelques exceptions.

Quant au nombre des devins, il varie selon les temps et les lieux. Ici on en trouve trois ou quatre sur chaque colline, soit en moyenne un devin pour 1500 personnes. Dans les périodes de calamité publiques, on conçoit que les représentants d'*Imána* se multiplient: la nécessité est plus pressante pour les affligés de se procurer un sauveur, et la «charité» plus vive chez ceux qui se disent envoyés pour la consolation de leurs frères, mais qui ont en première intention le projet de spéculer sur leur misère, pour s'enrichir.

Est-il donc si aisé de trouver accès auprès des gens? N'a-t-on donc pas besoin d'exhiber un mandat authentique délivré par *Imána*? Les *Bańarwánda* ne sont pas si méticuleux qu'ils chicanent sur la «vocation» de tel ou tel comme devin. Pourvu que celui-ci puisse démontrer qu'il est le fils d'un devin, ou apparenté avec lui, pourvu qu'il montre un instrument de divination usé par un long service, pourvu pourtant qu'il ait à son actif quelques cas bien établis dans lesquels ses pronostics ont été confirmés, on n'exigera rien de plus. Or cette dernière condition n'est pas si exorbitante qu'on serait tenté de le penser. Voici un fait parmi des centaines d'autres, et dont je puis garantir l'authenticité.

et celui des Européens. «Pourquoi prier le Dieu des Blancs? Que lui devons-nous donc? Nous sommes, nous, les enfants d'*Imána*: nous ne suivrons jamais *Múngu*.» Et faisant sur ce dernier mot *kiswahili* un calembour, qui malgré sa faible valeur jouit d'un succès immense, universel, «non, jamais nous ne nous dirons les sujets d'une citrouille, on d'une punaise.»

Umwángu, citrouille; *umúngu*, punaise de bois. *Igti kxaramúnzwe*, l'arbre a été attaqué par les punaises.

¹ Dans chacun des villages voisins de notre station il n'y a qu'une ou deux familles de *Bátwa* qui installent leur modeste, et éphémère habitation, de préférence auprès d'un terrain argileux, considérant en cela l'avantage de leur principale industrie: la poterie. — Bien que les *Bátwa* soient mis, au point de vue des relations, dans une catégorie à part et hermétiquement fermée, il arrive quelquefois que l'un d'eux soit ennobli par le roi et élevé à la dignité de *mutútsi*. Tant il est vrai que pratiquement le nom de *mutútsi* n'est pas uniquement employé à désigner la race, mais bien aussi la condition. — Non loin d'ici existe une famille de *Batútsi* qui appartiennent à la descendance d'un *mútwa* *Buśyéte*, dont le nom est passé en proverbe, témoignant ainsi de la générosité du monarque. Pour marquer un bienfait signalé on dit quelquefois «*Wangríye néza, nkúko umwámi yagríye Buśyéti*. Tu m'as fait bien comme le roi a fait à *Buśyéti*».

Un chrétien demanda un jour à un devin de qui il tenait sa mission. «De moi même répondit-il franchement, mais j'ai été secouru fameusement par mon ami, devin lui aussi.» Voici dans quelle circonstance. La misère s'était abattue sur moi et sur mes affaires. J'allai consulter le devin, désirant connaître la cause de mes maux. Touché de mon état lamentable celui-ci me parla en ces termes: «Je suis vieux, suffisamment riche, je ne crains plus la concurrence; si tu me remplaçais, ou si tu travaillais comme moi! Précisément le hasard te favorise. N. se dit malade, mais son indisposition est insignifiante. Procure-toi donc un *imbéhe* et offre-toi à lui rendre service en lui révélant l'esprit qui l'a frappé. Quelque soit l'esprit que tu mettes en avant, quelles que soient les solutions que tu proposeras pour le délivrer, il est impossible que ton coup d'essai ne soit pas couronné de succès. Vas-donc, tu me fais pitié.»

Je partis dès le lendemain, après avoir passé la nuit à creuser ma planchette. Réussite parfaite! N. était sur pied au bout de trois jours. C'est ainsi que je me suis introduit dans la carrière; depuis lors, malgré des échecs, je n'ai jamais manqué de clients.

Un devin avec lequel je suis en bonnes relations pour l'avoir guéri d'une plaie à la jambe, m'a avoué lui aussi sans détours que la faim avait été sa directrice: «*Ikxâha kxôse kitûruka kû nda*»: Toute faute, toute décision tant soit peu suspecte a pour origine le ventre, la misère, le manque de nourriture.

«Assure-moi une pension, ajoutait-il, et je me ferai chrétien. Sinon je me verrai astreint à continuer mon métier de menteur. Avant tout, vivre.»

Est-ce dire que tous les devins soient formellement trompeurs? Non, sans aucun doute. Même parmi ceux qui appartiennent à la classe dont je viens de parler, c. à. d. parmi ceux dont les débuts ont été entachés de fourberie, le succès, la vogue, le nombre toujours croissant de clients, tout cela peut créer une conviction, une confiance qui d'abord n'existait pas. Mais communément, cette conviction est infiniment plus forte chez les devins qui ont recueilli la foi de leurs ancêtres en même temps que les instruments de divination.

Il est bien certain cependant que les motifs humains ne sont jamais complètement étrangers à l'exercice de l'art de la divination. Comment supposer que les devins soient insensibles aux marques de vraie vénération qu'on leur prodigue, à la crainte révérentielle qu'ils sont capables d'exciter qu'ils lisent sur tous les visages, et surtout aux honoraires qui leur sont versés?

Leur ministère en effet n'est pas gratuit mais grassement rémunéré. Personne ne demande les lumières d'un devin sans lui fournir, au préalable, les *ingemo* qui consistent en bière indigène, haricots, pois, pioches, étoffes; peut-être le présent le plus goûté est encore l'épaule, (*akáboko*) de la victime (vache, ou chèvre) qu'on a immolée aux esprits¹.

¹ Il semble plus juste d'employer le mot «esprits» plutôt que celui de «mânes» si l'on doit donner à ce dernier terme le sens d'esprits des défunts de la famille. Souvent, en effet, les *Baharwânda* ont à apaiser des esprits avec lesquels ils ne sont apparentés ni de près ni de loin. Ces *bázimu* sont appelés *indéngamulânogo*, c. à. d. qui dépassent les limites du clan, de la famille (*kulénga*, surpasser, dépasser) ou bien *imthali*, c. à. d. les esprits jaloux (*lǝali*,

Les devins du roi ne réclament pas d'*îngemo* proprement dits, mais reçoivent une bonne portion de la viande du taureau dont on a consulté l'intérieur.

Une des meilleures preuves que les devins ne savent pas s'élever jusqu'au dévouement désintéressé, ce sont les migrations auxquelles ils se condamnent. Tout récemment encore un *múpfumu* des environs, constatant que sa caisse était en baisse, par suite des «défections» des chrétiens et catéchumènes qui ont trouvé un dérivatif dans la vraie religion, a cherché des lieux plus propices, vierges du contact européen, et où d'ailleurs les honoraires sont assez élevés, et a fini par s'établir dans le vaste pays du *Kínaga*, sud-ouest du *Rwanda*.

Parfois cependant on risque gros à quitter ainsi son pays, et je sais en particulier une sorcière qui a renoncé définitivement à faire des tournées dans le *Marángara*, tellement cinglante a été la leçon qu'elle y a reçue. Elle se présente chez un catéchumène et s'offre à lui révéler les causes de ses maux.

Celui-ci voulant, par esprit de prosélytisme, convaincre certains des ses amis de la fourberie au moins possible des devins, les convoque, et à l'instant même la séance commence.

«Je suis frappé par l'esprit de mon frère N. dit le catéchumène.» Réponse de la devinesse: «C'est lui.»

«Mais il n'est pas seul, je suppose, reprit le catéchumène, il est en compagnie de X.» «Précisément, répond la mégère, c'est lui»: Un fou rire éclata dans l'assemblée. Le catéchumène avait nommé N. et X. qui étant encore vivants, ne pouvaient être rangés parmi les *bázimu*.

Ramassant alors ses instruments la «fille d'*Imána*», partit, jurant bien qu'on ne l'y reprendrait plus.

C'est, qu'en effet le devin est surtout «prophète dans son pays», parce que, suppléant en cela aux registres de l'état civil dont on attend toujours la création, il connaît à fond toute la généalogie de chaque individu et les ramifications de consanguinité et d'affinité. Mieux renseignés que les intéressés eux-mêmes, il n'ont pas à craindre d'être trompés par eux.

Aucun signe extérieur ne distingue le devin, même dans l'exercice de ses fonctions. Les vêtements, logement, nourriture, etc., sont communs. Sa manière de vivre ne diffère guère de celle des gens de sa condition, sauf que par nécessité, ou par inclination, il se livre moins aux travaux manuels, attendu que d'ailleurs ses clients lui assurent une honnête subsistance.

Le pouvoir du devin est un pouvoir religieux. Son ministère par lui-même ne lui donne droit à aucune prépondérance civile, administrative, etc. S'il est chef, il le reste, mais il ne le devient pas du fait de sa vocation à la charge de devin. Toutefois le roi peut récompenser le devin dont il a spécialement à se féliciter, en lui donnant la surveillance d'un village, ou d'un district plus étendu.

jalousie) des sacrifices offerts à d'autres esprits qui ont la bonne fortune d'appartenir à un *lugo* dont les membres sont moins oublieux plus généreux.

Actuellement aucun *Muñarwanda* ne se flatte d'avoir un *Imándwa* parmi ses ascendants, aussi jamais on n'entend dire que N. N. ont été frappés par un *imándwa indéngamulango*, ou par un *imándwa ya umúhali*.

Chaque devin travaille pour soi, sans se lier, en quelque façon que ce soit, à ses confrères à qui conviendrait mieux le nom d'adversaires ou de concurrents. Les associations n'existent donc pas, sauf pour les *Abakôngóri*, qui ont pour fonction de «deviner pour le roi» et de le protéger par leur art. Ses *bázimu* (*Kukôngóra umwâmi abázimu*) sont recrutés parmi les seuls *Batûtsi*. Dispersés dans toutes les parties du *Ruanda* qui reconnaissent sincèrement l'autorité du roi, ils sont, de temps à autre, pour une période assez courte, un mois ordinairement, convoqués à *Nânza* (capitale) où ils exercent leur ministère dans le plus grand secret. Ils sont tenus à la discrétion la plus complète au sujet de leur manière de procéder, au sujet de l'*imbuto y' umwâmi* (dont on parlera plus loin abondamment) au sujet des instruments et récipients qui sont en usage dans les cérémonies (*uduhérezu-utubîndi ibisâbo*), et afin que leur fidélité soit hors de doute, ils sont soumis à l'épreuve du poison. «*Barańoye igihńngo*, ils ont bu le poison¹».

Les *abakôngóri* sont recrutés entre les devins dont la réputation est déjà solidement assise. Parmi les candidats le président de l'association (*Náru-rámba*, chef de la colline de *Gásoro* dans le *Ntuga*) fait un choix judicieux, qui est soumis en dernier lieu à l'approbation du roi. Entre les principaux dignitaires du groupement vient, en première ligne, actuellement du moins, *Bunéneri*, chef d'une partie de la colline de *Gahógo*, limitrophe de *Kabgayi*; son rôle est de recevoir l'*imbuto* du roi. Les *abakôngóri* de service à la capitale habitent dans des huttes que leur maître met à leur disposition. Elles sont établies à proximité de celles des *ímpara* qui eux aussi, viennent chaque mois, au nombre de 6 à 10 *Kubándwa* à la résidence du monarque. On verra ultérieurement les *abakôngóri* en exercice, surtout lorsque seront décrits les rites de la divination par le moyen des *mamána* (taureaux sacrés). Que ces quelques détails suffisent pour l'instant.

La seconde des associations de devins, mais à liens plus lâches que dans la précédente, est celle des *abábukurutsa*, *Bihéko*. Quelques mots sur la fameuse *Bihéko* sont indispensables.

Bihéko n'étant connu pratiquement dans le *Marńgara* que depuis deux ou trois ans au plus, je n'aurais pu avoir aucun renseignement à son sujet, si je n'avais eu l'occasion de faire un petit séjour dans les contrées où il joue un rôle religieux prépondérant. C'est surtout au nord du Ruanda, *Ndńr-wa*, *Muléra*, *Bugóyi* qu'on parle de *Bihéko* comme supérieur au *bázimu*, au *Imándwa*, y compris leur chef *L'ńgńmbe*, et comme égal à *Imána*. Question fort intéressante, mais en partie en dehors de mon sujet, que celle qui traite de cet Etre Supérieur, créateur protecteur, et du culte qui lui est rendu.

¹ Le poison d'épreuve est composé par des *Bahútu* habitant *Kihńga*, colline entre *Kabgayi* et *Kigáli*. Ils se retirent dans une grotte, inaccessible aux profanes, et là, ils réunissent dans les cornes tout ce qu'on peut imaginer de plus répugnant. Les récipients sont envoyés et conservés à *Nânza*. Nuisible aux seuls coupables v. g. au *Bakôngóri* qui seraient décidés à violer leurs engagements, le poison est anodin pour les innocents bien disposés. Cette institution qui rappelle les ordalies du moyen-âge fournit le dernier argument dans les procès de vol où l'on n'a pu tirer l'affaire au clair par les témoignages.

Bihéko bá Ngobé (son père?) était une femme du *Ndórwa*¹. Les générations suivantes — cinq ou six tout au plus — l'ont divinisée. *Bihéko* tient pour les populations du nord du pays la place qu' *Imána* tient ici. On l'appelle du reste *Imána y' Irwánda* ou *Nyiramubéyi*, la Mère, celle qui fait enfanter², mais elle n'a pas elle-même d'enfants. *Imána ntibára*, Dieu n'a pas de postérité.

Pour me borner au côté qui nous intéresse ici, je dirai que *Bihéko* se prête aux moindres désirs de ses sujets, et qu'il ne dédaigne pas d'entrer dans le cœur d'un de ses fidèles qui servira d'intermédiaire entre lui et les hommes, pour révéler à ces derniers les vérités, obscures ou éloignées.

Ces personnages appartiennent aux deux sexes. Les *abábukurutsa* (les devins proprement dits) qu'on nomme encore *ibiniga*, ou *abátaho*, se choisissent, parmi les jeunes gens, une élite de pages, *abášámi* qui forment comme la cour d'honneur de *Bihéko*. — Vivant en théorie sans aucune relation avec les garçons, sont aussi recrutées des jeunes filles, auxquelles on donne l'appellation de *ntóre* (de *gutóra*, choisir.) Parmi ces élues l'*umúbukurutsa*, leur patron, prendra ses épouses, les autres seront données comme femmes aux *abášámi*, le reste sera consacré définitivement à *Bihéko* comme vierges, et confiées à la garde d'une vieille fille qui veille scrupuleusement sur les relations de ses vestales. Les garçons au nombre de six à dix par maison de divination suivent leur maître dans ses déplacements qui ont pour objectif la divination. Les filles de cinq à huit, restent à la maison et accomplissent les travaux de leur sexe: puiser de l'eau, balayer, cuire, ou tresser des nattes (*inhégame*) qui servent d'ornements aux temples de *Bihéko*.

Pour donner une proportion, qui évidemment peut varier avec les lieux, il y a dans les environs de la station catholique du Bugóyi près de 150 *abábukurutsa* qui disposent chacun d'un personnel d'une quinzaine d'aides filles et garçons.

Tous les *abábukurutsa* répandus inégalement dans le Ruanda, se font un titre de gloire d'être sous la dépendance d'un des descendants de la famille de *Bihéko*, du nom de *Ruhára rwa Katóna ka Rutindánigeri rwa Gaháya ka Múlari*, ce dernier, frère aîné de la déesse.

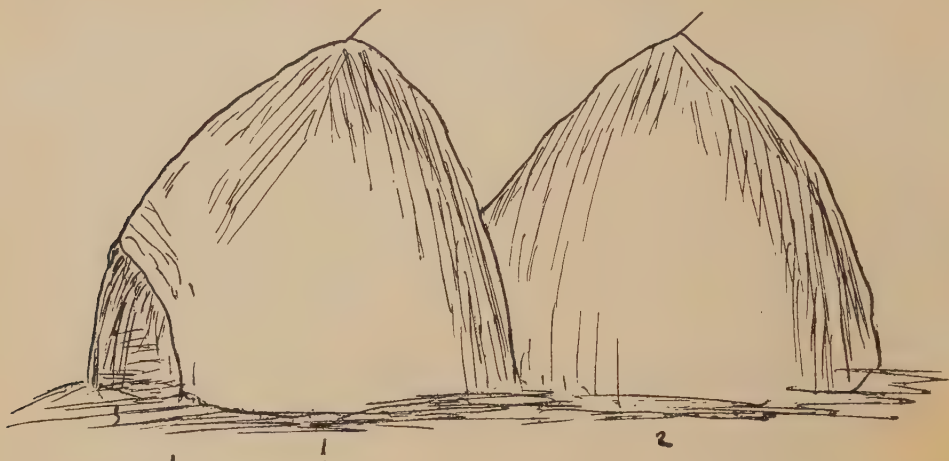
La femme d'un des chefs du *Budáha* (ouest du *Ruánda*) m'a fait l'honneur de me montrer le petit sanctuaire domestique, dans lequel chaque soir la famille se réunit pour prier³ *Bihéko*, mais je n'ai pas eu l'occasion de voir de mes yeux le temple plus grandiose quoique de proportions relativement modestes dans lequel ont lieu les séances de divination. D'après le P. DUFAYS ce temple est formé d'une maison de trois mètres de diamètre. A l'intérieur on ne trouve guère qu'un *ruhámbi* ou claie montée sur six ou huit piquets, claie qui sert de lit à la jeune Vestale, et, de plus, un *Gihóšo*, sceptre en fer, insigne de *Bihéko*. La plus complète obscurité regne dans cet antre, vu que la lumière ne trouve même pas, comme dans les huttes ordinaires, une simple porte pour pénétrer à l'intérieur. En effet, comme l'indique le dessin ci-contre,

¹ J'emploierai cependant ce mot en le mettant au masculin.

² Autres noms: *Nabúgi*. — *Námugenderahási*.

³ Au lieu que pour les *bázimu* on emploie uniquement le mot *kugórora* (apaiser, équivalent de *gusétsa*), on réserve pour *L'angómbe* et *Bihéko*, le terme *kovámbaza*, supplier.

la demeure de la prophétesse est simplement accolée à une hutte de forme commune; on passe de celle-ci en celle-là par un couloir très court, hermétiquement fermé sur les parois. C'est sur cette scène que nous verrons plus tard se dérouler les cérémonies curieuses de la divination par *Bihéko*.



1. Hutte ordinaire. 2. Hutte où l'on a bâti le *ruhtmbi* de la Vestale. 3. Entrée unique.

Retournons en arrière, jusqu'au moment où les *Bañaruānda* ont commencé à se livrer à la divination sous la forme actuellement existante (peu importe, pour la valeur de l'argument, que ce mode ait été emprunté à d'autres peuples, ou qu'il soit original) et demandons nous la raison de leur confiance au *Kurágura*.

Peut-être les premiers *bápfumu* se déclarèrent-ils les envoyés d'*Imāna*; mais on exigea d'eux alors sans aucun doute, des lettres de créance à l'appui de leurs dires. Car puisqu'*Imāna* est bon envers ses créatures, pourrait-il fournir aux humains un prétendu remède sans aucune efficacité? Il est donc clair qu'au début, les devins ont montré une connaissance de l'avenir qui surpassait celle du vulgaire, et c'est là la seule explication de leur succès, et de la vitalité de leur institution «charitable».

Actuellement, les *Bañarwānda* se trouvent dans une situation différente de celle où furent les premiers qui usèrent du *Kuráguza*; car ils ont derrière eux la tradition sacrée transmise par les ancêtres. Toutefois qu'on ne pense pas que les «primitifs» soient à ce point entichés des us et coutumes de leur pères, qu'ils ne consentent pour rien au monde à les modifier ou même à les abandonner définitivement. Que de changements opérés seulement depuis dix ans dans le *Ruānda*, et pour le logement, et pour les cultures, et pour le costume! Rien n'autorise à nier que cette pratique, si vénérée qu'elle soit, ne serait pas délaissée comme plusieurs autres, s'il était démontré apodictiquement que dans tous et chacun de cas la consultation auprès du devin n'est d'aucune utilité. La preuve de ce que j'avance c'est que je connais plusieurs indigènes (entre autres du village de *Gahógo* limitrophe de *Kabgáyi*), qui ont depuis une dizaine d'années cessé de fréquenter les *bápfumu*, parce que les prédictions de ceux-ci avaient été constamment déjouées. Comme notre station



Photo I.

Kuráguza imbéhe-inzuzi.

Anthropos XII—XIII.

A gauche le client, à droite le *múpfumu*. Auprès du genou gauche du client le petit vase qui contient l'*imbuto* du malade resté à la maison. A droite sur la natte le panier de haricots, l'honoraire du sorcier. On voit que les sorts sont favorables.

n'a été fondée qu'en 1906, le christianisme ne saurait donner la raison de cette « trahison » envers les aïeux.

Donc, pour conclure, — et sans juger de l'origine du pouvoir du devin, question qui relève de la mystique — la vogue des *bápfumu*, actuellement comme lors de leur apparition est incompréhensible, si, de temps à autre, ils ne sont en état de prouver qu'ils ont dévoilé l'avenir.

Du reste des insuccès partiels n'enlèvent pratiquement aucun prestige au devin. A qui lui objecterait d'avoir mal prophétisé il est tout prêt à donner sa réponse stéréotype: «*Námusi, níítsíndwá*, la mort (la maîtresse du jour, quand le jour fixé par le Créateur est arrivé), n'est pas vaincue, elle est invincible.» «*Nta uléngaho umúsi Imána yawúze*, personne ne dépasse le jour marqué par *Imána*.» «*Nararáguye úko mbízi, áliko úwo Imána yategétse gúpfa, arápfa úbu*, j'ai exercé la divination comme je le sais (de mon mieux), mais celui à qui *Imána* ordonne de mourir, meurt sur le champ (sans miséricorde).» «*Nóne se, nali kuléka kubígerageza?* Alors, aurais-je donc dû me retirer? Devais-je donc ne pas essayer?» — «*Urúpfu rwagutumíye uturára*, quand la mort t'appelle en t'envoyant un message tu ne passes pas la nuit; la mort inexorable agit subitement.» «*Uw' Imána yatánze arátša*, celui qu'*Imána* a cédé, a abandonné (à la mort), doit sortir de ce monde.» «*Iy' Imán' iduhámagaye tugómba kuyétaba*, si *Imána* nous appelle, nous devons lui répondre.»

2° L'action du devin: la divination.

D'abord quelques remarques qui jetteront un grand jour sur la suite de cet article et me dispenseront de multiples répétitions.

Dans toute divination, par quel moyen qu'elle s'exerce, on trouve, plus ou moins distinctes, mais toujours supposées, les quatre phases suivantes.

1° *Guhágálíka*, faire tenir debout¹. La rubrique dans cette première phase se réduit à ceci: «J'ai la paix, le bonheur complet, je n'ai rien à craindre, ma situation personnelle est brillante non moins que celle des miens.»

2° *Gutšúlíka*, renverser, mettre sens dessus dessous; on y renverse les mots en leur donnant le sens général suivant: «Je suis victime de tel ou tel esprit. (La discussion au sujet de l'esprit malfaiteur compose le fond de cette deuxième partie.)

3° *Kwánámuka*, on cherche le remède propre à écarter le malheur dont on est atteint.

4° *Kúzira*, on se demande si la façon d'apaiser les esprits, à laquelle on s'est arrêté dans 3° n'aura pas d'inconvénients (*kúzira*, être mal; *kúzirana*, être mal avec).

On verra ces quatre phases développées plus longuement dans le *kurágur' Inzuzi*.

Dans la plupart des modes de divination il est requis que l'objet inanimé ou animé qui fournira la réponse, soit mis en contact avec de la salive

¹ *Guhágálíkwa* être maintenu debout; *turahágálíkwa n'Imána* nous sommes conservés dans l'existence par *Imána*; *Guhágarara*, être debout; *Guháguruka*, se lever, se mettre debout, d'assis au couché qu'on était.

donnée par le client. Cette salive est nommée *imbuto*, graine, semence. Quand le client est sain et peut s'approcher du devin, il fournit directement la salive, pure ou mélangée à de l'eau (*kuraguz' inókoko*); avec du lait (*kuráguz' intáma*, *kuráguz' inka*). Quand, au contraire, à raison de sa dignité (le roi) ou pour cause de maladie, le client doit rester à domicile, on envoie l'*imbuto* au sorcier dans un petit vase à demi rempli d'eau *imbñdi*, ou dans une feuille de *múko*, ou dans une feuille de ricin, ou dans une tige creuse de ricin; on aime aussi à présenter, comme *imbuto* des grains de sorgho mâchés, des bourgeons, ou des feuilles tendres de ficus, également mâchées; mais on doit les employer sans tarder, pendant qu'ils sont encore imprégnés des produits de la sécrétion buccale.

Quand le client n'assiste pas à la séance, le devin touche l'*imbuto* avec une herbe qu'il met en communication avec les instruments de divination.

A noter de même les paroles qu'on adresse dans un certain nombre de cas à l'objet qui fournira les sorts. Comme la lecture de ces «prières» l'apprendra, on suppose que le taureau, le mouton, etc., peuvent à leur gré, modifier leur intérieur, ou leur condition d'existence, à la demande du devin. On est donc persuadé que *Imána* permet cette transformation comme bon lui semble. — On est donc persuadé également que cette victime qu'on immole est capable de produire comme cause vraiment efficiente le bonheur d'un individu, ce qui indiquerait dans quel sens il faut entendre les appellations qu'on délivre: «*Úb' Imána*, *úb' Imána*. Tu es Dieu: sois donc le Dieu qui guérit.»

A. *Kuráguza Inzuzi*, 1° la divination par des osselets.

Ce mode de divination est en honneur parmi toutes les castes du *Ruanda*; on ne le dédaigne pas, même à la capitale. Mais, en tant que peu dispendieux, il a toutes les faveurs des Bahútu généralement assez pauvres.

Voici la description du matériel employé: *Imbéhe*, *inzuzi*, *implinga*.

L'*imbéhe* est une planche longue de 75 cm environ, large de 8 cm, épaisse de 2 cm, uniformément évidée sur toute la longueur. La partie que le *múp-fumu* tient à la main est ordinairement travaillée à la façon d'une poignée. Cette extrémité est nommée *umútwe*, la tête, et l'autre extrémité *ikibuno*. Cette planche est tirée soit du *múvumu*, ficus, soit du *múko*, staphylea. Elle est travaillée uniquement par le sorcier dont elle sera la propriété exclusive. Dans les tournées le *múp-fumu* la porte sur la tête ou sous l'aisselle; au retour elle sera déposée dans un coin secret de la hutte, de préférence, sous l'oreiller.

Les *nzuzi* auxquelles le sorcier donne le nom plus noble de *amakómbe* ou *amapftzi*: c. à. d. taureaux. N'*amakómbe s'ibikóndo*, «ce sont des taureaux et non pas des bois vulgaires», sont réparties en plusieurs classes.

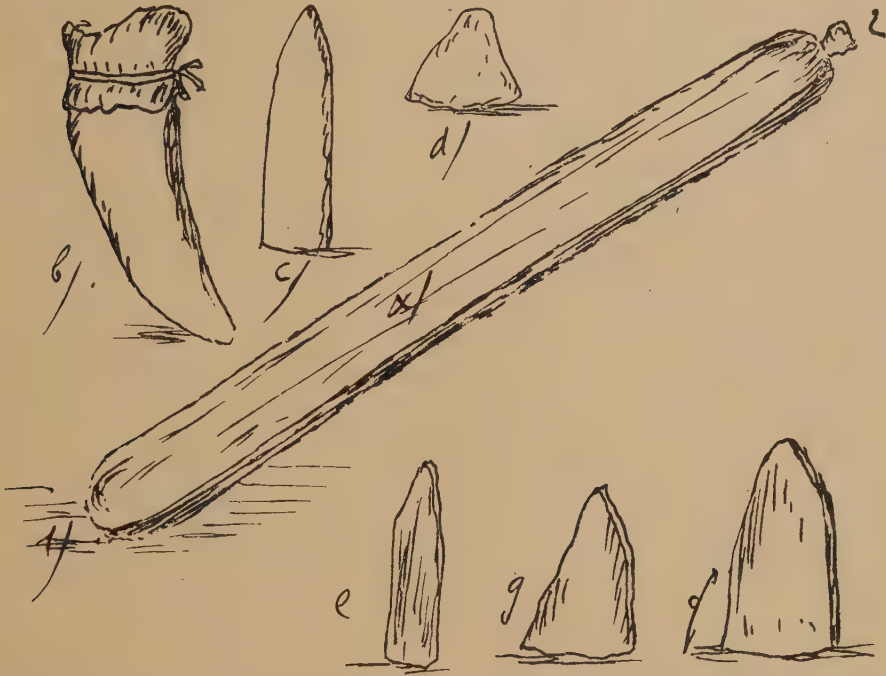
a) *Inzuzi za ibúma*, au nombre de six ordinairement, ne sont pas précisément des pierres, des rochers, comme le mot *ibítare* le laisserait entendre, mais des osselets plats empruntés, le plus souvent, à un taureau offert en sacrifice.

b) Le *kánantuku*, un morceau de baratte, peut être remplacé par un *riyuzi* (graine de courge), ou par une minuscule planchette tirée d'un arbre

qu'on trouve spécialement au *Bgéramvura*, S. O. du *Ruanda*. Cette planchette *umusámba*, n'est usitée comme le *ruyuzi* qu'à défaut de *kánantuku*.

c) Enfin on se sert, mais très rarement, d'une lamelle d'ivoire.

d) L'*imptnga*, formé d'une tige de bambou, ou d'une petite corne, ou même d'une petite courge, sert de récipient aux *inzuzi*. Ce récipient fermé avec de l'écorce d'arbre, est porté suspendu sous l'aisselle. *Gusúk' imptnga*, verser l'*imptnga*, verser le contenu de l'*imptnga* est synonyme de *kurágura inzuzi*.



a) *Imbéhe*: 1. *Ikibuno*, 2. *Umútwe*. b) *Imptnga* recouvert de son étoffe d'écorce d'arbre, et ficelé ($\frac{1}{4}$). c) Lamelle d'ivoire (gr. naturelle). d) *Inzuzi ya ibúma* (id). e) *Umusámba* (gr. nat.) f) *Kánantuku* (gr. nat.). g) *Inzuzi z' ibítare* (gr. nat.).

A toute heure du jour et de la nuit, chez lui, ou à domicile, le *muñán-zuzi* est disposé à donner ses consultations.

Dans l'intérieur du *lugo* le client étale une natte quelconque. La cérémonie a lieu souvent en plein air, mais quelquefois, spécialement si celui pour lequel on consulte est impotent, cloué sur le lit, ou étendu dans l'intérieur de la hutte, *ku kirámbi*, la consultation peut avoir lieu à l'entrée de la hutte, *ku mulángo*.

Le devin (*urágura*) et le client (*uráguza*) s'accroupissent sur la même natte, à peu près l'un en face de l'autre. Celui-là dépose ses instruments, et après avoir examiné la quantité et la qualité des *ingemo*, commence l'opération. Il prend de la main gauche l'*imbéhe* (en 2), et l'appuie sur le genou gauche; l'autre extrémité (1) repose sur la natte. Puis nettoyant chaque *inzuzi* l'un après l'autre (s'ils se trouvaient encore humides de la salive du client précédent, les résultats seraient sujets à caution) il les réunit tous, finalement, dans sa main droite. Ainsi en position, il s'offre la primeur en consultant les sorts pour lui-même.

«*Ngír ubuhóro, N. wa N.¹ símpfa, símpfúša², sínzira³*
 «J'ai la paix, N. fils de N. je ne meurs pas, je ne perds pas, je ne suis pas mal
nône, sínzira rubānda rutwāra amátšumu na imihéto, símpfúša
 aujourd'hui, je ne suis pas mal avec le peuple qui porte des lances et des arcs, je ne perds pas
umugóre⁴, símpfúša umwāna.»
 ma femme, je ne perds pas mon enfant.»

Et pendant qu'il débite cette phrase, il disperse d'un coup sec, et recueille, puis disperse à plusieurs reprises les *nzuzi* sur l'*imbéhe*. Comme le sort est toujours en fait favorable au *múpfumu* dans cette occurrence; sans insister davantage, il passe les *nzuzi* au client, qui, les recevant de la main droite, y dépose directement un peu de salive et les rend au devin en disant:

«*Ngír ubuhóro, N. wa N.⁵ símpfa, símpfúša, sínzira*
 «J'ai la paix, N. fils de N. je ne meurs pas, je ne perds pas, je ne suis pas mal
nône», etc., ut supra.
 aujourd'hui», etc.

Le sorcier disperse brusquement les *nzuzi* sur l'*imbéhe* en les interrogeant:

«*Agír ubuhóro, N. wa N.⁶ utápfa, utapfúša, ntázira*
 «Il a la paix, N. fils de N. il ne meurt pas, il ne perd pas, il n'est pas mal
nône, ntákubitwa na inkúba, ntiyónwa n'Inzovu», etc.
 aujourd'hui, il n'est pas frappé de la foudre, il n'est pas mangé par l'éléphant», etc.

Puis il énumère tous les malheurs qui peuvent fondre sur un *muñar-wānda* en relevant plusieurs fois minutieusement la position relative des *nzuzi* sur l'*imbéhe* ou en dehors. Et triomphant:

«*Óya, ntaséha⁷, ntasāmbura⁷, aratšáliho⁸, aratšáziha⁹ impá-*
 «Non, il ne détruit pas, il ne découvre pas, il est encore là, il leur donne encore le

¹ Nom du devin et de son père; il dit cela en crachant sur les *nzuzi*.

² Perdre par la mort, on voit les affinités de ce mot avec *gúpfa* mourir. Perdre un objet en le détruisant se dit aussi *gupfúša*, v. g. *yapfúšize amásuka y' ubússa*, il a perdu ses pioches inutilement. Perdre un objet sans qu'il se détruise se dit *gúta*; se perdre, se dit *gutá-kara*; *igítabo kxānye kiratákaye*, mon livre est perdu. Se perdre, se tromper de route se dit *kuyóba*.

³ Cette divination à laquelle je vais me livrer ne sera pour moi d'aucun inconvénient.

⁴ On dit plus ordinairement — et ce mot est le spécifique — *gupfákara*, perdre son conjoint. *Umupfákazi* une veuve, *uragapfákara*, puisses tu devenir veuve ou veuf! Insulte des mieux senties.

⁵ Nom du client et celui de son père.

⁶ *Kuséha*, détruire une hutte. *Ndaguséhera*, je te détruis (ta hutte) dit souvent le chef à son homme rebelle; et quelque temps après, la maison tombe sous les coups des serpes.

⁷ *Gusāmbura*, enlever l'herbe, les branchages, les joncs qui servent de toiture aux huttes. *Gusakāra*, est le contraire de *gusāmbura*. *Gusakār inzu*, couvrir une hutte; *gusakáz' ubgátsi* couvrir d'herbe.

⁸ *Tša* est la particule qui désigne la persévérance. *Ki* (au négatif dans une phrase principale) indique la cessation; *ntakliho*, il n'est plus. *Ki* dans une phrase incidente, indique, comme *tša*, la persévérance dans l'action ou dans l'être. *Nasānze akiliho*, j'ai trouvé qu'il est encore là. *Nasānze agtkora*, je l'ai trouvé travaillant encore.

⁹ Leur: les *nzuzi*.

galike, ntápfa, arak̄xitwa izina le, se na nina bamwise¹,
 debout, il ne meurt pas, il s'appelle encore du nom sien, (que) son père et sa mère l'ont nommé,
ntáya Ibulémba² kwa mézi ya Rukúngu³ Ibusakáza-taka⁴, azabár um-
 il ne va pas au Bulemba chez mézi ya Rukungu au Busakaza-taka, il enfantera un
wán' atarábára, azaróńgora umugóre atararóńgora,
 enfant qu'il n'a pas encore enfanté, il épousera une femme qu'il n'a pas encore épousée,
azatúnga ínka ataratúnga⁵, ntázira, íngoma ya Mustnga na
 il recevra une vache qu'il n'a pas encore reçue, il n'est pas mal, le tambour de Mustnga et
Niráyuhi⁶, azála kúli áya masáka batéruye, iki gistnde⁷, azála in-
Nirayuhi, il mangera de ce sorgho qu'ils ont levé, ces mottes, il mangera la
kúmbi⁸, na ínkondórwa⁹. Hámura, ntá k̄xo úba⁹.
 farine, et le sorgho égrené. Sois tranquille, il n'est rien que tu deviennes.

Ce qui précède appartient à la phase que j'ai nommée plus haut l'*impágalike*.

Dans le cas ci-dessus, la réponse des *nzuzi* ayant été favorable sur toute la ligne, la séance est close sans rien de plus. Le client n'a rien à craindre d'ici longtemps, ni pour soi, ni pour sa famille ni pour ses biens.

Mais on conçoit que les *nzuzi* se prononcent dans un sens fâcheux. «Pour le moment le client pourrait se tenir en paix. Son bonheur toutefois sera bien éphémère, les *bázimu* sont prêts à entrer en campagne, que dis je? ils ont déjà frappé¹⁰.»

C'est la deuxième partie *gutšúlika*. Le devin après avoir donc éparpillé les *nzuzi* sur l'*imbéhe* se déclare franchement en ces termes.

¹ Un *múzimu* n'a plus de nom à proprement parler; donc conserver le nom qu'on a reçu, huit jours après la naissance, de son père et de sa mère, c'est signe qu'on est encore de ce monde.

² *Bulémba*, province du Ruanda, un peu au nord du Marangara. On fait ici un jeu de mot: *Kulémba*, être à l'agonie, il ne va pas dans le terrain de l'agonie, il n'est pas près de mourir.

³ *Mézi*, clair de lune; il ne va pas voir l'obscurité du tombeau. Dans l'intérieur de la terre (*Rukúngu*) la lune ne pénètre pas.

⁴ M. à m. qui couvre une hutte avec de la terre, allusion aux enterrements: on met le mort dans une hutte couverte de terre. N. n'est pas près de mourir.

⁵ Il aura un enfant, une femme, une vache, tels qu'il n'en a pas encore eu.

⁶ Il sera heureux dans ses relations avec le roi et la mère sous le règne de *Mustnga* et de sa mère. On accole presque toujours le nom du roi et de la reine mère. Quant aux femmes du roi on n'en parle pas, même pas de la préférée qui est actuellement *Nirakábuga*. Celle qui a donné le jour au futur roi sera seule connue des générations suivantes.

⁷ Il verra le *masáka* mûrir: il achèvera l'année dans laquelle on a préparé la culture de *masáka*, pour lequel on a cultivé. *Gutérur igistnde*.

⁸ A proprement parler, *masáka* en épis que les femmes écrasent avec les pieds sur un *ntara*. Le *masáka*, mis dans des *blgega* est souvent attaqué par les rats; les grains plus ou moins endommagés, tombent au fond de la *Klgega*, c'est là précisément ce qu'on nomme *ínkondórwa*. N. mangera tout le sorgho qu'il a recolté.

⁹ *Ntá k̄xo úba*, tu n'as rien à craindre: «tu ne deviens rien.» Réponse que font, en particulier, les chrétiens à leurs amis qui ont peur de fréquenter le missionnaire: «*Háli ik̄xo nabáye*.» «Est-ce qu'il y a quelque chose que je sois devenu?»

¹⁰ Ici le passé peut avoir aussi bien le sens d'un futur prochain: «tu es tellement près de recevoir le coup, que tu peux déjà le considérer comme porté.»

Utéwe n'Umúzimu.

Tu as été frappé par un *múzimu*.

Alors commencent, de part et d'autre, les recherches qui ont pour objectif, de faire découvrir l'esprit auteur du mal. Présenter le nom des esprits qu'il suppose en cause, c'est la tâche du client, *kušóra abázimu*.

Crachant sur les *nzuzi*, il les transmet au *múpumu* en disant:

«*Úyu múzimu ni kanáka.*»

«Cet esprit est un tel.»

Le sorcier dispersant, puis ramassant le *nzuzi*:

«*Stwe, úmpe úndi.*»

«Ce n'est lui, donne un autre (indique un autre nom).»

Le client: «*Énda¹ úyu múzimu N. nt we untéra nt we untekúza.*»

«Prends cet esprit un tel c'est lui qui me frappe c'est lui qui veut me tuer.»

Le devin: «*Nt we.*»

«C'est lui.»

C'est ici le lieu d'intercaler une parenthèse. Dans certains cas il est difficile de *kurágura*, mais parfois aussi il est difficile de *kuráguza*, en d'autres termes, tous les *Bañaruánda* ne sont pas capables de consulter le devin, aussi entend-on souvent cette objection:

«*Nóne se, uragira ngo nzi kuráguza?*»

«Alors donc tu crois que je sais consulter?»

En effet, il faut être au courant de toutes les classes de *bázimu* en général, connaître en particulier tous les *bázimu* de la famille, et parfois même les *bázimu* des autres clans.

Pour donner une petite idée de l'embarras où peut être le client, voici une liste dans laquelle il doit faire une sélection judicieuse.

Nirigitšúmbi múzimu, maître du logis.

Igisónga ḳxa Nirigitšúmbi, le représentant autorisé du *múzimu* maître de la maison.

Abakurámberé, les ancêtres.

Ikigirázina múzimu, d'un enfant mort avant le huitième jour.

Umúzimu wagúye ḳu nzira, un esprit qui est mort en voyage.

Umúzimu wagúye ku gási, un esprit qui est mort sur un endroit pierreux, désert.

Umúzimu w' Umukóbga upfáne inda y' indáro, un esprit de jeune fille morte, portant dans son sein un enfant illégitime. De plus, chaque catégorie, sauf les deux premières, admet encore des subdivisions.

Il arrive souvent aussi que les *bázimu* soient plusieurs ensemble, d'où difficulté nouvelle de les accoupler, en excluant ceux qui ne sont pour rien dans l'affaire.

Egalement, les *bázimu* sont fréquemment accompagnés d'*imándwa*, maîtres ou mineurs, isolés, ou groupés. D'où nécessité de connaître leurs noms,

¹ Prends les *nzuzi*, de nouveau humectées. Essaie un autre nom.

les relations qui existaient entre eux et les esprits des défunts qu'on a lieu de soupçonner.

Toutefois quelles que soient les complications, il est rare que le *muñanzuzi* se déclare incapable, tout au plus, peut-il conseiller de doubler la lumière, en ajoutant à la consultation par l'*imbéhe*, quelque autre des moyens de divination en honneur¹.

Supposons maintenant que le devin et son client ont réussi à découvrir le ou les esprits, ou les *imándwa* auxquels on doit s'en prendre; on voit apparaître alors la troisième phase: *umwúnamuko*, *kwúnamuka*.

Quel remède apporter aux malheurs dont on connaît les auteurs? La discussion s'engage.

Le devin: «*Úye² uméhe léro yúko waratéwe³ na kanáka, na kanáka.*»

«Va connais donc que tu as été frappé par un tel, et un tel.»

Le client: «*Abángába barantšá⁴, ntibágira intšnzi⁵, ntibagórorwa⁶!*»

«Ceux-ci me tuent, ils n'ont pas de victoire, ils ne s'apaisent pas!»

Le devin: «*Hámura, ntibakwítšá, urabatsindiša Bínego ba*

so⁷ mu Gítšámbi. Bínego ikáya gutsinda umúgabo⁸ wagúye ku
ton père dans le Gítšámbi. Bínego ira vaincre l'homme qui est tombé sur le-
gási, ikamwémerera úrúgo rwá ingénda abántu⁹.»
terrain inculte, il lui promettra une enceinte où vont les hommes.»

¹ Je donne ici l'idéal d'une consultation, mais en pratique on ne saurait croire, combien d'insultes, d'exclamations, d'interjections interviennent:

«Allons, un tel, n'est ce pas toi qui frappes? Que t'ont donc fait tes enfants pour que tu troubles leur paix?» etc.

«Un tel, c'est lui, ah! le malheureux, ah! le chien, qu'il soit tué une seconde fois. Qu'il s'en aille seul, au loin, qu'il périsse de la toux, des maladies de poitrine, des *mávánza* (pullex penetrans)» etc.

² *Kúya*, joue ici le rôle d'auxiliaire qu'il a du reste assez fréquemment: «Saches donc bien, pertinemment.»

Ce verbe peut aussi signifier l'habitude: *yáyaga áza iwátšú*, il venait souvent chez nous, m. à. m. il allait il vient chez nous.

³ Ou bien: «Que ton enfant, ta femme ont été frappés», suivant la personne au sujet de laquelle on consulte.

⁴ Vont certainement me tuer, je les connais!

⁵ Rien ne pourra en venir à bout, les vaincre *gutsinda*.

⁶ Passif: ils ne consentiront pas à être apaisés par nous, le neutre est *kugóroroka*.

⁷ Tu devras honorer par le *kubándwa*, *Bínego* que ton père avait en affection. La plupart du temps, pour ne pas dire toujours, le *kubándwa* en pratique est uni au *guterekéra*. Pour apaiser les esprits (*guterekéra*) on honore un *imándwa* (*kubándwa*), pour lequel les défunts nourrissaient un culte spécial.

⁸ *Bínego* aura le rôle de médiateur. Charmé lui même des honneurs qu'on lui rend, il ne dédaignera pas de s'interposer.

⁹ Ainsi que je l'ai dit dans un article sur les *Imándwa*, tous les *maráro* ne reçoivent pas les mêmes proportions. Il y a des huttes, pour les esprits, vraiment insignifiants à tel point que, chez un païen dont les enfants menaçaient d'être atteints par la variole, j'ai pu compter sur une distance de six mètres au plus, 37 huttes encore debout (plusieurs avaient déjà été arrachées). D'autres ont les mêmes dimensions que les huttes habitées, c'est de celles-ci qu'on parle dans le texte. Le sens caché c'est qu'on apaisera cet esprit en lui cherchant une femme.

On comprend aisément que la formule ci-dessus varie à l'infini suivant les cas. En effet chaque *Imándwa* et chaque *múzimu* manifeste des exigences particulières et parfois très minutieuses. Pour ce qui concerne les cadeaux à offrir aux *Imándwa* je renvoie à mon article paru dans l'«Anthropos» en 1912—1913: Le culte des *Imándwa* au *Ruándá*.

Voici brièvement les principaux moyens de «faire rire les *bázimu*», et l'endroit approprié à chacun des sacrifices.

Les *bázimu* des anciens rois ont tous et chacun une hutte bâtie à *Nánza*, hutte qui prend le nom de son hôte. On dit p. e.: «Je vais chez *Lwábugiri*¹, *Gahíndiro*², *Niramávugo*³, etc.» Ces esprits se contentent d'une vache offerte en leur honneur mais ne sauraient agréer moins. D'une façon générale les *bázimu* des femmes n'acceptent pas de viande de chèvre, puisqu'elles n'en goûtaient pas de leur vivant⁴.

Nirigitsúmbi dans l'intérieur de la hutte, dans le *kirámbi*, ou même, d'après certains, au plafond, reçoit du *nzoga*, des haricots, de la viande de chèvre, de la bouillie épaisse.

Son *Kisónga*, dont la hutte est établie dans l'intérieur du *lúgo*, mais qui demeure ordinairement dans la hutte devant le foyer avec les autres *bakurám-bere*, reçoit, ainsi qu'eux, les mêmes présents que *Nirigitsúmbi*. Les *bázimu* des enfants qui résident ordinairement sur le lit de leur mère (bien qu'on leur construise des *maráro* dans l'enceinte elle même) reçoivent du lait dans de petits vases de bois. Mais rien n'empêche de présenter aux *múzimu* d'un enfant des mets solides, car on suppose que depuis sa mort à la vie de ce monde il a grandi.

Arákuze, nóne arahwáñe na ábo bavúkiye límwe.

Il a grandi maintenant, il est égal avec ceux qui sont nés en même temps que lui.

Le *múzimu* d'une mère de famille demande une cruche à puiser de l'eau, de *butéga* (anneaux en herbe fine que les femmes et les filles portent aux jambes, de la cheville jusqu'au genou, ce qui n'est pas fait pour rendre leur démarche légère et gracieuse), une natte, elle réclame que son mari vienne poser une natte dans la hutte qu'on lui a construite, qu'on fasse du feu, un peu de cuisine, qu'on lui amène les enfants qu'elle a laissés, et qu'ils dorment de temps à autre dans ce *ndáro* à côté de leur père. Le lendemain, au reveil, ces hôtes prendront congé de la défunte en disant: «*Twarakuráriye*, nous t'avons tenu compagnie durant cette nuit.»

Le mari attaqué par un esprit, est donc autorisé, et par la passion, et par le désir d'avoir de nombreux enfants, et par la religion, à vivre dans la polygamie. La femme qui doit être épousée «pour l'esprit», ne sera pas, on le conçoit, réduite au rôle de titulaire.

¹ Père du roi actuel.

² Grand père du roi actuel.

³ Femme de *Rwógera* père de *Gahíndiro*.

⁴ Au moins dans le *Marángara*, les femmes ne goûtent pas à la viande de chèvre en public. Lorsque les femmes sont seules, elles ne se font pas scrupule de toucher au plat préparé pour le mari. Sans entrer dans des détails que ne réclame pas mon sujet, je dis simplement que les mets ne sont pas les mêmes pour toutes les familles, pour chaque condition, chaque sexe, chaque circonstance.

D'ordinaire on est très fidèle à observer ces lois traditionnelles, à cause de la sanction toujours terrible qu'on dit être attachée à leur violation.

Le *múzimu* d'un homme père de famille demande un service analogue à celui qu'on vient de lire. Sa femme viendra dans sa hutte, apportera une pioche, un arc, des flèches, une lance, des objets chéris, procurera artificiellement la maturation des bananes à *nzoga*, en creusant, pour les recevoir, un trou (*urwtna*) au milieu de la hutte. La femme passera une nuit dans la maison de son mari et à l'aurore elle le consolera en lui disant: «Quand tes garçons seront grands, ils prendront tous une femme en ton honneur; ce sera ta femme.»

Aux *bázimu* des jeunes gens on promet également une femme. A proximité de tous les *ngo*, de *batútsi* considérés, on voit des huttes de dimension ordinaires, construites pour les esprits. Des jeunes filles viennent y consumer leur existence oisive et n'en sortent guère qu'au moment de leur mariage, laissant à d'autres élues leurs charitables fonctions.

Aux *bázimu* des jeunes filles on promet un mari; on leur apporte dans leur hutte des *butéga*, un *mpúzu* pour qu'elles s'en revêtent, ou encore un *mukáne*. On arrange le devant de la hutte avec des herbes fines (*ishnge*) qui servent comme de tapis; on apporte aussi des nattes. Un jeune homme ou celui qui est malade vient dans la maison de la jeune fille et lui dit: «*Ndagutiza ikirago ngo ubóne kuláma*, je te prête une natte pour que tu aies de quoi, t'étendre.» Le lendemain, comme on suppose que l'esprit est satisfait du sommeil tranquille qu'on lui a procuré, on va retirer la natte en disant: «*Ngiye guttrá ikirago kwa N. N.*, je vais emprunter une natte chez N.» (nom de la jeune fille). On la reprend pour ne plus la rendre, ou bien, si le cœur du client affligé est plus compatissant, il consent à laisser dans la demeure de l'esprit quelques morceaux de nattes absolument hors d'usage!

Aux *bázimu* des vieilles femmes on aime à promettre une vache en sacrifice; on se présente devant le *ndáro* (hutte bâtie aux esprits) et là on frappe avec le doigt ou une pierre sur une pioche, en disant à l'esprit qu'on veut apaiser: «Ecoute la voix de la pioche qu'on porte chez les bergers; sous peu la vache viendra.» Ou bien on amène le petit enfant de la défunte devant la maison à elle consacrée, et sans s'adresser à la vieille, cependant «de manière qu'elle entende» on dit au bambin, mis dans le secret: «Prends cette belle pioche neuve et va acheter une vache, pour grand' mère.» — L'enfant fait quelques pas: «C'est conclu, dit-il la vache ne tardera pas!» Ou bien il va cacher la pioche dans un buisson et la retire quelques minutes après¹.

¹ Que d'enfantillage dans ces sacrifices! on craint les *bázimu*, on veut les apaiser, mais en les trompant le plus possible. Autre exemple. Supposons qu'aujourd'hui un *muharuñda* offre une chèvre à un esprit courroucé. Si demain il soupçonne qu'un autre *múzimu* est sur le point d'intervenir, notre homme prend la peau de la victime, et encore fraîche il la porte dans la hutte du nouvel attaquant. «Regarde, voici une chèvre entière que j'ai dépecée pour toi.» Ou bien, avec les mêmes protestations de dévouement, il exhibe le crâne de la bête tuée la veille. Lorsqu'on égorge une vache *ku gási* (en dehors des habitations), on a ordre de ne pas manger de cette victime, offerte sans aucun retour égoïste: «Tout est à toi», dit-on à l'esprit qu'on apaise. On laisse donc là, *intórezo* (hâche) et couteaux, et l'on s'en va. Mais on a déjà passé un marché avec un homme des environs: «Pendant la nuit, alors que les *bázimu* sont moins vigilants, tu iras prendre la viande de la vache immolée, la peau, etc., tu mangeras,

Les *bázimu* des jeunes filles qui sont mortes, ayant dans le sein un enfant illégitime reçoivent une chèvre à laquelle personne ne touche.

Les *bázimu* des jeunes filles (qui résident dans la hutte¹ *mû mbere*) agrément les mêmes présents que *Nirikitsûmbi*.

Les *bázimu* de la famille de la femme qui se cachent dans l'herbe du *ruhâmo*, à l'intérieur de la hutte, reçoivent les mêmes offrandes que *Nirikitsûmbi*, avec les exceptions que comportent leurs conditions spéciales.

De même pour les *bázimu imihari*, dont les huttes sont construites dans le *muhâruro* (cour d'entrée) ou plus loin encore dans la direction des demeures qu'ils habitaient autrefois. De même, pour les pauvres de la famille qui résident au *mûkubo*. De même, pour les *bázimu* de ceux qui sont morts vêtus d'habits rapiécés; ces esprits ont leur demeure éloignée de l'enceinte, à la plus grande distance possible, c. à d. à la limite de la propriété.

Lors donc que le devin a spécifié l'objet du sacrifice qui sera offert à l'esprit auteur du mal, le client prenant les *nzuzi* les humecte de salive et les rend au devin en répétant mot pour mot, ses paroles, p. e. dans le cas présent:

«*Ndagênda, ñkatsîndîša Bînego ãa dâta mu Gitsûmbi.*

«Je pars, je les fais vaincre (par) *Bînego* de mon père dans le *Gitsûmbi*.

Bînego ikâya gutsînda, umûgabo wagûye ku gâsi», etc.

Bînego ira vaincre, l'homme qui est tombé sur le terrain pierreux», etc.

Le sorcier dispersant les *nzuzi*:

«*Zirûmwa nêza², zirûmwa ñk' abântu, ziraragur Imusâmbir³.*

«Elles écoutent bien, elles entendent comme des hommes, elles divinent à Musambira

umusâmbi wagûye kû nzu⁴.»

la grue huppée qui est tombé sur la maison.»

ou vendras ce que tu voudras, mais ensuite, en cachette, pour que les esprits ne le sachent pas, tu nous rendras l'équivalent de ce que nous t'avons autorisé à prendre!»

D'autres supposent que les *bázimu* entendent mais ne voient que les objets très rapprochés. Au moment où la fiancée quitte la maison paternelle pour se rendre chez son futur, on ne la fait pas passer par la porte ordinaire de l'enceinte, mais on lui fait un passage à travers les arbres et les roseaux qui entourent le *lûgo*, de manière que les esprits qui guettent ordinairement les mortels entre les piliers de l'entrée, ne la suivent et ne la maltraitent.

¹ Remarquez ici l'obscurité impénétrable, même pour les nègres, de certaines de leurs croyances pratiques. D'après eux les *bázimu* initiés au *kubândwa* vont chez *L'angômbe* au *Muhârûza*, les profanes chez *Nîragôngo*. Par ailleurs on les suppose dans la hutte ou dans les environs. A quelques-uns de ceux qui vivent dans la hutte on construit des *marâro* en dehors. Peut être, mais ce n'est là qu'une interprétation purement personnelle, a-t-on cru à un moment donné que les *bázimu* n'allaient dans leur séjour définitif qu'après avoir passé un certain temps sur la terre. Cette explication est fondée sur ce fait qu'on n'apaise jamais le trisaïeul et rarement le bisaïeul, qu'on ne leur construit pas de hutte, on s'arrête aux grands-parents. Les interrogations que j'ai pu faire dans ce sens n'ont produit aucune lumière.

² «Les *nzuzi* écoutent bien, et répondent bien. Elles écoutent nos interrogations, et autant que je puis en juger, par ma science infuse, elles répondent juste. Elles sont dociles comme des hommes.» Le rôle du devin est donc surtout d'interpréter, par le moyen de ses connaissances, la disposition relative des *nzuzi*.

³ Village où avait bâti autrefois Kabâle, oncle de *Musînga*. Ce sont des *nzuzi* qui seraient capables de deviner même pour les grands *Batûtsi*, et qui rapporteraient à leur maîtres de gros bénéfices.

⁴ Remarquez l'assonance entre *Musâmbira* et *Musâmbi*. Quand une grue huppée (*Ba-*

La troisième partie est achevée, reste la dernière *kúзира* — *urwánzire*. Le client se demande si cette façon d'apaiser l'esprit qui l'a frappé ne sera pas pour lui une nouvelle source de calamités.

Le client humectant les *nzuzi* de salive:

«*Nterekéra ntyo, némeye¹ úrwo rúgo, simbúzire², nahá-*

«(Si) je sacrifie ainsi, j'ai consenti ce lugo, je ne suis pas mal avec lui, je me *gurukahe nq umugánda³ nq úwo muvúgo, sinzire izo náma⁴ za* suis levé avec une branche et cette promesse, je ne suis pas mal avec ces viandes de la *tika, ngúje gúha wa umukóbga⁵, nterekéra ntyo, nkabúzira².*»
vache, je suis allé donner à cette la fille, (si) je sacrifie ainsi, je suis mal avec lui.»

Le devin: «*Húmura, ntubúzira².*»

«Sois tranquille, tu n'est pas mal avec lui.»

Le client: «*Nkázira umúzimu, ndaháye imbuto nq umúliro⁶,*

«Je suis mal avec un esprit, je ne lui ai pas donné la graine et le feu,

akantíša, akúmviriza⁷.»

il me tue, il écoute aux portes.»

Le devin: «*Ntá we.*»

«Il n'y a pas lui (il n'y en a pas).»

Le client: «*Nya guterekéra nkázira amágurú yánye⁸.*»

«Je vais sacrifier je suis mal avec les jambes miennes.»

Le devin: «*Húmura, ntubúzira⁹.*»

«Sois tranquille, tu n'es pas mal avec lui.»

Le client: «*Nterekéra ntyo, nkázira umurózi¹⁰ akánsamira,*

«Je sacrifie ainsi, je suis mal avec le jeteur de sorts il me tue,

learica panonica), s'abat sur une hutte, on est victime d'un malheur dont on ne connaîtra l'auteur que par le moyen du *muháhi*. «Ces *nzuzi* valent un *muháhi*.»

¹ *Némeye* a ici les sens de: ayant consenti à donner le lugo demandé par le *múzimu*, etc.

² *Bu*: se rapporte à *buterekére*, manière de sacrifier.

³ *Umugánda*, branches qu'on fiche en terre et qui, réunies par leur sommet, constituent la carcasse d'une hutte indigène: «Si je me mets à exécuter ma promesse en bâtissant la maison.»

⁴ On emploie plus fréquemment ce mot au pluriel qu'au singulier.

⁵ Cette fille dont on a déjà parlé.

⁶ Auquel je n'ai pas donné, etc. — Lorsqu'on entend dans la hutte un rat nommé *umušúšwe* qui se promène sur les *mbáliro* (tresses horizontales qui réunissent les *migánda*), on se croit visité par un esprit malfaisant; pour l'apaiser on lui jette de la cendre (*ivu*) chaude (*umúliro*) et des grains (*imbuto*) d'éleusine en lui disant: «Comme la cendre se disperse au vent, ainsi puisses-tu disparaître rapidement et définitivement.» C'est de ce *múzimu* qui est apaisé par la cendre et les grains que le client a peur.

⁷ Le *múzimu* viendra écouter et voir dans le *lugo*, où l'on fera le sacrifice et constatant qu'on ne pense pas à lui, il se vengera.

⁸ Le seul fait d'avoir marché quelques pas peut m'attirer des désagréments, si ces pas sont en dehors de l'ordre voulu par les esprits.

⁹ *Ubutelekéra*: cette façon de sacrifier.

¹⁰ La façon d'opérer des sorciers est multiple: ils agissent soit à distance, soit à proximité au moyen de pierres, de sable, d'herbes, liquides, etc. Etre accusé d'avoir jeté du *burózi* est une cause de condamnation à mort.

ñkázira umužúra¹ azantwára ibintu bánye bóse akabimara², ñkazira
 je suis mal avec le voleur il m'emportera les choses miennes toutes il les finit, je suis mal
umũntu, akazangénderera³ na inžoro, akántegara mũ nzira⁴,
 avec un homme, il viendra avec moi en nuit, il me tendra les embûches sur la route,
akanĩtša.»
 il me tue.»

Le devin: «*Hámura ni abána bi ĩmbga⁵, ntibagušóbora.»*
 «Sois tranquille ce sont des enfants de chiens, ils ne te pourront (vaincre).»

Le client: «*Ñkázira ihũluru⁶, ñkágwa mu ntámbara.»*
 «Je suis mal avec les cris, je tombe dans la bataille.»

Le devin: «*Ntá ló⁷.»*
 «Il n'y en a pas (de cris de guerre).»

Le client: «*Ubuhóro, ntelekéra ntyo, simbúzire⁸.»*
 «La paix, je sacrifie ainsi, je ne suis pas mal avec elle.»

Le devin: «*Génda ntelekére⁹.»*
 «Pars fais les sacrifices.»

La scène à laquelle nous venons d'assister comprend tous les éléments qui en font une divination idéalement complète. Toutefois ces parties peuvent exister séparément, surtout la dernière qui est usitée lorsque l'on doit prendre une décision importante. Au moment des fiançailles par exemple, le père de la future demande au devin, si le mariage qu'on propose n'aura pas de suites fâcheuses. «Si j'accorde mon enfant à tel ou tel qui la demande:

ñkázira amasúka yanzániye¹⁰, ñkázira umwĩšwa¹¹, ñkázira
 je suis mal avec les pioches qu'il m'a apportées, je suis mal avec le *mwtšwa*, je suis mal avec
N. na N.», etc.
N. et N.», etc.

De même avant un voyage: «Si je prends telle direction, telle compagnie, etc. (*ñkázira N. na N.*) je serai mal avec *N. et N.*», etc.

¹ Voleur de nuit: le mot *Gisámbo*, voleur, n'ajoute pas la particularité de circonstance de temps.

² Il n'en laisse aucune.

³ Fréquent.

⁴ Soit en mettant sur les carrefours des paquets d'herbes malfaisantes (quiconque les piétine est sûr de la mort), soit en se cachant lui même derrière des touffes de roseaux, dans les buissons, etc.

⁵ Insulte des plus usitées quand on veut marquer un profond mépris.

⁶ Cris dans la mêlée. Les cris pour déclarer, annoncer la guerre se disent *indũru*, les cris de victoire *impũndu*.

⁷ S' rapporte à *ihũluru*.

⁸ Se rapporte à *buhóro*, *bu*.

⁹ Fais les sacrifices ainsi que je l'ai dit.

¹⁰ Les pioches qui constituent la dot à offrir aux parents de la fiancée. On présente aussi des chèvres, moutons, vaches.

¹¹ Tige d'herbe variée qu'on jette sur la fiancée le jour du mariage. On a de cette plante une peur superstitieuse si forte que quand une jeune fille a été contre son gré épousée, c. à. d. lorsqu'on lui a jeté le *mwtšwa*, ses parents permettent au ravisseur de la garder chez lui pendant un jour pour *kũmara umwĩšwa*, finir le *mwtšwa*.

Un chrétien, fils de devin, et parfaitement au courant des rits à observer, m'a donné récemment une séance de divination, de *rwânzire*. Nous envoyons des hommes couper des arbres à un lieu de Kabgâyi, et l'un de ceux qui étaient désignés pour ce travail vint consulter, en ma présence, le devin improvisé.

Il est impossible pour un Européen de se faire une idée de toutes les préoccupations qui entrent dans la tête d'un nègre. Voici quelques unes des questions que fit, au devin — chrétien, son ami également chrétien.

«Si je vais couper les arbres dont les pères m'ont parlé,

je suis mal avec le lugo que je quitte, ma femme, mes enfants, mes amis, tous les objets que je possède dans ma hutte, avec le chemin que je suis, avec les marais, les pierres, avec mes jambes, avec ceux que je rencontre, avec ceux qui me dépassent, avec ceux qui viennent de droite, avec ceux qui viennent de gauche, avec les habitants des enceintes près des quelles je passerai,

je suis mal avec le chef qui possède les arbres, avec sa femme, ses enfants, ses sujets, ses clients, ses alliés, ses amis, avec le chef qui a planté les arbres, avec celui que s'en est occupé, avec les gens qui en ont déjà brûlé les branches,

je suis mal avec la hache, avec le fer de la hache, avec le manche de la hache, avec le fil de la hache, avec la pierre à aiguiser la hache,

je suis mal avec le tronc, avec les branches, avec la tête, avec les racines des arbres,

je suis mal avec les gens qui m'aideront à abattre les arbres, à les couper en morceaux, à les transporter à Kabgayi,

je suis mal avec les pères qui m'emploient, avec les P. P. N. puis N. puis N.»

Bref, la comédie sur ce seul point, dura près de 20 minutes.

Le sorcier ramasse alors les *nzuzi*, les rentre dans l'*impûnga*, et prenant les *îngemu*, il part laissant la famille de son client tout à la joie.

* * *

A quels signes le devin connaît-il que les *nzuzi zéze* (sont favorables), ou bien qu'elles sont défavorables (*zirabuye*)? C'est ce qu'il reste à dire.

Si le devin ne peut lâcher les *nzuzi*, les sorts sont noirs.

Si les *nzuzi* sont l'une sur l'autre, elles sont noires: «*ziraséguye, zirar-wâza umûntu*, elles sont en forme d'oreiller convenable pour un malade.»

Si elles s'éparpillent bien en ligne sur l'*imbéhe*, les sorts sont favorables. Cependant si, entre les *nzuzi*, il y a deux ou trois intervalles trop considérables, quatre ou cinq centimètres, les sorts sont fâcheux.

Si elle sortent du *imbéhe*, toujours en ligne, les sorts sont favorables, de plus elles annoncent assez souvent l'arrivée de voyageurs dans la journée.

Pendant l'opération personne ne peut enjamber l'*imbéhe*, ce serait «tuer les-*nzuzi*» (*kulênga urwâhé*).

Personne ne touche aux *nzuzi* tombées sur la natte en dehors de l'*imbéhe*. Ce privilège (*kugishúra urúyuzi*¹) est réservé au client seul et au devin.

Si le *kánantuku* est égaré dans les nattes qui servent de tapis à l'entrée de la hutte où a lieu la séance de divination, le *múpfumu* prend en main un brin d'herbe quelconque qui l'aidera à découvrir l'objet perdu.

B. Kuráguza urugĩmbu, la divination par la graisse d'un animal et des fleurs sèches.

C'est là un des modes de divination le plus universellement employé, et à la différence des autres, il n'est pas la propriété des *bápfumu*. Dans les circonstances vulgaires, maladies bénignes, infortunes quelconques, tous les hommes qui jouissent de tant soi peu d'expérience en la matière, consultent eux mêmes les sorts au moyen du *rugĩmbu*, ce n'est que dans des difficultés extrêmes, dans des affaires inextricables ou à conséquences capitales p. e., l'initiation au *kubándwa*, que l'on recourt aux lumières du devin qui sait *Kuráguza urugĩmbu*. — De plus on retire de cette opération une amulette efficace, ce qui fait que ce mode de divination fait une concurrence presque victorieuse à l'*imbéhe*.

Je donne d'abord les préparatifs obligés.

Les choses absolument nécessaires sont:

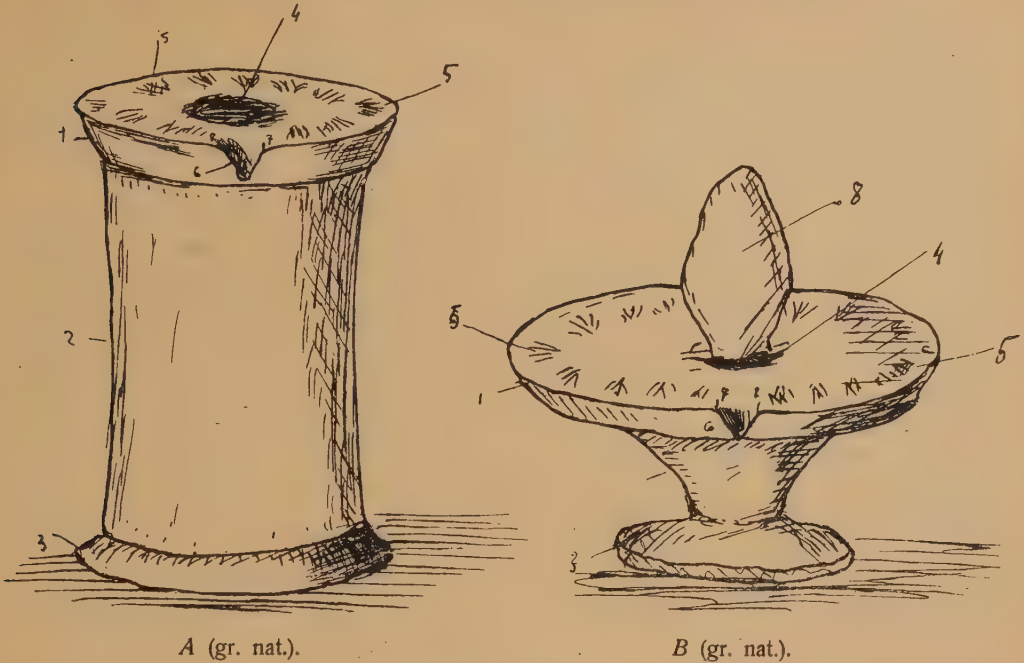
a) De la graisse de l'intérieur d'une vache, d'une chèvre, ou d'un mouton qu'on a dépecés pour s'en nourrir, ou pour offrir aux *bázimu* (le mouton n'est pas offert en sacrifice), on recherche de préférence la graisse d'un taureau, ou d'un bélier dont on a consulté les entrailles par la divination et qui ont fourni une réponse favorable (*imána zéze*). La graisse d'un animal crevé n'est pas employée, elle ne «brancherait» pas.

b) En plus de la graisse on cherche une herbe odoriférante, très commune dans le *Ruándá*, le *ubužúri*; on en prend les fleurs, jaune-pâle, en ombrelles, on les sèche au soleil, ainsi que la graisse. Sur une pierre bien plate, ou sur un *rúšo* (pierre à moudre) renversée, on écrase graisse et *bužúri*, puis on les mélange très intimement, en quantités égales, au moyen d'un caillou rond nommé *agatóšo*. L'opération terminée on écarte les fleurs de *bužúri* non mélangées. La masse est divisée en morceaux qu'on appelle *imitávu*. D'une boule grosse comme le poing on retire de 8 à 24 *mitávu* auxquels on donne la forme allongée que représente la figure. Cette action se nomme *gukáraga imitávu*.

c) Le *Gitsũmbi* qui est un cylindre plus ou moins irrégulier d'argile commune de 7 à 8 cm de hauteur, et de 3 à 5 de diamètre. Aux deux bases du cylindre sont deux motifs d'architecture assez grossièrement travaillés, dans le genre d'échine et de talon renversés. La base inférieure se nomme *ndiba*, le cylindre, *mũ nda*, la base supérieure *umútwe*. Cette dernière porte ordinairement des dessins, *imánzi*. On voit en son milieu une cavité d'un centimètre et demi de largeur. Sur un des côtés de cette base se trouve une fente,

¹ Lorsque les pâturages sont brûlés par la sécheresse, on conduit les troupeaux dans des lieux plus favorisés, on dit alors: *ĩnka zágiše*. Quand on les ramènera chez leur propriétaire on dira: *Twagishúye ínka*. C'est le sens primitif du mot employé ici dans le texte.

l'*ilémbo*, ou cour d'entreé. Le côté opposé se nomme *ku mugóngo* (sur le dos) ou *ibihéko* (là où l'on porte les enfants à la mamelle, et nom des amulettes que portent les femmes pour concevoir et enfanter heureusement).



A (gr. nat.).

B (gr. nat.).

Kuráguza ikitšámbi (Kuráguza urugímbu).

A. Forme la plus commune. B. Forme assez rare. Il y a une forme semblable à B, mais où l'on voit deux cavités. 1. *ku mútwe*, la tête, partie supérieure. 2. *mũ nda*, milieu. 3. *mũ ndiba*, le fond. 4. *ínkono ya ikitšámbi* (cavité pour brûler les *mitávu*). 5. dessins *imánzi*. 6. *ilémbo la ikitšámbi*, cour d'entrée du *kitšámbi*. 7. *ibiktúgi la malémbo*, piliers de la porte d'entrée. 8. *umútavu* en place.

Commence maintenant l'opération de la divination.

Le sorcier ou le particulier s'empare d'une marmite ou d'une cruche, neuve ou vieille (même si elle est fêlée légèrement, elle peut encore servir), il l'installe près des pierres du foyer (*amašiga*). Au fond de ce récipient est déposé le *gitšámbi* bien à l'abri du vent qui, en faisant vaciller la flamme de côté ou d'autre, rendrait les sorts nuls ou tout au moins douteux; l'*ilémbo* du *gitšámbi* fait face à l'opérateur.

Celui-ci insère alors dans la cavité du *gitšámbi* un premier *mutávu*; il dépose un peu de salive (*imbuto*) sur le *mutávu*, à droite, dit la formule suivante qui est celle de l'*impágálike* (*gúha urugímbu impágálike*; donner l'*impágálike* au *rugímbu*).

Ngíra ubuhóro N. wa N.¹, stmpfa, simpfáša, sínzira
 J'ai la paix N. fils de N., je ne meurs pas, je ne perds pas, je ne suis pas
nóne, ndasékera² mu bána bánye nã umugóre wánye. Niba usánze
 mal aujourd'hui, je ris parmi les enfants miens et la femme mienne. Si tu trouves

¹ Nom de celui qui consulte le devin, ou qui consulte les sorts pour lui même.

² Je suis assuré d'être heureux parmi les miens, donc, ni moi ni eux, ne sommes près de mourir.

*ngira ubuhoro, urágure néza*¹ *niba usânze nzábaho, nkazágira nbugingo*²,
 que j'ai le bonheur, devine bien si tu trouves que je vivrai, que j'aurai de la force,
*ndi umutâra Ruânda*³, *ndapfûša umwâna na umugóre, nta-*
 (que) je suis qui habite le Ruânda, que je ne perds pas l'enfant et la femme, (que) je ne
*kûrwa mu bo, ntânze ukólere umûkono*⁴, *usûbize umûtima*
 suis pas dépouillé des choses, (que) je possède, fais l'habileté, remets le cœur à
*mû nda*⁵, *ússe na rwâša*⁶ *na rwâgiša*⁷, *urašíkame nkâ tîka ikâm-*
 l'intérieur, ressemble avec rwâša et rwâgiša, sois doux comme une vache qui est
*wa, uradêndeze nkâ ingert*⁸ *Nabadênda.*
 traité, étends-toi tranquille comme le ruisseau de Nabadênda.

*Ba Mugûrira wa Hôza*⁹ *umûtsuzi wâ umwâmi watsûraga Narûšara*¹⁰
 De Mugûrira de Hôza forgeron du roi qui forgeait Narûšara
*akayuzuza*¹¹; *ugâzagâze*¹² *nkâ amâzi ya urufânzo*¹³ *ukûze uruhâro*¹⁴ *nkâ*
 il l'achève; montre bien comme l'eau de papyrus creuse le sillon comme
*uruhîra*¹⁵, *usokôze isânzu*¹⁶ *nkâ Rusâke rwa Mugâmbira wa*
 le terrain brûlé, relève la mèche de cheveux comme le coque de Mugâmbira de
*nkôko, ubimdîkire nkâ namatanga*¹⁷ *wâtire kû nda nkâ ababazi*¹⁸.
 la poule, couve comme namatanga divise-toi dans le ventre comme les égorgeurs.

¹ Rends les sorts favorables.

² M. à m. force musculaire. *Urukâbura ubugingo*, puisses-tu manquer de force, mourir, une grosse injure.

³ Que je suis encore un homme habitant le vrai Ruânda (par opposition au séjour de morts).

⁴ *Kûgira umûkono*, être habile, *lôra umûkono wânze*, vois comme je suis habile, que le *rugîmbu* use de toute son adresse pour rendre les sorts favorables.

⁵ M. à m. dans le ventre.

⁶ Petit taureau qui a une tache blanche sur le front, et qui deviendra *imâna*.

⁷ Arbre du *Bûkoña* (province du Ruânda); tous ceux que se réfugient sous ses branches en temps de calamité sont sûrs de la vie.

⁸ Le ruisseau de Nabadênda est le lac Kivu auprès duquel le fameux forgeron était installé. — Les tempêtes sont rares sur le Kivu. — Que la graisse brûle claire, avec une lumière bien étendue, bien large, unie comme la surface du Kivu.

⁹ Ascendants de Nabadênda

¹⁰ *Narûšara*, marteau de grosses dimensions qui sert dans l'intronisation du nouveau roi.

¹¹ M. à m. le remplit; un forgeron ordinaire mettrait plusieurs jours à achever ce grand œuvre; mais quelques heures suffisent à Nabadênda.

¹² *Kugâragâra*: être évident, en apparence, «mets en évidence». Dans tout ce qui suit on demande au *rugîmbu* de ne pas faire les choses à demi, mais de se prononcer franchement pour éviter toute équivoque.

¹³ Qu'on y voie aussi clair que dans les nappes d'eau larges qu'on trouve dans les marais où poussent les papyrus.

¹⁴ Divise-toi bien, afin qu'on distingue parfaitement et la droite et la gauche.

¹⁵ Dans le Ruânda, une ou deux fois par an, on brûle une partie des prairies pour que l'herbe repousse plus vigoureuse. Les quartiers noircis se détachent bien sur les places intactes.

¹⁶ La crête de coque est bien droite sur la tête, ainsi, que la flamme s'élève sur le *gitšâmbi* décidée.

¹⁷ Nom «de gloire» qu'on donne au coque.

¹⁸ Ceux qui tuent une bête de boucherie font d'abord une incision très nette sur tout le ventre.

Urákubitire móso kuyiněša¹, úkubiše yómbi² nka abavúzi³ ba
 Frappe donc la gauche pour la vaincre, frappe des deux comme les frappeurs de
ingoma; mûlo išôngore úkubite imóso, nyihennébereze wěre,
 tambour; que la droite soit heureuse frappe la gauche, vaincs-la deviens blanc,
úbe imána, mûlo nyihe ubúgaba⁴, na ubugtngo, úbe wa múbiri⁵, nza-
 sois imána, la droite donne lui la virilité, et la force, sois celui du corps, je te
gutúze mu gitúza, uzantúze mu Ruándá⁶ uzandtnde.
 porterai sur la poitrine, tu me porteras dans le Ruándá tu me garderas.

Ibesiga⁷ ndnye nzakultnda ivu⁸ nzakultnda ibimóño

Les oiseaux de proie et moi je te garderai de la cendre je te garderai des fourmis grosses
na ubuśiśi⁹ uzáhábga ingwa na umwtśwa¹⁰ na abána ba bápsumu
 et des fourmis petites tu recevras. la chaux et *umwtśwa* et les enfants des devins
ba Mútara wa Rugánzu¹¹. Úrwo rurěze, rwěze ibiśiśána.
 de Mútara de Rugánzu. Celui-ci est blanc, il est blanc complètement.

On allume alors le *mutávu* à la partie supérieure au moyen d'un tison qu'on prend dans le foyer, ou mieux avec une tige sèche de sorgho.

Puis on considère attentivement la direction que prend la flamme: tout en effet, dépend de là, comme on le verra à l'instant même. Si les sorts sont défavorables, la conclusion est inévitable: «Je suis guetté par un *múzimu* et déjà pris.» Il faut donc le connaître. On met un autre *mutávu* à la place de celui qu'on enlève, carbonisé, du *gitśámbe*.

Niba usánze nírakanáka¹² áli we untěra, urágure ndbi, úgalire¹³

Si tu trouves qu'une telle est elle qui me frappe, devine mal, ferme

¹ Comme on le verra ci-après, le côté droit du *gitśámbe* est celui qui fera connaître le bonheur, le côté gauche, son adversaire, doit être vaincu.

² Avec les deux bras.

³ On bat le tambour avec deux baguettes (*imiltšo*). «Employe donc toute la force pour vaincre la gauche, les deux bras n'y seront pas de trop.»

⁴ La virilité: c. à. d. l'énergie, le succès.

⁵ Un *rugtmbu rwěze* est porté au cou, ou sur la tête; on l'appelle «celui du corps» précisément parce qu'on l'adoptera comme ornement, talisman.

⁶ De même que je te donnerai une place sur ma poitrine, de même puisses-tu m'assurer une place dans le *Ruándá*; puisse-je vivre encore, sous ton égide, de longues années dans mon pays aimé.

⁷ Il y a dans le *Ruándá* des oiseaux de proie qui peuvent soulever des moutons, et qui dérobent parfois des enfants. Il semble qu'on parle surtout ici par métaphore, des ennemis humains.

⁸ Je ne te laisserai pas tomber, par mépris ou négligence, dans la poussière.

⁹ Les *bimóño* sont de grosses fourmis noires, les *buśiśi*, sont toutes petites. Les deux espèces ne dédaignent pas la graisse: le client préservera le *rugtmbu* de ces ennemis voraces.

¹⁰ On verra plus loin, qu'on fait usage de pierre blanche, et de *mwtśwa* dans la confection de l'amulette.

¹¹ Rois du *Ruándá*, dont les actions d'éclat sont posées dans la légende. «Tu seras digne d'être porté agréé par les enfants des célèbres devins des souverains d'autrefois.»

¹² On suppose qu'il s'agit ici d'un esprit de vieille femme.

¹³ *Kurigalira*, c'est mettre devant la porte d'entrée du lugo les *múgaliro*, grosses branches et racines. En plein jour les *múgaliro* sont mis à l'intérieur du lugo, l'entrée est libre. Lorsque les gens sortent, ils se contentent de fermer la hutte avec le *rági*, porte tressée. On demande ici au *rugtmbu* de faire passer la flamme (comme des *múgaliro*) devant l'*ilémbo* du *gitśámbe*. On verra plus loin la signification attachée à cette direction.

*butalira*¹, *ušire ku mūtwe*, *wikolere*², *urākubite mūlo, móso, yišime*,
 avant le soir, mets sur la tête, porte, frappe la droite, la gauche, qu'elle jouisse,
*uyihāye*³ *ubugtngo na ubugabo*.
 tu lui as donné la force et la virilité.

Niba usānze atali we, wānge umūtšuli, witsulure, ube
 Si tu trouves que ce n'est pas lui, déteste le renversement, redresse-toi, sois
imāna, wēre.
imāna, blanchis.

Même procédé pour l'*umwunāmuko*, nouveau *mutāvu*, même formule: «Si tu sais que le *mūzimu* qui m'a frappé acceptera tel ou tel sacrifice, deviens blanc, deviens *imāna*.» Dans le cas d'une réponse défavorable on recommence jusqu'à pleine satisfaction.

Ainsi pour le *rwānzire*.

*Ntelekēra ntyo, mbāga inka, nkāzira amayēzi yāyo*⁴,
 Si je sacrifie ainsi, je dépèce une vache, je suis mal avec l'herbe mâchée d'elle,
*nkāzira ibāmba*⁵ *lāyo, nkāzira ibāmbura lāyo*⁶. *Niba usānze*
 je suis mal avec l'extension d'elle je suis mal avec l'enlèvement d'elle. Si tu trouves
*léro nkazābūzira*⁷, *móso yišime. Uzāne uru-*
 donc que je serai mal avec lui, la gauche qu'elle se réjouisse. Amène le flam-
*kōngi*⁸, *ukōbe*⁹ *ukūngule*¹⁰, *uzāne išakāka*¹¹, *utšulāngure išira*¹² *ušire ku*
 beau, pétile folâtre, amène la foule, renverse le panache mets sur

¹ *Kwāra*, faire soir, *bgtze*, il est tard. *Butalira*, avant qu'il ne fasse soir.

² Porter un fardeau sur la tête, se dit *kwékolera*.

³ Lui ayant donné.

⁴ L'herbe qui a subi la première grossière digestion.

⁵ S'entend de la peau. La peau de la vache est étendue au soleil, le côté du poil en haut, au moyen de *māmba* ou petits pieux qu'on fiche en terre; ces pieux au nombre d'une quinzaine traversent la peau sur tout le pourtour.

⁶ *Kubāmbura* est le verbe contraire de *kubāmba*. «Je suis exposé à des dangers au moment où j'étendrai la peau, et au moment où je la détendrai.»

⁷ *Bu, ubutelekēra*: cette façon de sacrifier.

⁸ De *gukōngeza*, allumer. Quand les gens du roi viennent officiellement piller un village, ils s'acquittent de leur message avec tant de précision que souvent il ne reste plus une seule hutte debout; tout a été brûlé, saccagé. Les cris des malheureux se répercutent au loin et dans les agglomérations voisines en entendant ces exclamations on dit: «*Havūze inkōngi*.» Si donc le côté gauche s'éteint le dernier, ce sera pour moi le signe d'un malheur semblable à celui qui provoque les *inkōngi*, et les calamités (*ibāgo*), éclairés, guidés par cette lueur sinistre (figurée par la flamme du côté gauche) ne manqueront pas de m'atteindre: «*Ibāgo bizāba bifite ulūmuri rwo kūmbona*, les malheurs auront une lampe pour me voir.»

⁹ *Kukōba*, équivalent de *gukubagana*, avoir les manières inconsidérées; que la flamme s'agitant en tout sens avec bruit indique clairement que le malheur est proche pour moi; je préfère la vérité, si terrible soit-elle, aux déguisements flatteurs.

¹⁰ Équivalent de *gusāra nābi*, être prophète de malheur, sujet ennuyeux; ce terme se dit également des enfants qui pleurent sans trêve.

¹¹ *išakāka*: que la flamme pétillante imite le bruit d'une foule d'hommes qui s'approche; je saurai par là que je suis près d'être enterré (cette affluence de voisins et d'amis seront les invités qui viennent assister à ma sépulture imminente).

¹² *išira*: panache que porte *Laṅgōmbe* dans les cérémonies du *kubāndwa*. Que la partie supérieure de la flamme tombe brusquement à gauche comme le panache de l'*imāndwa* (lorsque

*išamba*¹ *kwa mézi ya Rukūngu aho imfura*² *na intwáli zīza, zikameñera*; la forêt chez mézi ya Rukūngu ou les Batūtsi et les guerriers vont, s'habituent; *wihagañuze mūlō nka umūši*³ *wihagañuza intāmbi*⁴.
échappe-toi de la droite comme le mūši qui fait tuer (avec) le couteau.

Je donne maintenant les signes auxquels on reconnaît que les sorts sont favorables, ou défavorables.

Si le côté gauche du *mutāvu* s'éteint le premier, il a été frappé par le côté droit, vaincu: donc les sorts sont favorables.

Si le côté droit du *mutāvu* s'éteint le dernier mais brûle lentement, les sorts sont favorables mais laissent cependant dans l'esprit un doute poignant.

Si la flamme et du côté droit et, du côté gauche, va en arrière (*ku mugōngo, ku bihéko*) on a été attaqué, ou on va être attaqué par un esprit de vieille femme: «*Natēwe na umukētsuru uhētse umwāna*, j'ai été frappé par une vieille femme qui porte un enfant sur le dos.»

Si la flamme du côté gauche vient dans l'*ilēmbo* du *gitšūmbi*: «*Natēwe na umūzimu wā umūhali*, j'ai été frappé par un esprit jaloux» (des honneurs qu'on rend à un autre esprit, alors que lui est délaissé ou fâché de ce que la mort l'a emporté avant celui qu'il attaque maintenant par esprit de vengeance).

Si la flamme passe dans l'*ilēmbo* et le *mugōngo*: «*Natēwe na umukētsuru ugomēša umukurāmbere*, j'ai été frappé par l'esprit d'une vieille femme qui met en mouvement, incite à la révolté un esprit des ancêtres.»

Si une petite flamme part de gauche pour aller à droite, en passant par le *mugōngo*: j'ai été frappé par un *mūzimu* qui demande un humble morceau de la chèvre qu'on immole à *Nirimbuto*.

Si la flamme est scintillante, si le *mutāvu* brûle péniblement, on a été frappé par un homme mort d'un cou de lance ou de la syphilis.

Si la flamme se partage en quatre flammèches qui, par après, se réunissent à gauche, pas de pardon à espérer, la mort est certaine. On a été frappé par les *bāzimu bi Kīmano* c. à d. venant d'une clan étranger, mais cependant en relation de parenté avec N. le client.

Langōmbe fait des gestes très prononcés le panache assez mal assujetti, est exposé à tomber à droite ou à gauche). Ce sera un signe de défaite pour moi.

¹ Mets la flamme du côté gauche, appelé la forêt des malheurs; tels des animaux féroces hôtes de la forêt, vont fondre sur moi.

² Tout le monde est appelé dans le séjour ténébreux (*kūzimu*); les *Batūtsi* eux mêmes (les premiers-nés, la classe élevée, *imfura*) et les héros doivent s'y rendre, mais ils comprennent si bien dès leur arrivée en ces lieux souterrains le sort qui leur est réservé éternellement, qu'ils acceptent de bon cœur leur destinée: «*baramēñera*, on s'y habitue, on s'y fait, on ne demande pas à en sortir.»

³ Terme de mépris que l'on applique surtout aux gens des contrées au nord du *Ruānda*. Mais en somme c'est une insulte relative en ce sens que personne ne s'en trouve froissé, puisque personne ne croit faire partie du *Būši*.

⁴ Les *Bāši* se servent d'un petit couteau (*intāmbi*) comme cure-dents. Ce couteau fait «fuir», disparaître les parcelles de viande restées dans la bouche. L'opération est faite rapidement; qu'aussi vite la flamme s'éloigne de droite pour se porter à gauche que la viande détachée des mâchoires par le couteau!

J'ai dit plus haut qu'on tirait ordinairement de la masse de graisse et de *buzúri* de 8 à 24 petites boulettes. La plupart du temps on n'emploie pas tous ces *mitávu* parce qu'on a rapidement la réponse souhaitée. Ceux qui ont été mutilés sont ramassés et conservés dans une feuille de banane, ou dans une petite cruche. Parmi ceux qui ont servi, on distingue la catégorie des *mitávu yéze* et celle des *mitávu yírabuye*.

Ces derniers sont jetés sur la colline.

Ceux de la première classe, les *mitávu yéze* sont placés ou sous le *muségo* (oreiller), ou dans le *ruhámo* du *mulángo*, ou dans un petit vase (*kámugo*). Ils assureront la paix à la demeure qui possèdera ces trésors.

On porte comme amulette en tout temps le *rugĩmbu rwéze rwa impágalike*, et celui du *rwánzire*. On porte le *rugĩmbu rwéze rwa umwunámuko* quand on va sacrifier aux esprits dans les *maráro*¹.

Voici comment on compose cette amulette.

Quand le *mutávu* a été consommé on dit:

«*Nimuzáne amázi muruholeže.*»

«Apportez de l'eau pour éteindre le *rugĩmbu*.»

On verse l'eau lustrale en disant:

«*Ku mpéši nu ku ruhira.*»

«Dans l'été et dans l'incendie.» C. à d. de même que nous t'avons donné la paix (l'eau lustrale est nommée *ubuhóro*, la paix), ainsi nous la donneras-tu en été, et quand nous aurons brûlé les hautes herbes sur les collines. Puisse-t-on avoir pour nous *Imána* à la saison des récoltes².

On ajoute:

«*Ubuhóro buli mũ ntoki.*»

«La paix est dans nos mains.»

On prend le *mutávu wéze* carbonisé, on le mélange avec un autre *mutávu*, celui-ci non-brûlé, le tout est inséré dans une bande de *mpúzo* (étouffe d'écorce d'arbre), en disant:

«*Nšíze Imána mu ngohe*³.»

«J'ai mis *Imána* dans le berceau.»

Puis il met sur le *rugĩmbu* à l'intérieur de ce *mpúzo* de *mútabataba* (espèce de ficus) un peu de *mwišwa*, en disant:

¹ Celui qui sacrifie, v. g. une chèvre, prend dans la main droite le *rugĩmbu rwéze* et le dépose dans la hutte de l'esprit en disant: «*Ngó tyi imána nēžeže, yo kugúha iki gitángwa*. Voici l'*imána* que j'ai fait blanchir (que j'ai trouvé favorable) pour te donner cette victime (cet animal); *ukištme léro*, agréé le donc.» On suppose donc que l'esprit est tenu d'accepter ce qu'*Imána* a déclaré suffire.

² On exprime des vœux analogues à l'apparition de chaque nouvelle lune: «De même que j'ai eu pour moi *Imána*, dans la lune qui vient d'achever son cours, ainsi je le souhaite pour le mois qui commence.»

³ Peau de mouton ou de chèvre dans laquelle les femmes installent leurs enfants pour les porter sur le dos.

«*lyi ni namwĩšura; nĩšuka mu mpũdu nĩšuka*

«Ceci est ce qui rend heureux; je suis heureux dans les cris de joie, je suis heureux
na umwāna, na abatwāre, na umugóre na rubānda, bōse baŋgirire
avec mon enfant, avec les chef, avec ma femme et tout le monde, tous qu'ils aient pour moi
imĩtšo inĩza¹.»
de mœurs bonnes.»

Il teint le *rugĩmbu* d'eau blanche (*ĩngwa*) et dit:

«*Inóno ya Bastndi na kibānda inonóra abašéyi, ino-*

«Petite pierre de *Bastndi* et de tout le monde qui met bien avec les parents, qui
nóra abagénzi, inonóra abázimu.»
met bien avec les amis, qui met bien avec les esprits.»

Il met une tige d'*ivúbge* (petite plante sacrée) sur le *rugĩmbu* et dit:

«*ĩli ni ivúbge, imvúburira² kubāra nu guhéka.*

«Ceci c'est l'*ivúbge*, qu'elle m'aide à enfanter et à porter sur le dos, de nombreux enfants.»

Il ajoute une feuille de ficus (*mútabataba*):

«*Uyu nĩ umutarānza³ indānza ku bāna.*

«Celui-ci c'est *umutarānza* je ne suis pas mal sur les enfants.»

Il enveloppe le tout dans le *mpúzo* et tendant les deux mains il offre l'amulette au client qui, assis, le reçoit des deux mains en écoutant sérieusement les paroles suivantes du devin:

«*ĩyi ni imāna, sinkwĩme imāna, ŋguhāye imāna, ŋguhāye*

«Ceci c'est *imāna* je ne te refuse pas *imāna*, je t'ai donné *imāna*, je t'ai donné
ubuhóro, wéze imāna itéka⁴.»
la paix, blanchis *imāna* toujours.»

Parfois aussi on présente l'*imāna* au bout d'une *mwoóko* (espèce de rame courte pour remuer la bouillie dans la marmite).

Très souvent chez les *Bahútu* on enveloppe l'*imāna* dans un simple *kilére* (écorce sèche du tronc de bananier). Ce mode n'est pas employé chez les *Batútsi*. Ceux-ci du reste, n'aiment pas à porter «nu» l'*imāna* de *mpuzo*; ils le revêtent de perles en couleur, *mitáko*, et le suspendent au cou comme les *Bahútu*⁵.

C. *Kuráguza inkhóko*, la divination par les poussins.

Ce mode de divination est presque exclusivement usité chez les *Batútsi*, chez les *Bahútu* ennoblis, ou chez les *Bahútu* qui ont obtenu le commandement sur une certaine portion de territoire.

¹ Que personne ne nourrisse de mauvais desseins à mon égard.

² Remarquez l'assonnance entre ce mot et le précédant: dans la plupart des formules sacrées on cherche à accoupler des mots qui ont à peu près le même son.

³ «Nom de gloire» que lui donnent les *bápumu*.

⁴ Aie toujours pour toi la bénédiction du créateur, qu'il ne t'abandonne jamais, en quelque lieu que tu soies.

⁵ On le porte aussi sur la tête, au dessus du front.

Certaines familles du *Marángara* n'ont d'autres corvées que celle de fournir des poussins à la capitale ou aux grands chefs; ils les livrent à époque fixe, et lorsque, en dehors de ces périodes, une grande calamité menace, l'envoyé du roi réclame aux *bahútu* un certain nombre de poussins supplémentaires. *Twagutšiye ibihóho tšúmi*, je t'ai imposé pour 10 poussins. Les poussins sont enfermés dans des bandes d'écorce de bananier, et c'est alors qu'on leur donne seulement le nom de *bihóho*.

Depuis que les «ignobles» Européens ont envahi le Ruanda et ce sont abaissés à manger des œufs et des poulets, les poussins ont quadruplé de prix et dans certains districts les pauvres tirent d'assez beaux bénéfices de l'élevage des oiseaux sacrés.

Un des meilleurs moyens d'avoir un grand succès auprès des chefs chez qui on veut prendre service c'est de leur offrir en cadeau quelques douzaines de ces poussins toujours de plus en plus rares.

On prend, pour les *Kuráguza*, des poussins de trois à quatre jours. Dans une seule séance chez les *Batútsi* on peut en immoler jusqu'à une quinzaine; on est plus réservé chez les *Bahútu*.

Deux hommes au moins sont nécessaires pour cette opération, le devin et un aide bien au courant de toutes les rubriques.

Le devin prend donc dans la main droite un premier poussin. Il se met un peu d'eau dans la bouche, puis il fait passer cette eau directement dans le bec du poussin; cette eau mélangée de salive est précisément l'*imbuto*. Puis, pour s'assurer les sorts favorables, il parle très doucement à l'oreille droite du poussin pour que, s'il en est besoin, avant que la dissection soit entreprise, il modifie ses entrailles et les rend «blanches». Voici la curieuse formule qu'on débite en cette circonstance.

«*Úmva mána ya i Rwánda, úmva Gasánza ka Rusánza*¹, *úmva ná murá-*
Écoute Dieu du Ruanda, écoute Gasánza de Rusánza, écoute toi qui de-
*gura ubgéngé, ubúndi búli mũ nda*². *Niba usánze ngira ubuhóro (atáli*
vines l'esprit, l'autre est dans le ventre. Si tu trouves que j'ai la paix (que ce n'est pas
wa múzimu untéra azatsindwa ná ibo, niba usánze ntázira
cet esprit qui me frappe qu'il sera vaincu par ceci, si tu trouves que je ne suis pas mal
*ibo*³), *úli inkokókazi usétse umuswáswa, úli isáke usétse imíti*⁴;
avec ceci), si tu es une poule fais rire l'oviducte, si tu es un coq fais rire les miti;
uhánagure igišwi, unóze igitšúmbi k̄xa Luhinda wa Nžúnege ya Ki-
essuie prépare le igišwi, arrange bien le gitšúmbi de Luhinda de Nžúnege de Ki-
*menábántu urámbure amávi, uráte amagánza kw'igánza likurámbere*⁵,
menábántu étend les genoux, rend belles les paumes sur la paume supérieure,

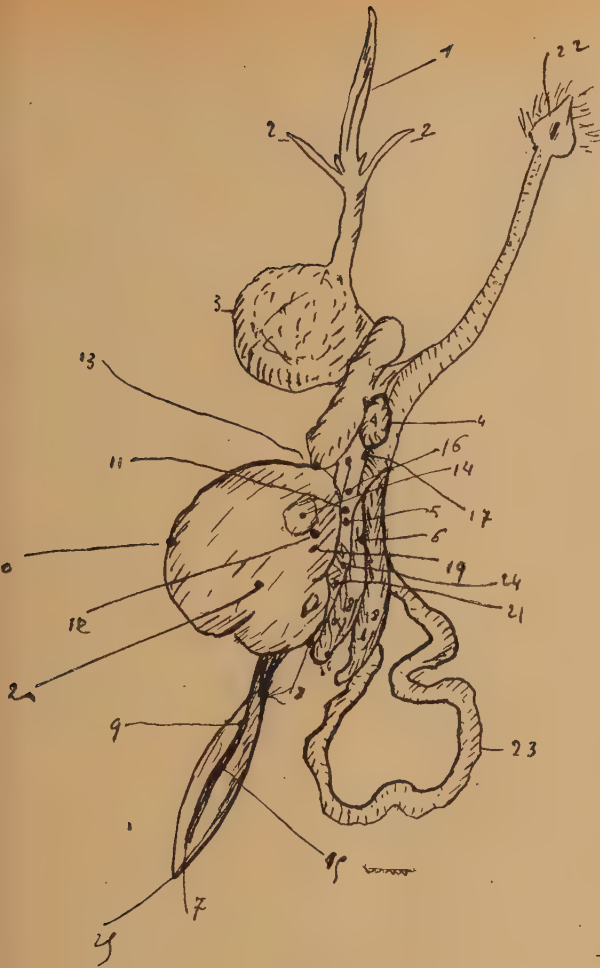
¹ Nom propre pour «glorifier» le poussin; *izina likuzo*: nom de gloire.

² La divination au moyen du poussin est de beaucoup supérieure aux autres. Le poussin a un esprit très clairvoyant, et pourtant il n'en emploie qu'une partie, le reste est caché à l'intérieur.

³ Pour ne pas m'exposer à des répétitions j'indique ici en un mot, les quatre hypothèses déjà connues, il est clair qu'on ne fait allusion qu'à une seule à la fois.

⁴ Partie correspondante, chez le coq, à l'oviducte. Fais rire c. à d. rend favorables, qu'on n'y trouve pas d'*inkebe*.

⁵ Voir la figure; ces mots sont mis ici pour *ikiránga kikirámbere*.



1^{ère} face de l'intérieur du poussin, telle qu'elle se présente lors de l'inspection.

1. urúlimi, langue. 2. umuhéto, l'arc. 3. ikigéga, le gésier. 4. inzu, la maison. 5. ku manéte. 6. ku tsáyi. 7. ku kazáru, le petit nez. 8. mu bihára. 9. mu bihéko. 10. ibitumvāngoma. 11. mu kxānzu. 12. ku rusika. 13. itšundānir l'inda. 14. ku muhéha. 15. intšukúzi ya imuhira. 16. amávi, les genoux. 17. umutāngo wa tngoro. 18. ibirānga, a) ikikurambere, b) ikigenzi. 19. tñkebe. 20. ibulēmba. 21. imbuga. 22. La mitre. 23. L'intestin diminué de longueur. 24. ubúliri, le lit. 25. urukfnga rwq tñka. 26. gihānda.



2^{ème} face de l'intérieur du poussin telle qu'elle présente dans l'opération.

1. urúlimi. 2. kigéga. 3. umútima, cœur. 4. ivúko, foie. 5. inda, ventre. 6. urúbaga. 7. ibirānga. 8. urúra. 9. La mitre.

úšire amáta mu gisdbo¹, wavúre áya ínka, utšunde áya izana²,
mets du lait dans le fiel, retire le beurre de celui de la vache, baratte celui de cent,

¹ Que la poche de fiel soit bien remplie; signe favorable.

² Kwāvura, retirer le beurre du petit-lait: que les signes favorables annoncent, pour nous, une grande richesse en troupeaux.

wānge yuko igisābo gisūra inkómero¹, ukxāngeyo ubugutu¹ nā
oppose toi à ce que le fiel annonce (présente) une blessure, refuses-y une fente et
ubutšamugōngo¹ nā akasūnika, nā akāmukubi nā akā ingata, nā akā
une coupure du dos et le petit qui pousse, et *akāmukubi* et celle du support, et celle
ingoma n' akabarāguza, nā akāla kālī išira² karitšāre inkūn-
du tambour et celle qu'on fait deviner, et le petit ongle qui est l'*išira* qu'il s'asseye sans
gu³ išira liratsūmite amažāmbere³ akā umuségo wīseguye uragasēndeho
corne l'*išira* qu'il attaque les précédents celle de l'oreiller qui s'est appuyé défais-y
umūgome nā ipfūndo⁴ inkebe urayitūze ku rusika⁵ rwa mwūmba, urayitūze
la révolte et le nœud l'*inkebe* adoucis-le sur le *rusika* de *mwūmba*, adoucis-le
ku muhéha⁵, inkebe urayitūze ku mulāngo w' ingoro⁵, inkebe urayitūze mu
sur le *muhéha*, l'*inkebe* adoucis-le sur l'entrée de la hutte, l'*inkebe* adoucis-le sur
manéte⁵. — Urānge iyiburēmba⁶ urānge iyo mu Kihāra⁶, urānge ibitum-
le *manéte*. — Hais celui du *buremba* hais celui dans le *Kihāra*, hais celui qui
vāngoma⁶ imbuga urayifukūre, urabonētse umusēni⁷, urānge inšukūzi
n'écoute pas le tambour le puits creuse-le bien, fais paraître le sable, hais le «creuseur»
yā imūhira⁸ nā iyi išwa⁸, nī iyi ināma, ikxānzu, urakxūgurure⁹
de la maison et celui de l'étranger, et celui du «conseil» la passe, rends la propre
hakagēndabamēni¹⁰, išira lirābe «Mutēza wa Nzāmba¹¹», akāra
que les habitués y passent, que l'*išira* soit «Fais frapper de *Nzāmba*», que l'intestin
karābe ubuhoro, urakāngeho amāhwa, imāndu irābe mikēya¹², urūbaga
soit en paix, hais-y les épines, les saletés qu'elles soient peu nombreuses, le *rubaga*

¹ Complément par opposition de la phrase précédente. Si sur la poche de fiel on trouve des plis, des fissures, les sorts sont noirs; toutes les parties qui suivent, se trouvent d'ordinaire sur le foie; mais que le poussin les en écarte!

² L'*išira* est une petite boule graisseuse irrégulière qui pour être signe de bonheur, de richesse, doit être trouvée au dessous du *muhéha*, «doit s'asseoir, bien ronde, sans aspérités qui rappellent les cornes».

³ Que le côté allongé de l'*išira* prenne la direction des *birānga* «*amažāmbere*».

⁴ Voir plus loin la rubrique sur l'oreiller. Le ruti qu'on trouve sur le buliri, le lit: *umūgome* = *imāndu* les saletés.

⁵ Si on trouve l'*inkebe* (petit point de couleur brunâtre sur l'une ou l'autre de ces parties [voir fig.], les sorts sont favorables). *Gutūza*: rends propice, donne un aspect agréable, faire habiter, mettre.

⁶ L'*inkebe* dans l'un ou l'autre de ces endroits (voir fig.) est signe de malheur, les sorts sont noirs.

⁷ L'*imbuga* est une fine membrane luisante, claire «comme l'eau d'un puits», transparente et qui permet de voir ce qui est au côté opposé, comme on voit dans une source limpide le sable qui en tapisse le fond.

⁸ Qu'on ne trouve pas d'impuretés sur le *rūbaga*, ce serait l'indice de la présence de *bāzimu* du *lūgo* (*imūhira*) à la maison; étrangers: d'une fille qui est épousée par un jeune homme n'appartenant pas à la famille on dit: *yagiye kušāka išwa*, elle est allée chercher des étrangers.

⁹ Nom qu'on donne à une ouverture qui dans la cloison du *lugo* donne passage aux différentes parties de l'enceinte.

¹⁰ Que les *bāzimu* y passent sans difficultés et sans avoir lieu d'être mécontents; si le *kxānzu* est exempt de taches, les sorts sont favorables.

¹¹ Nom propre pour indiquer que l'*išira* doit avoir toutes les conditions pour être victorieuse. *Kutēra*, frapper; *kutēza*, faire frapper.

¹² *Ubūra*, l'intestin; *akāra*, l'intestin du poussin; qu'on n'y trouve pas de rugosités, des couleurs brunes; *mikēya litote*, pour «qu'elles soient nulles».

*urorútsure nka umugóngo wa umuhoro*¹, *uraruháte uralulénze kazúru*²
 forge-le comme le dos d'une serpe, commande-le fais le surpasser par le petit nez
*murukinga rwa inka na abatwáde*³, *uránge inzira yo mu bihéko*⁴. *Ámaze*,
 dans ce qui ferme des vaches et des chefs, hais la route du dans *bihéko*. Ensuite,
*wère, úbe imána. Usánze, ntazápfa*⁵, *mána y iRwanda úshire inkebe*
 blanchis, sois *imána*. Tu as trouvé, je ne mourrai pas, Dieu du Ruanda mets l'*inkebe*
*mu malémbo, nirutángira*⁶, *namwángá zigénda*⁷, *izándolera*
 dans les portes d'entrée, qui devance, qui s'oppose à ce qu'elles partent, il verra pour moi
*ibitúruka*⁸ *na ibitáha*⁹, *usénde inkebe ya ikága*¹⁰, *usénde inkebe ibuta-*
 ce qui vient et ce qui part, enlève l'*inkebe* du défilé, enlève l'*inkebe* de là
*tšána, usénde inkebe ku káso ka Bayága*¹¹, *usénde*
 ou l'on ne fait pas de feu, vaincs l'*inkebe* sur la petite pierre à moudre de *Bayága*, vaincs
*inkebe iBulémbo, usénde inkebe mú nzu, na ininžirizi*¹², *usénde inkebe mu*
 l'*inkebe* au *Bulémbo*, vaincs l'*inkebe* dans la hutte, et les entrants, vaincs l'*inkebe* sur
*gihánda*¹³, *gihamba*.
 ce qui pique, ce qui ensevelit.

Cette instruction (*kuyibgira*, lui parler, au poussin) une fois achevée, le devin donne le poussin à son aide qui l'étend dans une feuille verte de bananier (*urúkoma*), sur le dos, les ailes et les pattes écartées. Chaque main de l'aide retient à la fois une patte et une aile. (Ce service se dit: *kuségura inókoko*, le développer.) La tête du poussin est tournée vers le devin.

¹ Que la partie médiale du *rúbaga* soit bien proéminente, bien lisse, bien arrondie.

² Si le *kazúru* s'avance en dehors, on a affaire à un *músimu wa ingánirizi*, qui aime à plaisanter, donc les sorts sont favorables.

³ Voir fig.

⁴ Que sur cette partie médiale du *rúbaga* il n'y ait pas de sillon vers les *bihéko*: signe de malheur.

⁵ Si tu viens à savoir que je ne mourrai pas de si tôt.

⁶ *Gutángá ándi*: devancer quelqu'un; *yamutánze gusohóra*: il est arrivé avant lui; *gutángira ándi*: devancer quelqu'un pour le ramener en arrière. *Imána* devance un de ses protégés et le ramène des portes de la mort. — Ce mot, de la troisième classe, se rapporte à *Imána*, et à *inkebe*, le messager d'*Imána*.

⁷ *Imána* peut seul opposer de la résistance aux voleurs; il fait en sorte que les vaches restent à leur possesseur (*ntizigénde*, qu'elles ne partent pas).

⁸ Ce qui vient d'ailleurs vers celui qui parle: «*Uratúruka he?* D'où viens-tu?»

⁹ Ce qui rentre à la maison. Ces deux mots désignent tous les événements relatifs à celui qui essaie de la divination: qu'*Imána* veuille bien les disposer de telle sorte qu'ils me soient favorables, que dans mes allées et venues je demeure toujours avec la paix.

¹⁰ *Kurága*, être étroit; *harága*, c'est étroit, cet endroit est resserré. L'endroit le plus resserré est pour les *Banarwanda*, le tombeau: «On y est mal à son aise, couvert qu'on est directement de terre.» (Cependant les *Batátsi* font en sorte que la terre rejetée dans l'excavation ne tombe pas sur le cadavre enveloppé dans la natte. Le corps du *mutátsi* est placé en 1, celui du *muhútu* en 2.) Donc que l'*inkebe* n'apparaisse pas dans *Pikága* ce serait signe que ma sépulture est proche.

¹¹ *Kuyága* se dit d'une matière qui fond, p. e. le beurre. On ne connaît pas ici de clan qui prenne le nom de *Bayága*.

¹² Les esprits qui veulent entrer dans la hutte.

¹³ Si on trouve un *inkebe* sur le *gihánda* on est averti qu'on sera enseveli prochainement.



Dans une feuille de bananier parfaitement imperméable on a versé un peu d'eau ordinaire. Le devin en arrose le poussin, puis sépare facilement le duvet qui se réunit en mèches, il fait une incision profonde au moyen d'un petit canif (*agášo*) sur le côté droit dans le sens de la longueur du corps, passe le doigt sous la peau qui se détache, et fait une incision, dans le même sens, sur le côté gauche, met la chair à nu d'abord sur le croupion, ensuite sur le cou. Le gésier (*ikigéga* grenier à vivres) apparaît, on enlève avec les doigts, la langue et les deux petits éperons (*umuhéto*). La tête reste adhérente par la peau au reste du corps. On dépèce alors tout le poussin, on coupe les *mbavu* (les côtes), le sternum qu'on sépare et que l'aide retient sur l'aile et la patte droites. On retire l'intérieur avec les doigts, le reste est abandonné. En effet on ne se servira que de la langue, et de tout l'intérieur. L'aide verse de l'eau pure sur cet intérieur que le devin tient à la main, et examine avec la conscience la plus scrupuleuse dans les moindres détails sur les deux faces.

Dans la formule récitée par le devin à l'oreille du poussin on a vu déjà nombre de signes qui indiquent que les sorts sont ou non favorables. Voici pour compléter, quelques explications encore sur le même sujet.

Si, sur le foie (auquel on donne en divination le nom de *ivúko*, naissance, de *kuvúka*, naître) on trouve une membrane qui le retient avec le *nda* (ventre): *natéwe na umúzimu usáka ubugânzi*, je suis frappé par un esprit qui demande qu'on lui bâtisse un lugo, ou encore je suis frappé par un esprit de jeune fille.

Si sur une partie de l'intestin (*ubúra*) il y a solution de continuité: *ní umukéšuru wazáne ubulála ku bihéko*, qui a amené des dehors hypocrites sur le *bihéko*, c. à d. qui empêche d'enfanter.

Si sur le *rúbaga* on découvre de nombreuses petites fentes, on est en présence de l'esprit d'un homme mûr qui se dispute avec d'autres esprits en vue de s'emparer du commandement dans le lugo.

Si sur les intestins on voit des filets sanguinolents, ils désignent qu'on est frappé par un esprit qui désire de la viande fraîche en sacrifice.

Que les deux *biránga* soient de même grosseur, de même longueur, et les sorts sont blancs.

Si le *kiránga* *kxá igikurámbere* est plus long et plus gros que l'autre, on est attaqué par l'esprit d'un *mugábo*.

Si sur l'intestin on trouve des rugosités, on est attaqué par un *múzimu* tué par la syphilis ou la lance.

Si entre les *biránga*, sur la membrane appelée *ku bulíri* (sur le lit) on trouve une petite ligne rouge, on est averti que le *múzimu* veut tuer la femme du client, car cette ligne est un *rúti*, bois de lance; personne ne met jamais la lance sur le lit, sauf quand il a de mauvaises intentions de meurtre. Cette ligne rouge peut aussi signifier que le *múzimu* a été tué par la lance.

Si la membrane qui relie d'ordinaire le cœur et le foie fait défaut, on se trouve dans un embarras cruel qui ne disparaîtra qu'après qu'on aura consulté le *rugtmbu* ou les *nzuzi*.

Si le lobe gauche du foie est divisé on a été frappé par une jeune fille, *uśđka kwubakirwa ulúgo ikigábo*: qui veut qu'on lui bâtisse un lúgo à la façon des hommes, c. à d. un lúgo avec une femme pour la servir.

Si le *ńkebe* est près de la maison (*inzu*) c'est un *múzimu* qui se prépare à faire ingression.

Si on découvre un *ńkebe* dans la mitre, la femme du client est vouée à une mort certaine.

S'il y a un *ńkebe* dans l'*itśńđandaniro l'ńda*, le *múzimu* qui attaque est un frère de père et de mère, *ńva ńda ńmwe*, qui sort d'un même sein.

Si le foie présente des fissures, on a été attaqué par un esprit de jeune fille.

Si on voit un *ńkebe* sur la membrane qui relie le cœur au foie, on a été attaqué par un *múzimu* d'homme mûr.

Si le *kirńđga kxi kigńzi* a la pointe tournée en dehors, on est victime d'un esprit qui est tombé très loin.

Si les *birńđga* ne sont pas bien remplies, c'est la famine qui s'annonce prochaine.

Si on trouve des petites turgescences sur l'intestin et que ces turgescences (*iśira*) présentent un aspect sanguinolent, on a été attaqué par un *mukurńmbere*.

Si sur le *rńbaga* on voit une proéminence, on a été frappé par un esprit qui veut ou bien qu'on honore les *imńđwa* en son nom avec des peaux de bêtes comme vêtements, ou bien qui désire un lúgo mais sans femme.

Si le *ńkebe* est *ku tśđyi*, on n'en augure rien de mal avant d'avoir complété la divination par le *rugńmbu* ou les *ńzuzi*.

Si sur le foie on trouve une tache de sang, on sait qu'on aura à offrir de la viande à un *múzimu* affamé.

Ici s'applique rigoureusement le principe «*malum ex quocumque defectu, bonum ex integra causa*». Si donc — tout le reste étant favorable — on trouve un *ńkebe* à un endroit «mauvais», force est de recourir à un autre poussin. Il arrive parfois que la provision de poussins disponibles s'épuise avant qu'on ait pu découvrir la vérité; si le cas est pressant, on recourt sur le champ aux *ńzuzi* ou au *rugńmbu*, plus expéditifs et moins coûteux.

* * *

Des accidents. Celui qui, par inadvertance déchire le gésier (*ikigéga*) n'aura pas de récolte cette année là.

Celui qui a déchiré le gésier ou l'intestin est tenu à se racheter sur l'heure, la punition heureusement, n'est pas onéreuse: le client prend le petit couteau des mains du devin, et touche légèrement les doigts étendus de celui-ci, en lui disant: «*Ndakwńńoye*, je t'ai remis en ton premier état, que ces doigts n'aient plus jamais le malheur de *kwńńńa ńńkńkń*, d'enlever de sa valeur au poussin.»

* * *

Du poussin qui a donné une réponse favorable on tire des *ńmpigi*, amulettes fort estimées.

D. Kuráguza intáma, la divination par le béliér.

On ne consulte pas les entrailles de la brebis, mais seulement celles du béliér. L'animal choisi peut être sevré depuis quelque temps, mais ordinairement on en prend un qui tette encore, pourvu cependant que les restes du cordon ombilical soient tombés: *intáma zimáse gukúngúra*.

Cette forme de divination est usitée seulement chez les *Batútsi* riches; aucun *muhútu* n'y a recours, dans le *marángara* du moins.

La cérémonie a lieu dans le *gikáli*, derrière la hutte principale. Elle exige au moins deux personnes, l'opérateur et un aide. Celui-ci saisit le mouton par la patte droite de devant, et par la tête, pendant que le devin verse dans la gueule de la victime du lait frais contenant de la salive de celui dont on veut connaître l'avenir (*imbuto*), et lui dit les paroles suivantes.

Úmva mána ya iRwánda, mána ya intáma uli nábuho, nguháye
 Ecoute Dieu du Ruanda, Dieu de mouton tu es avec la paix, je t'ai donné
imbuto yánye, úbe intáma wére; nzakwíma imptsi, náwe uzañima
 la semence mienne, sois un mouton blanchis; je te refuserai aux hyènes, et toi tu me refuseras
ibisiŋa; nzagutúze mu gitúza¹ náwe uzantúze mu Rwánda;
 aux oiseaux de proie; je te porterai sur la poitrine et toi tu me maintiendras dans le Ruanda;
uzába intáma ya inganzamarómbó², imarakiŋika³, uzábe imána nzíza,
 tu seras un mouton puissant, qui finit les chagrins, tu seras un Dieu beau,
ikolere umúkono⁴, igwíze umúkamo⁵, úbe ináŋge⁶, tukuñúndure⁷,
 porte sur la tête la grâce, élargis le sang, sois blanc, nous t'enlevions les pattes,
tugúŋire mu gisábo, wa ntáma, we, duzáguha umwíŋwa, tuzaku-
 nous te mettions dans la gourde, toi mouton, toi, nous te donnerons la tige sacrée nous te
rábira tŋgwa, núbona yúko utáli bgère wirabure, uzáne
 teindrons de terre blanche, si tu vois que tu n'es pas pour blanchir noircis, amène
iBulémba, kwa mézi ya Rukúngu.
 le *Bulémba*, chez la clarté lunaire du sol.

Les recommandations achevées, on coupe la veine jugulaire du béliér avec un couteau minuscule; la bête s'abat. On attend ordinairement que la mort soit venue, mais on peut aussi dépecer la bête alors qu'elle palpite encore.

On enlève la peau suivant les principes usitées dans la divination par les taureaux.

¹ Comme amulettes.

² *Amarómbó*, essaims d'abeilles; *kugánza*, surpasser. On appelle *inganzamarómbó*, un grand arbre qui surpasse tous ses voisins.

³ *Kiŋika*, cœur angoissé; *umútima uhágaze*, un cœur debout. Ce mouton s'il est favorable supprimera toutes les craintes pénibles. *Kúmara*, finir, achever.

⁴ *Umúkono* = *umúnozo*, habileté, grâce; que le mouton soit absolument favorable, sans aucun défaut.

⁵ Qu'on trouve dans ton intérieur beaucoup de sang: symbole de richesse. Par ailleurs le mot *múkamo*, de *gúkawa*, traire, a le sens de «fortune». Que ton sang abondant m'annonce que pour moi la fortune est proche (surtout la possession de vaches).

⁶ Ressemble à un oiseau absolument blanc, sans aucune tache. Cet oiseau doit sa blancheur à ce fait qu'il peut téter les vaches: *yónka inka*. C'est du moins la propriété qu'on lui attribue dans le peuple.

⁷ On recueillera religieusement les os des pattes pour en tirer des amulettes *inóndo*.

Les signes favorables ou défavorables sont également les mêmes:

- 1° Un *išira* sur le mésentère,
- 2° le *kirānga* plein, et bien rond,
- 3° des *ńkebe* en nombre voulu (on demande un minimum),
- 4° le cœur et le foie intacts, sans fissures, sans pustules jaunâtres,
- 5° la vésicule biliaire bien remplie.

Si le mouton a donné des sorts favorables, on le traite comme le taureau «blanchi»; c. à d. qu'on ramasse la viande¹ et la peau, qu'on les porte dans la hutte où elles sont étendues sur des herbes lisses (*inšĩnge*) qui ne peuvent s'attacher à la viande, que des gens au service du chef viennent monter la garde auprès de la dépouille pour écarter les fourmis, les rats et les chiens, que, le lendemain, on recommence l'examen attentif de l'intérieur du mouton, enfermé dans une *gĩtũba*, vase en bois, fermé d'un couvercle travaillé (*urutémere*), ou de feuilles de bananiers (*amákoma*), vase qui a passé la nuit sur le *ruhĩmbi* (étagère), que si on trouve sur les entrailles un signe néfaste, la bête est abandonnée².

Si les sorts favorables sont confirmés à la seconde inspection, on coupe au moins deux *ĩńkebe*, l'*išira*, la vésicule biliaire, une partie du péritoine, qu'on enferme dans un *mpũzo*, qu'on enterre et au dessus duquel on plante un ficus (*imāna*).

Le reste de la viande est abandonné aux *Bátwa*, et aux enfants de *bāža*. Au cas où le bélier est «noir», on le donne entièrement aux *Bátwa*; la peau même n'est pas conservée. La peau d'un bélier «blanchi», au contraire, sert à faire des *mikáne* (vêtement national) qui seront portés par les enfants du client, ou par la personne au sujet de laquelle on a consulté les sorts. Le *mukáne* usé est placé sous l'oreiller et devient la proie des rats.

On retire des amulettes des moutons «favorables». On prend une partie des *ńkebe*, de l'*išira*, du *gisábo*, et l'on enferme le tout dans un *mpũzo* qu'on teint de *ńgwa*, et qu'on porte suspendu au cou.

Ou bien on prend les os des pattes, on passe à l'intérieur du *buhĩvu* (herbe sèche), ou encore un nerf de vache offerte aux esprits (*ĩńka yĩ imbá-gano*); ce nerf est désigné sous le nom de «*umũla wĩ inšumitano*».

Toutes ces amulettes sont portées suspendues au cou.

E. *Kuráguza ĩńka*, la divination par les vaches.

Ce mode est, en principe, exclusivement réservé au roi du Ruanda. Ce n'est que par exception et non sans encourir les reproches de *musĩnga*, que les grands chefs se permettent, mais très rarement, cette usurpation de *kuráguza ĩńka*.

¹ Les pattes de devant et de derrière adhérentes au tronc sont repliées, ramassées sur la colonne vertébrale.

² Si le lendemain les entrailles sont devenues «noires», on appelle parfois un devin *wĩ ingĩenzi* (c. à d. plus particulièrement habile) pour qu'il se prononce sur le malheur survenu pendant la nuit.

On examine les entrailles des victimes soit à la capitale à proximité de l'enceinte royale, soit dans les autres districts du Ruanda.

En 1911 les devins de *mustnga* ont rayonné pendant près de cinq mois, sous la conduite de *Lwidegēm̄ba*, premier ministre, dans les environs de *Kabgaye* cherchant partout un moyen de maintenir *mustnga* sur son trône. Les armes les plus efficaces pour détourner les compétiteurs et abattre les ennemis comme autrefois : «*Turašāka imitsindo ya kera*, nous cherchons les moyens de vaincre qu'avaient à leur disposition les souverains d'antan». Les devins qui opèrent en dehors de la capitale prennent plus spécialement le nom de *abagiša*.

Ils sont chargés de *kugišira umwāmi*, de consulter les sorts pour le roi; de lui procurer la bénédiction (*umugiša*).

Ces devins appartiennent tous — quelque soit le lieu où s'exerce leur ministère — à la famille des *Bakōngori*.

Ils sont aidés dans leurs fonctions liturgiques par les *Ntalindwa*. Ce nom signifie «exempts de la juridiction immédiate des chefs»; *abatalindwana abatwāle*, ceux qui ne sont pas commandés par les chefs, qui n'ont pas à leur fournir d'impôts en nature, en travail, mais qui dépendent en tout et pour tout du seul roi. Ce sont ordinairement les enfants des *bañamihēlo* (m. à m. ceux qui ont un arc), suivants du roi, ou des enfants des *bāža* de la capitale (servantes). Ils sont de ceux dont les indigènes disent que leur mère est connue et le père inconnu. Ils rentrent dans la classe des *Bahutu*; ils sont peu considérés, mais très craints, parce qu'ils peuvent, à droit ou à raison, se prévaloir parfois d'une haute origine et causer des ennuis à des fils légitimes de *Batūtsi*, en revendiquant certaine part de l'héritage.

On n'utilise pas les génisses pour le *kurāguza*. Les taureaux seuls sont admis et encore faut il qu'ils soient absolument sains, qu'on ne leur ait pas coupé ou fendu les oreilles ou les cornes, qu'on ne les ait pas saignés avec l'*irago* (petite flèche).

On donne aux taureaux choisis, le nom glorieux de *mamāna*, dieux (même racine qu'*Imāna*, mais à une autre classe). Du reste généralement les *Batūtsi* appellent ainsi le taureau de leur troupeau : *ngo iyi imāna ya nbūšo bgānye*, voici l'*imāna*, le dieu de mon troupeau.

Le jour fixé pour la cérémonie les *Bakōngori* conduisent dans le lugo d'un grand chef ou tout au moins d'un personnage riche, considéré et discret (*iŋgo za intūrage*) une dizaine de taureaux et quelquefois plus si l'on pressent des difficultés spéciales. Pendant que la procession se déroule majestueusement on réclame l'*imbuto* du roi. Celui-ci commence par se rincer la bouche avec de l'eau pure qu'il rejette aussitôt. Il se rince ensuite avec du lait frais qui est recueilli dans un petit vase de bois, *inkōngoro*. Ce récipient reçu par un servent *umwōzi*, de *kwōza* laver, est transmis directement au *munāmbuto* (*Buñereri bga muhōzi*). Celui-ci porte religieusement le précieux dépôt, ou le confie à un *ntalindwa* qu'il surveille de près pour qu'il n'ait pas l'audace de dénaturer l'*imbuto*¹.

¹ Pendant que *Lwidegēm̄ba* présidait aux exercices de divination à *Išógwe*, à deux kilomètres de *Kabgaye*, il fut sur le point d'être mis à mort par *mustnga* accusé qu'il était d'avoir substitué à celui du roi son propre *imbuto*.

Quand le défilé a atteint le lugo dans lequel doit avoir lieu l'opération, on enroule une tige de *mĩšwa* autour de la patte droite de devant de la victime. Le museau est lié avec une ficelle triple, en *rukāngaga*, jonc. (Ce *mu-gózi* se nomme *ńábutatu*, à cause de la manière dont on l'a obtenu, et *indá-tĩka*, qui ne se brise pas, à cause de sa solidité.) Si le taureau réussissait, malgré cette précaution, à pousser encore même un faible beuglement, on l'abandonnerait immédiatement, car il ne saurait fournir que des sorts défavorables.

Le taureau debout, est alors admonesté par un *mukōngóri* qui lui parle doucement à l'oreille tandis que d'autres *Bakōngóri* caressent la bête pour la rendre plus attentive, et qu'un autre le tient par les cornes.

Les paroles qu'on va lire, et qui sont sans aucun doute, avec l'*ibānga* des *imāndwa* les plus sacrées du Ruanda, m'ont été communiqué par un chrétien de *kabgaje* qui, dès sa plus tendre enfance, a été suivant d'un *mukōngóri*, et qui, à ce titre, a tenu cent et cent fois les taureaux sacrés durant l'opération de la divination. Comme la peine de mort serait le châtiment d'une indiscretion aussi grave, la prudence me commande de taire le nom de ce chrétien et celui de son chef.

Ūmva Imāna ya iRwānda, űguhāye imbuto ya Musĩnga wa Lwābugiri.
Ecoute Dieu du Ruanda, je t'ai donné la graine de *Mustnga* de *Lwābugiri*.

Et ce disant le *muńāmbulo*, *Buńereri*, écartant les mâchoires du taureau, autant que le lui permet le *mugózi wa ńábutatu*, verse lentement dans la gueule le contenu de l'*ĩnkōngoro* qui a reçu la salive royale.

Il continue :

Ukába imāna ya ĩńka, ukába waráze kũlĩ úyu mũrwa¹, ńkába naráze,
Tu es un *imāna* de vache, tu es venu dans cette place, je suis venu,
ndĩ umugĩša wa umwāmi, wábona mustĩga, azatáha² kũlĩ úyu mũrwa,
je suis le devin du roi, si tu voyais *mustĩga*, il rentrera dans cette place,
ugášira ibisábo ibũlo ugášira ĩńkebe mw' ibuga³, ugášira ĩšira mu
mets donc la vésicule du fiel à droite mets donc l'*ĩńkebe* dans le puits, mets l'*ĩšira* dans
ĩšĩ⁴, úli imāna ya ĩńka; intalĩndwa zikakutšũra mu gisábo,
les *ĩšĩ*, tu es un *imāna* de vache; les *ntalĩndwa* t'emporteront, te mettront dans la gourde,
iyĩ imbuto nĩ ya Mustĩga wa Lwābugiri, nturáguzwa na umuhũtu,
cette semence est celle du *Mustĩga* de *Lwābugiri*, tu n'es pas consulté par le *muhũtu*,
nturáguzwa na umũtwa, nturáguzwa na umutũtsi, ukamulĩnda
tu n'es pas consulté par le *mũtwa*, tu n'es pas consulté par le *mutũtsi*, garde le (*Musinga*)
ĩvu, akakulĩnda abahũtu, na urũhu rwĩwe akazarulĩnda ĩtšo.
de la cendre, il te garde des *bahũtu*, et la peau tienne il la gardera de la saleté.
Nĩba usānze azatáha kũlĩ úyu mũrwe, ukĩmbagire, nkā
Si tu as trouvé qu'il ira bien dans cette place, marche lentement fièrement, comme

¹ On appelle ainsi l'endroit où le roi a fixé sa résidence. Les *ngo* abandonnés des anciens rois s'appellent aussi *mũrwa*.

² Rentrer au logis, en paix.

³ *Ku gisábo*, membrane très légère attachant au foie.

⁴ Voir plus loin p. 40.

ubukómbe, *utwále itšumu kigénzi*¹, *abápumu bazakwišimana*
 les taureaux du troupeau, porte la lance sur le *kigénzi*, les devins seront heureux avec toi
mu Rwánda, *abápumu ba Bakóngóri bazagúkóléra urútsiro*, *nà iḱḱuhagi*,
 dans le *Ruánda*, les devins des *Bakóngóri* te feront le *rútsiro*, et l'aspersoir,
niba hálj umúsimu wá indéngamulángo rwa rútsiro ná iḱḱuhagi biza-
 si il y a un esprit de «hors le clan» ce *rútsiro* et cet aspersoir le
mutšinde, *niba hálj umúsimu wo kwa Gahindiro*² *wo kwa Rwógera*³ *wo*
 vaincront, si il y a un esprit de chez *Gahindiro* de chez *Rwógera* de
*kwa Niramávugo*⁴, *abo básimu uzábaha urútsiro*⁵, *uzabašimíša* .
 chez *Niramávugo*, ces *básimu* tu leur donneras le *rútsiro*, tu les rendras joyeux
iḱḱuhagi *gituretse iBukóngóri*⁶, *gituretse kwa Nírahónde*, *mu bápumu*
 avec l'aspersoir qui est venu du *Bukóngóri*, qui est venu de chez *Nírahónde*, chez les de-
mu ba impóndagura — *básimu*. *Usánze Imána yarakwúbatse*
 vins de «ceux qui chargent de coups les esprits». (Si) tu as trouvé que Dieu a bâti chez toi
mú nda, *úšire ínkebe ku rúra rwa Kiyúngu*⁷, *úšire išira mu báyi*⁸.
 dans le ventre, mets l'*ínkebe* sur l'intestin de *Kiyúngu*, mets l'*išira* dans les *báyi*.
Mušinga azakubukurukiriza, *uzašimíšwa ibívugo*, *impara zizagu-*
Mustnga fera des fêtes en ton honneur, tu seras réjoui par les *ívugo*, les *mpara* viendront
sánganire, *nà ibilóri*, *nà ibiráto*. *Imána ya ínka uzizihirwe mu rú-*
 à ta rencontre, et les merveilles, et les beautés. *Imána* de vache tu seras fêtée dans le
*garama rwa ibgámi*⁹, *umuhinzi wahingaga agúhe impádu*, *umúža*
 quartier de la capitale, le cultivateur qui cultivait qu'il te donne le chant de joie, la femme
*wakúburaga*¹⁰, *agúhe impádu*, *bazákulilimbire*. *Mána ya i Rwánda*,
 qui balayait, qu'elle te donne le chant de joie, chanteront pour toi. Dieu du *Ruanda*,
*usánze Mušinga wa Lwábugiri akíliho*¹¹, *asékera*¹² *mu Rwánda rwe*,
 (si) tu trouves que *Mušinga* de *Lwábugiri* est encore là, il rit dans le *Ruanda* sien,
*akasékera mú ngoma ze*¹³, *máze*¹⁴ *wére ubé imána ya ínka*, *uli imána*
 il rit parmi les tambours siens, ensuite blanchis sois *imána* de vache, tu es *imána*

¹ Sur le *ḱiránga* de gauche. — Le droit se nomme *igikurámbere*.

² Du lugo de *Gahindiro* père de *Lwógera*, roi du *Ruanda*.

³ Père de *Lwábugiri* et grand-père de *Mušinga*.

⁴ Une des femmes de *Lwógera*.

⁵ Pour leur faire céder la place.

⁶ De la famille des *Bakóngóri*. Cette particule *bu* est employée pour désigner une classe, espèce d'objets, v. g. *amásaro* les perles, *ubúsaro* le genre perle.

⁷ Au nord du *Bugoy* se trouve un pays renommé par sa richesse, *iBuyúngu*. Tout ce qu'on apprécie est supposé venir du *Buyúngu*. Que l'*ínkebe* apparaisse sur un «magnifique» intestin (le mésentère) sans aucune tache.

⁸ Là où les intestins se replient, on appelle les *báyi* d'un autre nom, *ibitábazi*, les sauveurs. Les indigènes caractérisent cette partie en disant: *amáse arahóroše*, la bouse n'y est pas encore complètement formée.

⁹ Du côté du *gikáli*, opposé à la principale porte d'entrée.

¹⁰ Travail réservé aux *báza*.

¹¹ Qu'il est encore plein de vie.

¹² Qu'il n'a, dans son pays, aucun motif de tristesse.

¹³ Qu'il possède une autorité incontestée, que son trône est inébranlable.

¹⁴ L'accent est ici narratif, le mot *kúmara* a l'accent sur *kú*.

ya tñka, ntũli ibikõndo¹ binĩrĩre imitše, ntũli amagũfa²
 de vache, tu n'es pas les *bikõndo* qui urinent pour les petites nattes, tu n'es pas les os
ya intũmbi, ntũli umuyõnga wũ rugĩmbu³, ntũli inkõko basogõtera
 d'un cadavre, tu n'es pas de la cendre de graisse, tu n'es pas un coq qu'on transperce
ku gitaka⁴. Uli imĩna ya tñka ukarĩguzwa na abĩmi gũssa, ukure itĩira
 sur la terre. Tu es *imĩna* de vache tu es consultée par les rois seulement, retire l'*itĩira*
ku mũtima, ubõneze ibirĩnga⁵ nĩka umwĩmi wa Lwĩbugiri aboneze⁶
 du cœur, montre bien les *birĩnga* comme le roi de *Lwĩbugiri* a bien habité
ũyu mũrwa. Mĩna ya tñka, ndi umũpfumu wũ umwĩmi, ndakurĩguriza
 cette place. Dieu de vache, je suis le devin du roi, je te consulte pour
Mustĩnga wa Lwĩbugiri, ubõneze itĩsumu⁷, ndi umukõngõri, nĩgukuraho
Mustĩnga de *Lwĩbugiri*, montre la lance, je suis un *mukõngõri*, je sortirais de toi
umũzimu mũbi, nĩgukuraho rufurĩgira⁸, nĩgukuraho umũzimu wũ
 un esprit mauvais, je sortirais de toi un esprit étranger, je sortirais de toi un esprit de
umukõbga, umũzimu wo kwa Lwõgera, wo kwa Lwĩbugiri, wo kwa Lwa-
 fille, un esprit de chez *Lwõgera*, de chez *Lwĩbugiri*, de chez *Lwa-*
kagĩra⁹, nĩbona urũtsiro rwũ Bakõngõri, nĩbona ikũhũgiro kũxũ abĩpfumu
kagĩra, je verrais un *rũtsiro* des *Bakõngõri*, je verrais un aspersoir des devins
bũ Nĩrahõnde¹⁰ bũ impõndagurabĩzimu, wẽre mũ nda
 de *Nĩrahõnde* de ceux qui frappent les esprits à coups redoublés, blanchis dans le ventre
ĩkũ umũseke, umwĩmi akultĩnde ivu, nĩwe ukamultĩnde ibisĩga.
 comme le roseau, le roi qu'il te garde de la cendre, et toi garde-le des oiseaux de
Nũko agĩra ubuhõro Mustĩnga, ntĩsamwa, ntahũtara, ntĩya
 proie. Donc il a la paix *Mustĩnga*, il n'est pas pris, n'a pas de mal, il ne va pas
i Bulĩmba¹¹, ntĩya i Bulĩngazambavu¹², kwa mezi ya Rukũngu.
 au *Bulĩmba*, il ne va pas là où l'on fait paraître les côtes, chez le clair de lune de *Rukũngu*.
Nĩba usĩnze ngo azĩbaho wẽre mũ nda nĩka umũgano, nĩba usĩnze
 Si tu trouves que il sera là blanchis dans le ventre comme un bambou, si tu trouves
azĩsĩkera kũli Nĩnza, intaltĩndwa zizagutũze mũ nda, nĩwe uzatũze
 qu'il rira à *Nĩnza*, les *ntaltĩndwa* te porteront sur le ventre, et toi tu feras vivre

¹ Voir plus loin. *Kurĩgũza ibikõndo*. Lorsqu'on se sert de cet instrument, l'eau qui se trouve dans l'*imbĩhe* se répand sur les petites nattes (uriner). Le taureau sacré est de beaucoup supérieur aux autres modes de divination.

² Selon les districts on dit *amagũfa*, on *amagũfka*.

³ Ce qui reste du *rugĩmbu* brûlé dans le *kurĩgũra*.

⁴ Le taureau sacré est frappé encore debout, au lieu que le poussin est d'abord étendu à terre, sur une feuille verte de bananier.

⁵ Les intestins là où ils sont repoussés en forme de poches.

⁶ A habité cet endroit, plein de félicité.

⁷ Déclare-toi franchement, ne laisse pas de place aux hésitations.

⁸ Qu'on apaise sur le bord de la route.

⁹ Père de *Kabĩle*.

¹⁰ Remarquez *hõnda*, même racine que dans le mot: *kuhõnkagũra*; *gũra* est souvent employé comme répétitif: *kũtagũra*, manger souvent, *kupfĩfĩgũra*, frapper à coups répétés.

¹¹ Ne meurt pas.

¹² Les chairs corrompues ou mangées par les hyènes, il ne reste plus que le squelette bien en évidence. «Il ne va pas au tombeau.»

Mustnga kúli Nánza uli imána ya ínka. Umutánnga wa imbuto, Buñéneri Mustnga à Nánza tu es imána de vache. Le donneur de semence, Buñéneri agúšire mu gisábo, umuhútu wa intalíndwa akulemérwe, ba guhóna qu'il te mette dans la baratte, le *muhútu* de *ntalíndwa* soit chargé de toi, t'habillent *marába*¹, *utérékwe mu makómbe*². *Íyo nkuru itáhe kúli Mustnga, ibilóri na ibiráto, íyo néza itáhe ibgámi.* *stnga*, les merveilles et les beautés, cette beauté qu'elle aille à la capitale.

Tout ce qui précède appartient à la phase de l'*impágalike*. Si les sorts sont défavorables on procède au *mútsuli*.

Buñéneri, le *muñámbuto* dit au *mukóngóri* de service:

Šóraho wa múzimu, Karára³ na Búraño⁴ narabafaše, ni bo ba-
Présente ce *múzimu*, *Karára* et *Búraño* je les ai pris, ce sont eux qui *téra Mustnga.*
frappent *Mustnga*.

On dépèce un second taureau. Si les sorts sont blancs, c'est que *Mustnga* est attaqué par un autre *muzimu* que ceux que l'on a indiqués. Troisième taureau; si les sorts sont noirs, on connaît que les nouveaux noms indiqués sont bien les authentiques.

Suit le *mwunámuko*, on cherche l'*insínzi*.

Autre taureau, on lui parle toujours à l'oreille comme dans les deux cas précédents, et on ajoute:

Karára háli urúgo rwáwe, urúgo rwáwe ruráho, turagušákira umu-
Karára il y a le lugo tien, le lugo tien est là, nous te cherchons une *góre, turagušákira umúgabo mw'ilémbo agušákire, ibáwe biráho,*
femme, nous te cherchons un homme de la cour d'entrée qu'il te cherche, les tiennes qui sont là, *na ínka záwe ntítwázigábe, wóye kutéra Mustnga. Núko*
et les vaches tiennes nous ne les avons pas données, cesse de frapper *Mustnga*. Donc *Karára akatsíndwa, núko dúkura ínka hahángáha, tukaiyána*
Karára est vaincu, donc nous prenons une vache ici même, nous la menons *i Mugáya⁵, ikagénda, ikábagír wahó, ikába insínzi. Mustnga azasékera,*
à *Mugáya*, elle part, elle est dépecée là, elle est une victoire. *Mustnga rira,*
azasékera mu bagáragu be. Mána ya i Rwánda, niba usánze íbo
il rira parmi les clients siens. Dieu du *Rwánda*, si tu trouves que ceci *bizátsinda Karára, wére mu nda, etc.*
vaincra *Karára*, blanchis dans le ventre, etc.

¹ Ornement tressé en fougère, que le roi porte sur la tempe gauche, auprès de l'*isínzu* l'*ubúgale*.

² On met les cornes du taureau favorable sur des *bisábo* qui prennent aussi le nom de *makómbe*.

³ *Karára*, autre fils de *Rwábugiri*, ou plutôt un enfant de roi volé par *Lwábugiri* dans sa campagne du *Buñá-Bóngo*, Congo-Belge. Elevé par le roi du Ruanda, il est regardé comme son fils et peut attaquer les vrais enfants du monarque. Les enfants de *Karára* sont au *Bgana-mukale* sud du Ruanda.

⁴ *Búraño* autre fils de *Lwábugiri*, mort sans avoir été chef.

⁵ *Muyága wa Rukóndo*, colline du *Bganamukale* où *Karára* était établi.

Si les sorts sont favorables le *mukôngori* s'écrie triomphant : « *Arémeye*, il (*Karára*) a accepté, qu'on lui sacrifie la vache; *arashié*, il l'agréé complètement.

Reste le *rwânzire* dans lequel les hypothèses sont beaucoup plus nombreuses que pour les simples *Bahútu*. Si nous offrons ce sacrifice à *Karára* dans ces conditions :

Mustnga ázira abazûngu, bazásámira umwâmi. Mustnga ázira
Mustnga est mal avec les Européens, ils prendront le roi. *Mustnga* est mal
*Bwâna Lázima*¹, *ázira Bilégeya*², *ázira Ndúngútse*². *Mustnga*
 avec Monsieur *Lázima* il est mal avec *Bilégeya*, il est mal avec *Ndúngútse*. *Mustnga*
*ázira abanabirâgiro*³, etc.
 est mal avec les missionnaires, etc.

Lors donc qu'on a parlé ainsi à l'oreille du taureau, on commande : « *Ni muyibikire*, couchez la victime, tuez-la. » Un des *ntalîndwa*, quelquefois le roi en personne saisissant un couteau bien aiguisé (et non pas un *intórezo* [hâche], comme dans le *kubândwa*) coupe adroitement la grosse veine située près de l'oreille droite, la bête s'affaisse. Un des chefs s'écrie : « *Imâna iratâše*, Dieu, le dieu vient de partir, de rentrer chez lui; *ni mûze muyorósore*, venez dépecez-le. » (Ce mot *kworósora*, et *kwibikira* ne sont pas employés dans ce sens en dehors de cette cérémonie sacrée.) Les *ntalîndwa* se précipitent, étendent les pattes du taureau (*kuyikîngira*). On fait une entaille sur le côté droit depuis l'épaule jusqu'à la cuisse, on procède de même sur le côté gauche. Il y a donc un quartier de peau qu'on a laissé sur le ventre (*ku mukâmba wâ inda*). On fait ensuite une entaille perpendiculaire aux deux autres sous le cou. Cette partie de peau est renversée en arrière sur les cuisses. On pratique une coupure sur la viande du côté droit, on l'élargit vers la gauche en prenant des précautions infinies pour ne pas blesser les entrailles du taureau (si ce malheur arrivait, le devin devrait payer une amende de plusieurs vaches). Les entrailles apparaissent, le *mukôngori* demande quatre cruches d'eau pour laver les entrailles.

Comme le rôle des *ntalîndwa* est maintenant achevé, ils sont congédiés et maintenus à l'écart, pendant que les chefs et les *Bakôngori* s'approchent

¹ M. le lieutenant Gudowins, résident par intérim en 1912, du district du Ruanda. Aux yeux des *Bañarwanda*, ce Monsieur se distingue par une fidélité militaire aux règlements auxquels il ne déroge jamais d'où son nom très glorieux *Lázima*, il faut, le maître «il faut».

² Fils de *Niragahûmuza* et de *Lwábugiri*. (Le nom *biñarwânda* de *Niragahûmuza* est *Muširekande*.) *Bilégeya* aurait été désigné comme son successeur par *Lwábugiri*, mais avait été mis d'abord sous la tutelle de *Rutalîndwa* tué *ku Rutšânšu*. — En 1912 de troubles politiques eurent lieu qui divisèrent les *Bañarwânda*; les uns tenant pour le roi de fait, les autres pour celui qu'ils appellent le roi de droit, ce dernier soutenu par *Ndúngútse*, fils de *Rutalîndwa*.

³ Basés sur un principe trop souvent erroné dans ses conséquences, les premiers missionnaires du Ruanda avaient transporté dans la langue, pour désigner les commandements le mot *ibilâgiro*, emprunté au Ruganda, autre langue bantu. Malheureusement ce mot qui est aussi *liñarwânda* signifie «ce qui a trait à la garde des troupeaux». *Kurâgira inká*, garder les vaches. On a trouvé depuis le mot convenable pour désigner les commandements, mais on garde toujours, pour la tourner en dérision, l'ancienne dénomination,

du taureau, «*ngo bamehe ikxo ivuze*, pour connaître ce qu'il dit, dans quel sens se prononceront les sorts».

Dans la formule débitée à l'oreille du taureau avant l'examen on a déjà vu plusieurs signes favorables ou non, donnés par le sort. Qu'on sache que les sorts sont propices:

a) Si l'on trouve un *išira* (plaque graisseuse de deux centimètres de diamètre) *ku rúra rwq amáta* sur l'intestin du lait, *rutálimo amayézi* qui ne contient pas d'herbe digérée (c. à d. dans les replis du mésentère),

b) si la vésicule biliaire est parfaitement remplie, sans affaissement,

c) si les intestins ne portent pas de rugosités blanchâtres,

d) si les *birdnga* sont de mêmes dimensions, *nta kišónže*: aucun des deux n'ayant faim, c. à d. mal bombé,

e) si on trouve le nombre d'*inkebe* désigné par le *mukôngori*. *Utége imitégo*: présente tel nombre d'*inkebe*, v. g. 18. Deux au moins sont de rigueur,

f) qu'on ne trouve pas sur le cœur ou sur le foie de *miráse*, c. à d. de petites fentes rappelant les cicatrices de blessures, dûes aux flèches (*kurása*).

Si on trouve que les marques désirées sont au complet, toute l'assistance éclate en cris de joie: «*Impundu, Imána iréze, imána iréze*. L'*imána* est favorable, l'*imána* est favorable.»

Aussitôt la nouvelle est transmise à *Mustnga* qui donne l'ordre de faire rentrer *Imána* sans tarder. *Bayitšúre* qu'on l'amène à l'étable (à *Nánza*).

Les *Bakôngori* enferment la vache dans sa peau (*knyorósa*, m. à m. avec le sens ordinaire: couvrir d'une natte celui qui veut dormir). On recueille précieusement la terre et les herbes ensanglantées qu'on dépose dans des paniers bien fermés (*ibitébo*). Le tout est porté dans l'enceinte royale.

Les *mpara* en costume officiel, les *baža* viennent au devant de l'*imána yéze*, de tout côté on entend des *bivugo*, le son des *nséngo*¹, des tambours au complet, d'autres expriment leur reconnaissance dans des discours improvisés (*gukura ubgátsi*²). A l'entrée de l'enceinte, salut au roi qui, les bras étendus, touche la peau qui renferme le précieux dépôt.

La peau et son contenu sont portés dans la hutte royale. Toute la nuit les *Bakôngori* monteront la garde, puis les *bañarútsiro*, infatigables, rôdent autour de la demeure transformée en sanctuaire, priant les *bazimu* de ne pas changer les sorts favorables, déjà obtenus, et de ne pas s'opposer à ce que, dans la suite, on trouve encore des *imána zéze*.

Le lendemain nouvelle inspection des entrailles du taureau, dans le but de savoir si les sorts heureux se sont confirmés, ou n'ont pas plutôt été détruits par les esprits malveillants.

Au cas, le plus fréquent, où les sorts se montrent tels que la veille, un *mukôngori* coupe l'*išira*, puis le fiel (*igisábo*), on étrangle l'*išira* avec une petite ficelle qu'on dépose avec le *gisábo* dans une baratte à beurre (*igisábo*)

¹ Espèce de trompette.

² M. à m. arracher l'herbe. Lorsqu'on a reçu une grâce, on prend dans les mains une touffe d'herbe qu'on présente au bienfaiteur.

pleine d'eau. La baratte neuve est ensuite fermée avec un *mpúzo* de *mutabataba*, puis calfeutrée avec de la bouse d'un *imána* du troupeau, le col est ceint d'une tige de *mwišwa*. Sur cette baratte ainsi ornée on installe les cornes de l'*imána* réunies par leur commune base. Alors *Nzaruramba*, chef des *Bakôngori* présente le tout au roi, en lui disant :

Ngó iyi imána yáwe, itsinde ubušárire igusétse kú ngoma
Voici l'*imána* tien, qu'il vainque la maladie qu'il te fasse rire sur les tambours
záwe, igutsindire ibágo, igutsindire abánzi, igutsindire
tiens, qu'il vainque pour toi les malheurs, qu'il vainque pour toi les ennemis, qu'il vainque
abazungu na ababiša, etc.
pour toi les Européens et les ennemis, etc.

Ensuite il touche le front et la poitrine du roi avec l'eau lustrale.

Vient alors le repas sacré. Les *ntalindwa* creusent dans le *ńkike ya hépfo* (côté le plus bas du lugo du roi), de petits fossés, en tout semblables aux foyers de campagne de l'armée française, sur lesquels ils établissent d'immenses marmites (*ńkono itéka*).

La solennité de la fête excuse les pires dévastations; c'est ainsi qu'on ne se fait pas scrupule de démolir les *bigéga* (greniers), de prendre les *ínugaliro* (bois pour fermer l'enceinte durant la nuit), les *ńkíngi* (piliers à l'intérieur des huttes), pour entretenir le feu.

Les *ntalindwa* cuisent à l'eau ou grillent sur des bâtons les morceaux de viande qu'on leur a abandonnés. Le roi ne dédaigne pas ainsi que les autres *Batútsi* de grande noblesse de prendre part au festin. Lorsque toute la bête a disparu on ramasse de côté et d'autre tous les os, à l'exception de ceux des pattes qui serviront en partie à la confection d'amulettes. Les os, ainsi que la terre ensanglantée qu'on a recueillie la veille, et ce qui est sorti de la panse et des intestins sont brûlés entièrement sous les *mívumu* qui ornent l'intérieur du lugo du roi¹. Parfois on brûle même la peau de l'*imána*, mais plus généralement elle est travaillée par les tanneurs et déposée sur le lit royal, ou bien consacrée à la confection des tambours de la capitale, ou bien donnée à une des femmes d'honneur à qui on entend décerner une haute récompense; quel que soit l'usage qu'on en fasse, il est de rigueur qu'on conserve les morceaux soit d'une peau de tambour soit d'une *inkánda* (vêtement des femmes) qu'on a tirée d'un *imána yeze*. Ce sont là les meilleurs amulettes connues.

Avant de quitter l'enceinte royale tous ceux qui ont mangé ou touché les restes de l'*imána* se rincent la bouche, se lavent les mains, afin de ne rien emporter au dehors qui ait eu quelque rapport avec le taureau sacré².

Quant au *gisábo* dans lequel on a enfermé les parties «blanches», il est suspendu dans l'intérieur de la hutte royale à côté de ceux que *Musínga* a

¹ On voit toujours des tas de cendre sous les grands arbres plantés dans l'intérieur de l'enceinte royale.

² La veille ceux qui s'étaient chargés de transporter le taureau (*abalemérwa*, ceux qui sont chargés; *kuleméra*, être lourd; *iki kítalemereye*, ceci pèse lourd) s'étaient également lavés avant de sortir du lugo.

eu le bonheur de recevoir depuis son avènement au trône. Mais avant de le placer définitivement dans la galerie des *bisábo* l'*Imána*, on en détache les cornes qu'on «enfante» au pied des ficus plantés dans l'enceinte du souverain.

La cérémonie pour «enfanter les cornes, *kuḅárira amahémbe*», est sensiblement la même que celle que j'ai décrite dans l'article consacré aux *Imándwa*. Ici également on verse sur les cornes de l'eau lustrale, mais le trou est plus profond, si profond que les cornes y disparaissent tout entières, et qu'on peut établir au dessus une espèce de plafond en roseau qui empêchera la terre de tomber dans la cavité. On laisse les cornes dans ce caveau et on le recouvre de manière à dépister la curiosité des regards profanes. Tout ce qui précède concerne les rits suivis lorsque la divination a lieu à *Nánza* ou dans les environs. Mais lorsque les *bagíša* sont allés au loin *kugišira umwāmi*, la distance impose quelques modifications. C'est ainsi que le repas sacré a lieu dans le lugo même où est faite la divination, qu'on ne transporte à *Nánza* que le *gisábo* avec les parties «blanches», qu'on brûle les os et le reste à proximité de l'enceinte. A cet endroit même on plante un arbre (ficus) qui sera pour toutes les générations à venir un *imána* auquel personne n'osera toucher.

F. *Kuráguza Bihéko*, la divination par le moyen de *Bihéko* (*Imána*).

Il y aurait des choses fort intéressantes à dire sur le culte que les populations du nord du Ruanda rendent à *Bihéko* soit dans la chapelle domestique¹ installée dans presque chaque maison, soit dans des sanctuaires plus considérables construits chez les *ababukurutsa*. Mais je me borne à donner ici quelques détails sur la façon dont on consulte *Imána* sur les vérités cachées.

D'après les renseignements que je tiens de *Bagóye* (gens du N.-O. du Ruanda) il y a surtout deux façons de *Kuráguza Bihéko* : la première rappelle le *Kuráguza umútwe*, la seconde se présente avec certains caractères du Pythonsisme.

1°

La personne affligée, ou craignant un malheur prochain qui désire connaître la cause et le remède de ses calamités s'adresse donc au *muḅúkurutsa* lui demandant de consulter pour lui la divinité; il apporte comme cadeau du *nzoga*, de préférence un mouton qui sera versé dans le troupeau des *Bášami*, ou une brebis qui sera donnée aux *ntóre* (jeunes filles). En principe ces brebis et ces béliers doivent mourir de vieillesse, mais chez les *Bagóye*, plus indépendants des *Batútsi* que les gens du *Ruanda* central, et qui pour cette

¹ D'après un missionnaire qui a parcouru tout le Ruanda et vécu dans la plupart des stations qui sont établies, c'est au *Muléra* que la prière publique et particulière en famille, est le plus en honneur, et il en donne comme raison l'existence déjà ancienne de la vraie supplication vers le créateur. Ici, dans le *Ruanda* central, toute la confiance très théorique, qu'on a en *Imána*, se traduit par cette seule et unique aspiration qui n'a certes rien de compromettant en pratique: «*Twágirya Imána! Si nous avons Imána pour nous!*» Au *Muléra* au contraire les indigènes païens aiment à se réunir presque chaque soir, au fond de la hutte, près du *ruhmbi* et là ils adressent au créateur des prières circonstanciées qui sont la preuve d'un véritable abandon filial.

raison sont loin de détester la viande de mouton, on conçoit que fréquemment les «cadeaux sacrés» disparaissent avant d'avoir atteint un âge avancé.

Le client s'adresse au maître du sanctuaire. Celui-ci lui conseille de s'agenouiller près de l'autel (simple étagère, entourée de nattes, sur laquelle on dépose le vin de bananes) et d'exposer sa situation. Tous les *bāšami* et les *ntóre* sont là rangés autour de leur patron. A ce moment la hutte accolée, comme je l'ai dit plus haut, à la demeure dans laquelle se trouvent le *mu-búkurutsa* et sa compagnie, commence à s'agiter: telle une maison indigène où s'engouffre un vent violent. Quelle est la cause de ce saint tremblement, prélude de l'arrivée du créateur? Beaucoup croient à une intervention surnaturelle; mais je tiens d'un *mugóye* actuellement chrétien, et qui a passé de longues années au service d'un *mu-búkurutsa*, qu'il est superflu de chercher si loin une explication: lui même, très souvent, a reçu l'ordre, à l'approche d'un client de pénétrer dans la seconde hutte enténébrée, avec mission de remuer violemment les piliers de ses bras vigoureux. Sans doute, si tous les anciens domestiques des *ba-búkurutsa*, jouissaient de la foi et de la liberté des chrétiens, la lumière ne tarderait pas à se faire sur ces mystérieuses supercheries.

Lorsque cette trépidation s'est prolongée quelques secondes, le maître du logis s'écrie:

«*Aráze Bihéko! ni mumúhe impúndu.*»

«Il est venu *Bihéko!* alors donnez lui l'acclamation.»

Des cris de joie, des battements de main éclatent dans la hutte: les *ntóre* et les *bāšami* sont bien exercés!

«*Bihéko urabúkururuke!*»

«*Bihéko* manifeste-toi!» Dit le prêtre en chef.

Le tremblement recommence.

«*Nóne uravuge ibáwe!*»

«Maintenant parle des tiennes choses», entretiens toi de tes affaires avec *Bihéko*, dit le maître au client.

Alors débute une vraie conversation entre le client et Dieu venu dans la seconde hutte.

Le client: «*Uragahóra nā Imāna, Māna yā i Rwānda! Uragahóra* nā *Imāna*, Dieu du *Ruānda!* Puisses-tu

hóra nā Imāna *Mama*, *nīramubéyi*, *Luhānga rwiza namugira ubutāngwa*, demeurer avec *Imāna* ma mère, qui fais enfanter, *Luhānga* beau qui possède la puissance, *Luhānga ruhōnze amarāba*¹, *Bihéko*, *Nirabahéka*², *namugenda uturāmbi*, *Luhānga* qui t'habilles de fougères, *Bihéko*, qui fais porter, qui marches sur de belles

¹ Voir plus haut.

² Qui donne aux femmes le pouvoir de mettre au monde des enfants qu'elles porteront ensuite fièrement dans le *ngobe*.

*utubānde twúzuye imbēyi*¹. *Lukaña maguru*² *kwa Gaháya ka*
 routes, les vallées pleines de vaches mères. Qui brise les jambes de *Gaháya* de
Murári, Bihéko *ba Ngoŋe, abátake* *báli mu gútaka*³ *bambási nírubú-*
Murári, Bihéko de *Ngoŋe*, les malheureux (?) sont dans la plainte coureur maître du
taka, namwúburukira *mú mbibe*⁴, *ibigóndóre ikarámuka* *ya-*
 sol, qui apparaît de dessous terre dans les semailles, les germes se lèvent le matin ont
*ránguruye, gitúza, gitéye ubuhóro, wáze Impúmbi*⁵ *kwa Gaháya*
 poussé⁶, qui fait durer, qui donne la paix, tu es venu à *Impúmbi* chez *Gaháya*
*ka Murári. Dóre intáma nagutúye, ntúye imána ya intáma. Uraišime?*⁷
 de *Murári*. Vois le mouton que je t'offre, je (t')offre le dieu de mouton. L'agrées-tu?

Bihéko: «*Ndaišime, umwána wánye!*»

Bihéko: «Je l'agrée, mon enfant!»

Ces paroles sont prononcées d'une petite voix flûtée. Quelle en est la source? Même flibusterie que précédemment. Une jeune fille est cachée dans la hutte, elle entend bien et parle de même, mais elle contrefait son timbre en recourant à la ventriloquie: en parlant du nez, en se mettant devant la bouche une petite courge, un petit vase d'argile (*umúnoga*), ou même une cruche entière où les ondes se répercutent riches et très sensibles.

C'est là le prologue obligé. Suivent les questions proprement dites, relatives à la divination. «Vivrai-je longtemps? Par qui ai-je été ou serai-je frappé? Quel moyen d'apaiser — sans inconvénient — cet esprit terrible?» Inutile d'insister davantage sur des interrogations et des réponses que nous avons rencontrées, et qui ne se distinguent de celles déjà connues que par des épanchements plus paternels d'une part, plus filiaux de l'autre. Les salutations, les termes d'affection, de confiance, abondent et encadrent bien le questionnaire ordinairement si sec de celui qui veut *kuráguza inzuzi*.

Lorsque la séance est terminée, la hutte est de nouveau agitée: «*Bihéko aratáše, Bihéko* vient de rentrer chez lui.» Dit le prêtre.

Si le client a donné une cruche de *nzoga* en cadeau, on fait deux parts du précieux liquide, on le verse d'abord dans une petite gourde qui est déposée intacte sur le *ruhímbi* (l'autel), c'est la portion de *Bihéko* qui viendra la prendre quand bon lui semblera. On remplit une seconde gourde réservée au *mušúkurutsa*. Ce qui reste dans la cruche est donné aux *bášámi* et aux *ntóre*: «C'est l'espoir de boire presque tous les jours de la bière indigène,

¹ Autre nom «de gloire» de *Bihéko*. Les meilleurs routes du Ruanda sont d'une beauté relative; leur largeur ne dépasse guère 30 centimètres! Mais ce qui les rend agréables c'est la vue dont on jouit sur les vallées où paissent de riches troupeaux; tout, là où passe *Bihéko*, revêt cet air de prospérité.

² *Bihéko* brise les jambes de ses ennemis.

³ Les désolés(?) viennent t'apporter leurs doléances, secours-les; *kútaka*, se plaindre.

⁴ On suppose que *Bihéko* sort de terre et fait croître les moissons, qu'il repousse, pour ainsi dire, du sol.

⁵ Grâce à *Bihéko* une nuit suffit pour que les semences germent et apparaissent pleines d'espérances.

⁶ Nom de colline. *Impúmbi mwa Ruráza* (nom du chef) au delà du *Bufúmbira*, renommée par ses *butéga*.

qui m'attira surtout parmi les lévites de *Bihéko*.» Disait avec une humble franchise, le chrétien converti qui avait abandonné cette lucrative position.

2°

La seconde manière de consulter *Bihéko* a, comme j'ai dit, plusieurs caractères propres au Pythonisme dans lequel un esprit supérieur s'empare d'une personne dont il se sert comme d'un porte-voix.

Notons d'abord que les *ntôre* de *Bihéko* sont choisies de préférence parmi les filles sujettes aux crises nerveuses, vraies ou simulées. Lorsqu'une jeune personne est prise de tremblements, de frissons qui la jettent à terre, le sorcier (autre que le *muḃúkurutsa* mais peut-être de connivence avec lui) se prononce en ces termes sur la curieuse maladie dont on lui demande la cause:

«*Ūyu yaraboṣwe na Bihéko, ni mumuḣáne ku muḃúkurutsa, amu-*
«Celle-ci a été liée par *Bihéko*, donc conduisez-la chez le *muḃúkurutsa*, qu'il la

bóhore.»

délie.»

Une fois délivrée, la jeune fille est presque fatalement, à cause de ses prédispositions, et peut-être sous le couvert de la reconnaissance, incorporée au collège des Vestales.

La divination par *Bihéko*, se rendant maître d'une *ntôre*, se fait de la façon suivante: Mêmes préliminaires que précédemment, cadeaux, agitation de la hutte, «*Bihéko* est venu parmi nous». C'est alors qu'une des vierges consacrées¹ cédant à une force qui paraît invincible, se laisse tomber brusquement à terre. Là elle rugit, écume, se débat, lance de toute part des regards enflammés, prononce avec une étonnante volubilité des paroles incohérentes.

Bihéko yamugiyemo, *Bihéko* est entré en elle, s'en est emparé², dit le maître au client. Tu peux maintenant l'interroger. Un dialogue s'établit entre la «possédée» et celui qui la consulte, dialogue portant toujours sur les quatre mêmes questions: «Suis-je assuré de vivre. — Par qui suis-je attaqué? — Par

¹ Ici il s'agit d'une «possession», pour ainsi dire voulue recherchée; *arihwérezera*, elle se rend mourante (*kuhwéra*, être à l'agonie). Mais dans d'autres circonstances on considère cette possession comme une punition infligée par *Bihéko* à sa suivante:

«*Yamutéreye ingéso ze*, il la frappe à cause de ses péchés. Si en particulier la «Vestale» est convaincue de relations scandaleuses, elle doit se racheter: *kutānga itštru*, ou bien *Bihéko* la reconnaît coupable de négligence: *impṭmbi ntizikisusurutswamo*, les autels ne sont plus visités, chargés de présents.

² Y-a-t-il là une autosuggestion? C'est possible, c'est même très probable dans la plupart des cas, ce ne serait qu'une continuation des filouteries certaines dont j'ai parlé plus haut. Toutefois nombre de circonstances sont inexplicables; p. ex. on a vu — et les témoins ne manquent pas — des *ntôre* s'élever en l'air à plus d'un mètre du sol, et s'y maintenir un temps assez considérable; *umwāna utāngāne*, c. à d. durant une période convenable, ni longue, ni courte. On a vu des plaies infectieuses dévorant profondément les tissus de la jambe, guérir instantanément, sans laisser de traces, et sans récidiver, dans une séance chez un *muḃúkurutsa*. Parmi les «miraculés» est en particulier un chrétien de Ruaza, Muléra. On a vu des *ngoro* (huttes de *Bihéko*) prises d'un tel mouvement de va-et-vient que la main des hommes n'aurait pu le produire sans briser les piliers, et désorganiser toute la charpente.

quoi vaincrai-je cet esprit? — Qui en veut à ma vie? — Suis-je certain que cette façon de procéder sera pour moi un principe de chagrin?»

La lumière faite, le *muḃúkurutsa* touche le dos de la «voyante» avec un charbon enflammé, ou lui verse de l'eau lustrale sur tout le corps, et à l'instant la *ntóre* sort de son état anormal et prend place parmi ses compagnes, témoins impassibles d'une scène à laquelle elles ont maintes fois pris une part active, tandis que leur patron déclare qu'*Imāna* est rentré chez lui: *Imāna-iratāše*.

La personne qui a été maîtrisée par *Bihéko* n'en souffre nullement: *umubéyi arákubita, áliko ntávuna, áliko ntiyítša*, une mère frappe, mais ne brise pas, mais ne tue pas.

G. *Kuráguza amávuta*, la divination par le moyen du beurre.

Il y a lieu de distinguer deux façons de procéder: la première uniquement employée pour connaître un endroit favorable aux constructions nouvelles, aux déménagements, la seconde usitée dans toutes les nécessités. Cette dernière manière est surtout en honneur chez les *Batútsi*, grands propriétaires de troupeaux, et par conséquent riches en beurre. La première est usitée même chez les plus pauvres *bahútu* qui ont toujours le moyen de se procurer la petite quantité d'*amávuta* requise.

a) Divination pour les constructions.

Tout *muḃarwānda* qui songe à s'établir en ménage ou à déloger, commence par *kuráguza inzuzi*. L'*imbuto* n'est pas de la salive, mais une pincée de terre prise à l'endroit où l'on projette de bâtir. Le *múpfumu*, avant de se prononcer, touche cette terre qui communiquera aux *nzuzi* une parole appropriée.

La réponse des *nzuzi* doit être confirmée par le beurre. On prend à cet effet huit petites boulettes de beurre et huit petits bâtons de *mitózo*. Le nombre huit n'est pas absolument nécessaire, on peut se servir de six, de dix, mais huit est le plus communément employé, en tout cas, le nombre impair est absolument interdit: *basiba igihárwe*, on laisse l'impair. On fiche une boulette de beurre à l'extrémité de chaque tige de *mitózo*, puis la nuit, fuyant des regards indiscrets, on enfonce ces tiges en terre dans l'endroit convoité, sur une surface d'une centaine de mètres de côté. Les *mitózo* sont mis en terre sans aucune préoccupation géométrique, l'extrémité chargée de beurre laissée à l'air libre.

Le lendemain, avant l'aurore, l'intéressé revient seul, et se prononce d'après les pronostics suivants.

a) Si tous les morceaux de beurre ont été attaqués par les fourmis, les sorts sont «noirs», et il faut chercher ailleurs un meilleur emplacement.

b) Si tous les morceaux de beurre sont intacts, les sorts sont insignifiants; à bâtir à cet endroit on ne s'expose pas, mais par ailleurs on n'a aucune chance d'acquérir un bonheur positif; or le nègre ne se contente guère de négatif: ne pas souffrir est bien, jouir est infiniment mieux.

c) Si, sur la somme, une tige seulement est restée debout, n'a pas été renversée par les hommes ou les bêtes, et garde le morceau de beurre en parfait état, les sorts sont blancs et on bâtit à l'endroit même où l'on a trouvé la *mitózo* sur pied.

b) Divination pour une nécessité quelconque.

Sur une chaise indigène, formée d'un tronc d'arbre légèrement creusé et pratiquement imperméable, on verse de l'eau bouillante, sur le feu depuis le matin.

Puis le sorcier, prenant en main quatre boulettes de beurre de la veille ou, tout au plus, de l'avant-veille (*amávuta yá ikímuri*), leur adresse la courte exhortation suivante:

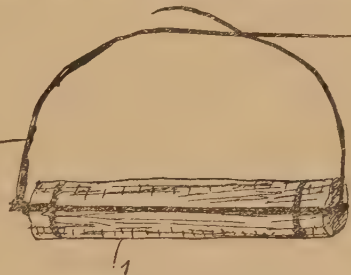
«*Úmwa wá amávuta, we¹, uli méza wére, úbe inánge², tamán-*
Écoute beurre, toi, tu es beau blanchis, sois très blanc, deviens
zure³, tugušire mu múseke, dukwámbaré; ndakwítma
absolument blanc, que nous te mettions dans le roseau, que nous te portions; je te refuse
išiši, uzańtme umúbiša, amáze nzaguhángure, ngúšire mu
aux fourmis, tu me refuseras à l'ennemi, ensuite je t'envelopperai, que je te mette dans
múseke uzába imána nziza, nzágúhe ikilemo kxá intabataba; núko
le roseau tu seras imána beau, je te donnerai un morceau de ntabataba; ainsi
wére, úbe imána.»
blanchis, sois imána.»

Le devin pose alors une boulette de beurre à chaque extrémité des deux axes du *ntebe* dans l'eau bouillante. Elles fondent rapidement. Si ces boulettes se réunissent pour former une masse bien unie, et bien blanche, les sorts sont favorables, conformes à la question posée (j'ai la paix pour moi, je ne suis pas frappé par tel *muzimu*, ce *muzimu* sera vaincu par tel ou tel sacrifice, il ne résultera pour moi aucun dommage de telle ou telle décision).

Si au contraire la masse fondue présente des solutions de continuité, ou donne même, parfaitement unie, une teinte jaunâtre, les sorts sont défavorables.

On retire volontiers des amulettes du beurre qui s'est déclaré favorable.

Le devin avec une feuille, ou un bâton ramasse le beurre bouillant et le verse dans un *ńkóngoro*. On apporte des *múseke*, on y introduit du beurre, on ferme avec des feuilles de *ńtšwa*, on teint avec de l'*ingwa*; le tout est enveloppé dans un *mpúzo*. On attache le petit cylindre vers les deux extrémités avec un brin de *buhivu*. Cette amulette se nomme *impigi yá amávuta*, on la porte suspendue au cou, elle tombe sur la poitrine.



Impigi yá amávuta.

1. *Umúseke*. 2. *Ubuhtvu*.

¹ On suppose toujours que le beurre écoute les supplications des clients, et se modifie à discrétion.

² Voir plus haut.

³ En plein midi on dit que le soleil *Ciratamánzura*. Quand le temps est à la pluie, les petits bergers chantent: «*Tamánzure, inánge yúbake, inánge yálike*, o soleil luis à nos yeux, que la blancheur, la clarté vienne bâtir parmi nous, que la blancheur vienne y faire son nid.» (*Kwálíka* se dit des oiseaux qui construisent leur nid).

H. *Kuráguza igikóndó* (voir fotogr.), la divination par la planchette.

Ce mode de divination absolument secondaire, n'est guère usité que par les vieilles femmes. Du reste aux devins qui recourent à ce moyen, on interdit l'entrée du lugo du roi.

L'appareil est des plus simples: une moitié d'*imbéhe* qui sert de plat aux indigènes, dans lequel on verse une quantité infinitésimale d'eau pure, ou mieux d'eau mélangée avec du suc de *mibagabagu*¹. Le devin prend dans la main droite une planchette de *múko* de trois ou quatre centimètres de long, de deux et demie de large, et d'un centimètre d'épaisseur, et y déposant un peu de salive, la place au fond de l'*imbéhe* qu'il maintient à terre de la main gauche.

Si le devin réussit à promener le *múko* sur le fond de l'*imbéhe* sans éprouver la moindre résistance les sorts sont favorables.

Si le *múko* reste en place, inamovible, les sorts sont noirs.

S'il se produit de l'écume au fond de l'*imbéhe* les sorts sont défavorables: on est atteint par un *muzimu* très irrité.

Si le *múko* saute en dehors de l'*imbéhe* on est frappé par un esprit qui est tombé *ku gási*, très loin sur un terrain inculte.

I. *Kuráguza inzuzi*, II° la divination par des pépins de courge.

Ici le mot *nzuzi* est pris dans son sens le plus commun, dans son sens proprement ordinaire de pépins de courge. Le *kuráguza inzuzi* I° pourrait aussi bien s'intituler *kuráguza impiŋga*, bien qu'on préfère dire *kuráguza inzuzi*. Du reste l'équivoque n'a jamais lieu, chaque *múpfumu* ayant généralement une spécialité. D'ailleurs ces modes sont plus ou moins localisés, le premier dans le Ruanda proprement dit, le second dans le *Kissaka*.

Procédé très simple qui nécessite: un *ntara* (petit plat tressé en herbe, profondeur 7 ou 8 centimètres, largeur en diamètre 25 à 30 centimètres); 6 pépins de courge; de l'éleusine dont on remplit l'*intara*; de la terre blanche (*ingwa*) répandue sur l'éleusine; quelquefois une lamelle d'ivoire (*urwása*).

L'opérateur prend de la gauche le *ntara*, garni; de la droite les *nzuzi* et le *urwása*. Il les jette brusquement sur l'éleusine en prononçant les paroles déjà connues. (Il a la paix pour lui, etc.)

Si les *nzuzi* restent groupés, les sorts sont blancs. Ils sont noirs, si les *nzuzi* se dispersent ou tombent en dehors du *ntara*, ou font voler l'éleusine de toute part.

K. *Kuráguza umwĩšwa*, la divination par une plante.

Le *múpfumu*, de préférence une vieille femme, prend une tige de *mwĩšwa* non fanée. Elle l'enroule autour d'un bâton quelconque, l'arrose de salive prise chez le client, et essaie de la faire glisser, sur le bâton, dans le sens de la longueur. Les sorts sont blancs si le mouvement de va-et-vient est facile; noirs si le glissement est pénible; extra-noirs si on ne peut la déplacer d'aucune façon. (Moyen peu en honneur.)

¹ Le *mubagabaga* est aussi appelé *mitšúro*, on aime à employer cet arbuste pour la construction des huttes des esprits.

L. Kuráguza imigõmbe, la divination par une plante sacrée.

On exprime dans une écuelle le suc d'une plante sacrée, *imigõmbe*. Le *múpfumu* en imbibe un anneau formé d'écorce de bananier. L'anneau humecté est introduit dans un bâton. Tout consiste à faire glisser l'anneau le long du bâton. Mêmes pronostics que pour le *kuráguza umwišwa*.

M. Kuráguza umútwe, la divination par la «tête».

Il ne s'agit pas ici de physiognomie, de cette science qui prétend connaître le passé, le présent et l'avenir d'un individu par la considération attentive des traits de son visage. La «tête» dont on parle est celle même du devin, non pas précisément le sommet du corps, mais son esprit, son intelligence¹ que les nègres placent ordinairement à l'intérieur du crâne. Je dis ordinairement, car bon nombre hésitent entre le cœur et le cerveau. *Múli bõmbi, nti-tûzi ikirúša ikindi kukómera*. Parmi les deux (le cœur et la tête) nous ne savons pas lequel des deux est le plus important!

Rien autre chose à dire sur ce mode de divination sinon qu'elle est rarement employée, qu'elle n'inspire qu'une médiocre confiance, qu'elle doit être, souvent complétée par les *nzuzi* ou le *rugĩmbu*.

Ici pas de matériel à décrire: je donne donc sans plus tarder la façon la plus commune d'entrer en matière.

Le *muñamútwe*, «l'homme de tête, qui fait deviner la tête» observe venir de loin une personne quelconque, et lorsqu'il la voit près de lui, il dit:

Comment vas-tu d'un pas aussi tranquille?

— Quoi donc? dit l'autre interloqué.

— Pauvres enfants! Ils sont sur le point d'être orphelins; pauvre femme, elle est déjà veuve.

— Mais je suis bien portant, et ma famille aussi!

— Détrompe-toi, la mort est chez vous.

— Et d'où vient-elle?

— Elle est amenée par un esprit, etc.

A remarquer que le *muñamútwe* offre le plus souvent ses services sans qu'on les lui demande. Il provoque plus qu'il n'est sollicité.

Si j'en juge par la manière de se comporter d'un devin, originaire du *Bganámukale* (district au sud du Ruanda) le *muñamútwe* n'aime pas à se faire connaître, il cache prudemment son pays d'origine et ses conditions civiles, apparemment parce qu'il juge sa profession comme très risquée. Le devin auquel je fais allusion étant venu à *Kabgáye*, d'une distance de près de 50 kilomètres évolua dans les environs de la mission, se faisant passer comme un homme d'un *mutútsi* habitant à 8 kilomètres de notre poste. Il avait cou-

¹ Bien à plaindre le philosophe qui essaierait de composer un travail sur la psychologie d'un *muñarwánda*! Celui-ci connaît apparemment la faculté d'intelligence (*ubgẽnge*), mais ne paraît pas se douter de l'existence du substratum de cette intelligence, de l'âme. Aucun mot n'existe pour signifier cette substance simple, spirituelle. Le mot kiswahili *róhó* ne produit pas grande impression parmi les indigènes, parce qu'il ne répond à rien. Mais au moins est-il cent fois préférable au terme *móyo* (en kiswahili «cœur»), qui, transporté dans le *ruñarwánda*, traduit le mot «podex».

O traîtresse conclusion d'une trop grande généralisation des ressemblances entre toutes les langues bantu!

tume de dire à ses clients: «Pour aujourd'hui je me contente d'une seule pioche neuve, et d'une petite pioche usée (honoraires déjà très jolis) dans un mois vous m'apporterez du *nzoga* chez moi à *Nkoma*.» — Trois semaines après, la tournée très fructueuse était achevée et le devin reprenait, enchanté, la route du *Bganámukale*. Depuis lors on n'en a plus entendu parler.

N. Kuráguza intóndwe, la divination par des sauterelles.

Cette opération a lieu en dehors des habitations, dans un champ ou sur la prairie. Ceux qui désirent consulter le *múpfumu* recueillent eux mêmes, avec une tige d'herbe commune *umukénke*, une douzaine de petites sauterelles à tête grisâtre (3 ou 4 sur chaque tige), et les apportent au devin qui se trouve accroupi près d'un arbuste sacré (*umutšútšu*, de la famille des solanées); rien n'empêche de détacher une branche de *mutšútšu* et de la ficher en terre loin du tronc qui l'a fournie.

Le *múpfumu* ne prend à la fois qu'un seul *intóndwe*; il lui écarte les mandibules afin de lui donner l'*imbuto* (salive du client). Il dirige le *mukénke* vers le *mutšútšu* et prononce une longue formule que je possède en entier, mais que je ne donnerai pas pour la raison majeure qu'elle est et demeure en grande partie incompréhensible même aux *bápfumu* qui s'en servent journellement. Ce qui empêche d'en saisir le sens, c'est qu'elle est composée au moins en quatre dialectes différents (*ruñarwanda*, *ruháya*, *ruñambo*, *ruñandórwa*), qu'elle fait allusion à des personnages des localités étrangères au Ruanda, remarque fort intéressante relativement à l'origine de ce procédé de divination, et à son extension. Voici simplement quelques extraits, les seuls qu'on ait pu m'expliquer ici.

O sauterelle, tu es d'une beauté curieuse!
 Tu es grosse, tu es grasse.
 Tu sautilles comme les petits agneaux.
 En folâtrant tu te heurtes partout sans préoccupation,
 C'est toi qu'on interroge sur les questions embarrassées,
 C'est de toi qu'on attend la lumière,
 Tu es un taureau, tu es une génisse à la queue blanche,
 Tu es la gazelle, tu es l'antilope,
 Tu dis la vérité, tu ne mens pas,
 Tu te trémousses comme le soufflet des forgerons.
 Tu dances au son de la harpe.
 Tu es l'œil qui voit.
 Tu es l'esprit qui connaît,
 Tu es l'oreille qui entend,
 Tu es agile comme l'hirondelle,
 Tu gazouilles comme le plus bavard des oiseaux.

Si la sauterelle se précipite sur des feuilles supérieures de la tige de *mutšútšu* les sorts sont favorables, très favorables si elle s'envole sur les mains du client; défavorables si elle tombe lourdement à terre, très défavorables si elle va frapper les yeux de celui qui consulte. Si l'*intóndwe* remonte la tige vers la main de l'opérateur, les sorts sont douteux.

Lorsqu'un *intôndwe* a servi on la relâche et l'on en prend un autre qu'on traite de la même façon. La cérémonie achevée on rend la liberté à ces dociles petites bêtes, on ne les tue pas, on ne les considère pas non plus comme des amulettes.

Ce mode de divination n'est guère usité dans le *Marângava* que par quelques *Batûtsi*. Il est très en honneur dans le *Kissaka*, même chez les simples *bahûtu*.

O. Karâguza imihôndwa, la divination par des petits pieux.

Très peu connu dans le *Marângara*, très usité au *Bugôye*.

Le devin prend dans la main gauche huit petits pieux (six suffisent). Chaque pieu a 9 centimètres environ de longueur et 2 de diamètre. Par un mouvement brusque de la main droite il éparpille sur une peau de mouton dont le poil est tourné vers le sol, ces huit pieux à la fois. Si les pointes des huit pieux prennent une même direction, centrifuge ou centripète, on a une réponse favorable à la question posée. «J'ai la paix pour moi; ce sacrifice apaisera tel esprit qui m'a frappé sans que je n'aie rien à redouter», etc.



Sorts favorables.



Sorts favorables.



Sorts contraires.

Au *Bugôye* un os de mouton remplace parfois un pieu; on a coutume d'orner de *mitâko* (travail en perles fines) les *mihôndwa*.

P. Guşka abâzimu, la divination par évocation des esprits.

C'est bien là le mode le plus parfait en soi pour connaître et les esprits courroucés et ce qui pourra les apaiser victorieusement, mais il est en somme peu usité à cause surtout des honoraires exorbitants (chèvres, moutons, vaches, pioches) que réclament les *başîtsi* (nom qu'on donne à ces devins). Aussi, par contre-coup, les professionnels sont-ils très rares.

Lorsque l'on demande à l'un d'eux s'il est vrai qu'il convoque et fait parler les esprits, il répond affirmativement, mais au moyen d'un langage de convention: *Nâko*, c'est ainsi. *Ndâkora*, je travaille; *ndi umûkozi*, je suis un travailleur; *ndakôlera rubânda*, je travaille pour les autres, pour le peuple. Et pourtant, bien qu'il se dise humblement le serviteur de son prochain, il en est comme le roi. Quiconque a été aidé par lui devient son esclave: le lugo, les récoltes du client deviennent à proprement parler le lugo les récoltes du *muşîtsi*. C'est ce que traduit cette simple phrase: *N. yabâye ingabo y'u-muşîtsi*. Un tel est devenu l'homme à tout faire du devin. En revanche le *muşîtsi* se rend au premier appel de son client sans lui demander de renouveler les forts honoraires qu'il a fourni lors de la consultation initiale.

Assistons maintenant à une séance d'évocation. Le devin porte sur la tête une peau, généralement une peau de lièvre; il tient dans une main un grelot, dans l'autre un *kinóguli*. Il s'assied sur un siège bas, disposé dans le coin le plus obscur de l'intérieur de la hutte. Les assistants groupés dans la partie antérieure de la demeure, sont séparés de l'opérateur par une cloison de roseaux ou par des panneaux tressés en herbe fine (*insika*).

Le devin commence par goûter au *nzoga* qu'on lui a offert, puis, sans plus tarder, il chantonne en s'accompagnant de ses deux instruments une mélodie sans paroles d'une monotonie agaçante. Ce chant a pour but de charmer l'*imándwa* dont la mission est de faire comparaître les esprits. Cet *imándwa* est l'un des trois qui sont spécialement au service des *bašitsi*: *Gatšámutwe*, *Rubámbo*, *Rubóha rwa Bonéngo*.

Au bout de quelques minutes on entend une petite voix flûtée: «*Yéwe múpfumu*. Et dis donc sorcier!» C'est l'*imándwa* qui vient d'arriver, impuissant à résister à la musique enchanteresse.

Le sorcier: «*Máma!*» m. à. m. ma mère!

L'*imándwa*: «*Ndázé*, je suis venu, me voici!»

Le sorcier: «*Uramuzáne?* L'as-tu amené? L'amènes tu?» (L'esprit qui a frappé les gens de la maison.)

L'*imándwa*: «*Ndamuzáne*, *Ng'áyu*, je l'amène, le voici.»

Le sorcier: «*Umúkubite*, *yívuge*, donne lui des coups, qu'il dise son nom, qu'il se dénonce.»

Le sorcier exécute alors des mouvements désordonnés semblables à ceux d'un homme aux prises avec un agresseur. Et enfin, il s'écrie triomphant. Je le tiens, il est captif sous le grelot et le *kinóguli*.

Le sorcier au *múzimu*: «*Úlinde?* Qui es-tu?»

Le *múzimu*: «Je suis un tel.»

Le sorcier: «Que désires-tu? A quelles conditions cesseras-tu de tourmenter N.?»

Le *múzimu*: «Je désire une hutte pour moi», etc.

Le sorcier: «Je te les promets», etc.

Le *múzimu*: «J'accepte tout, *Ndaštíne*.»

Le sorcier à l'*imándwa*: «*Zána n' úndi watéye*.» Amène encore l'autre (esprit) qui a frappé. — Recommencent les mêmes incantations que précédemment, jusqu'à ce que l'*imándwa* déclare que tous les esprits courroucés ont comparu. «*Nta úndi*, il n'y en a plus.»

Le sens complet de *gušika* est: Faire comparaître, faire parler les esprits, et les emmener loin de la hutte où ils étaient venus chercher querelle aux gens. Donc pour accomplir jusqu'au bout sa fonction libératrice, le sorcier qui a jusqu'alors maintenu à terre, sous la clochette et le *kinóguli*, le ou les esprits coupables, les enferme solidement à l'intérieur d'un paquet de branches et d'herbes vertes: roseau (*urubíngo*), *igitóvu*, (espèce de chardons), puis *uruhéza n' imitšúro*. Il y ajoute une poignée d'herbes sèches qu'il allume et qu'il joint au paquet sacré (*urútsiro*). Tenant dans la main droite le seul *kinóguli*, il agite vivement de la gauche la sonnette et le *rútsiro* qu'il promène dans tous



Photo II.

Anthropos XII—XIII.

Le premier, assis à droite, consulte par le *migômbe*. Devant lui une écuelle dans laquelle il a exprimé le jus de l'herbe sacrée. — Le second (de droite à gauche) consulte par les *nzuzi*. — Le troisième examine attentivement comment se comportent les quatre boulettes de beurre qu'il a déposées sur un siège contenant de l'eau chaude. — La quatrième (femme debout) consulte par le *mwišwa*. — La dernière, assise, consulte par le *gikôndo*.



Photo III.

Anthropos XII—XIII.

Kuráguza intôndwe.

Au milieu, devant le groupe, l'arbuste sacré fiché en terre, à droite le sorcier accroupi. Il allonge le bras droit et approche de l'arbuste la tige sur laquelle on aperçoit l'*intôndwe*. Le deuxième (en allant de droite à gauche) est le client. Le troisième tient à la main une poignée d'*ivúbge*. Le dernier à gauche tient à la main une tige sur laquelle se promène pour le moment l'*intôndwe* qu'il présentera tout à l'heure au *múpumu* quand son tour de consultation sera arrivé.



Photo IV.

Anthropos XII—XIII.

Gušika abázimu.

Le *mušitsi* durant l'opération de l'évocation des esprits. Il tient dans la main droite le *kinóguli*, dans la main gauche le grelot, instruments dont il accompagne sa mélodie. Sur la tête une peau de bête sauvage, emblème de sa dignité.



Photo V.

Anthropos XII—XIII.

Gušika abázimu.

A droite le *mušitsi*. Il tient d'un côté le *kinóguli*, de l'autre le *rátsiro* et la clochette; il emporte au loin les esprits qu'il a extraits de la hutte.

A gauche la femme divorcée. Elle piétine le tesson dans lequel le *mušitsi* a incarcéré les esprits qui l'empêchaient d'enfanter chez son premier mari.

les recoins de la hutte pour y dénicher les *bázimu* réfractaires, puis il va jeter au loin ces branches surchargées d'esprits retenus solidement captifs.

Autre procédé pour s'emparer des esprits, qui paraît réservé aux divorcées. Lorsqu'une femme a été répudiée par son mari qui lui reproche p. ex. sa stérilité, elle prend ses précautions pour que les esprits qui, chez son époux infidèle, l'empêchaient d'enfanter, ne la suivent avec tenacité chez son nouvel amant. Les *bázimu* sont convoqués comme ci-dessus, puis capturés par le *múpfumu* qui les transmet à l'infortunée, «assis» dans un têt de pot usé, garni de braises et de morceaux de tiges sèches de papyrus (*urufúnzo*). Celle-ci prend dans la main droite le précieux récipient et l'emporte jusqu'à l'intersection de deux sentiers, et là le renversant elle le piétine en disant aux esprits : «Restez ici quelques instants, je cours chercher un peu de nourriture à votre intention.» Là-dessus elle part et... ne revient plus. Elle est libérée à tout jamais de ces sangsues malfaisantes!

Remarque importante. On ne saurait *gušika* tous les esprits quels qu'ils soient; les esprits de la famille ne devant pas sortir de la hutte ou de l'enceinte, on n'essaie pas de les capter. Bien plus, ils n'apparaissent pas, comme les *bázimu* étrangers: *Ntibigamba*, *ntibivuga*, ils ne se dénoncent pas, ils ne parlent pas. L'*imándwa* qui fait fonction d'introducteur des esprits se borne à répondre aux questions du *múpfumu*: «Vous êtes frappés par l'esprit de votre mère, de votre père. Il demande telle ou telle chose.» On a remarqué que dans le *gušika* trois voix distinctes entraient en jeu, celle du *múpfumu*, celle de l'*imándwa*, celle du *múzimu*. Chacune ayant son timbre et son intensité différents. En réalité ce trio si varié exécuté par le seul *múpfumu* à qui une longue habitude permet d'obtenir des effets curieux. J'ai là-dessus les aveux du sorcier que j'ai interrogé. Devenu chrétien depuis longtemps il m'a déclaré que son métier d'antan n'était qu'une vaste supercherie, que c'était pour dissimuler le mouvement des lèvres que le *mušitsi* opérait dans l'obscurité. Un *mutútsi* chrétien m'a dit avoir invité plusieurs fois un de ses voisins à manœuvrer en plein air, celui-ci craignant d'être pris en flagrant délit s'y refusa toujours obstinément.

Un dernier et simple mot sur d'autres manières qu'on peut dire tombées en désuétude.

Q. Kuráguza amázi, la divination par l'eau.

Dans un vase quelconque contenant de l'eau ordinaire on introduit un chalumeau; le sorcier soufflant dans le chalumeau fait s'agiter le liquide dont les bouillonnements fournissent les sorts.

R. Kuráguza umuhéha, la divination par le chalumeau.

Le sorcier le tient à la main, en son milieu, et lui imprime un mouvement de rotation sur lequel on se base pour se prononcer.

S. Kuráguza imitšúro, ou bien *ivúhge*, la divination par des herbes.

On agite ces herbes et l'on se décide d'après la direction que gardent les feuilles au repos.



Sprichwörter der Ewhe-Neger, Gē-Dialekt (Togo, Westafrika).

Von P. A. WITTE, S. V. D., Agome-Kpalime, Togo ¹.

1. *Abló-sa-tó mú-sa-na ablo fafa wo* ².

Maisbrotverkäufer nicht verkauft Brot kaltes.

Wenn man die Brotverkäuferin fragt, ob die Brote schon alt seien, antwortet sie gewiß, daß sie noch ganz frisch seien, auch wenn sie schon alt sind. „Jede Mutter lobt ihre Butter.“

2. *Afo-kpa do-tó mú-si-na añudyā wo* ³.

Schuhanhabender nicht flieht Kaktus.

Wenn man ein Mißgeschick vorausgesehen und sich darauf vorbereitet hat, so trifft es nicht so schwer. „Tela praevisa non feriunt.“

3. *Agbe ve⁴ ne mú-nya-nó-tó wo.*

Leben ist bitter für (den) nicht Verstehenden zu leben.

Das Leben mit seinen Wechselfällen ist nur für den bitter, der nicht weiß, wie er sich zurechtfinden muß. Es läßt sich allem eine angenehme oder doch erträgliche Seite abgewinnen.

4. *Agbó wò kú-nu, tso ma-kú.*

Widder (Schafsbock!) tut Tod-Sache, aber nicht stirbt.

Wird gebraucht, wenn Große und Mächtige eine strafbare Handlung begehen, aber ungeschoren durchkommen, weil man ihre Rache fürchtet, wogegen der Geringere im gleichen Falle sicher die Strafe erleidet. „Kleine Diebe hängt man auf, die großen läßt man laufen.“

5. *Amè deka be ta kpoe e-bia-na, ekpa tro-na*

(Wenn) Menschen eines sein Kopf nur ist rot, (Straße-Stadtviertel) wird zu

ta-dyē kome.

Rotkopfviertel.

Wenn irgendwo ein rothaariger Neger wohnt, so wird der Platz, wo er wohnt, Rotkopfviertel genannt. Sinn: Wenn irgendein Mensch ein Taugenichts ist, so ist nicht selten seinetwegen die ganze Familie übel beleumundet.

6. *Adā-kākā⁵ mú-nyi nusu-wowó wo.*

Großsprechen nicht ist Mannes Tun.

Großsprecherei ist nicht Zeichen männlichen Charakters, sondern die Tat.

¹ Der größte Teil dieser Sammlung ist mit Hilfe unseres schwarzen Lehrers ALOISIUS JOHNSON zusammengebracht worden. Nur einige wenige habe ich selbst im Verkehr mit den Leuten herausgehört.

² Vgl. die Sammlung bei PRIETZE in der Zeitschr. für afrikan. u. ozean. Sprachen, Jahrg. III, S. 63, Nr. 108. Im Folgenden wird dieselbe immer nur mit P mit Hinzufügung der Nummer des betreffenden Sprichwortes zitiert.

³ Dasselbe Sprichwort wird auch mit der Verneinungspartikel *ma* (Fut.) gehört: *Afo-kpa do-tó ma-si añudyā*, die auch noch in einigen anderen Sprichwörtern sich zeigt.

⁴ *ve* = bitter sein.

⁵ Vgl. *Anlo* bei SCHLEGEL (= S), *dā* „stolz“, *kāfu* rühmen, preisen.

7. *Amè deka kpoe dyi-na vi, wo-so-ḡo-na fiò.*

Mensch einer nur zeugt Kind, sie nehmen setzen (es) zum König.

Nur das Kind eines Mannes kann König sein. Sagt man zu jemanden, der sich verletzt fühlt, weil man ihn bei Besetzung einer Ehrenstelle übergangen hat. Es kann nur einer König sein, und weil's nun einmal so ist, mußt du dich hineinschicken.

8. *Amè-gbò¹-nò-to mú-kplo-na afo-home wo.*

Diener nicht reinigt Fußsohlen.

Der Neger geht für gewöhnlich barfuß. Seine Füße sind also schmutzig. Bevor er abends zu Bette geht, wischt er deshalb mit einem Tuchlappen die Füße ab. Der Diener oder Sklave nun, der immer, auch bei Nacht, gewärtig sein muß, seinem Herrn einen Dienst zu tun, kann nie sagen: „Ich habe schon meine Füße abgeputzt und mag sie nicht nochmals schmutzig machen.“ Der Sinn ist also: Für einen Diener oder Sklaven gibt es keine auch sonst noch so annehmbare Entschuldigung, wenn sein Herr befiehlt.

9. *Amè nò aba-dyi mú-wò-na nualí² wo.*

Mensch sitzend Matte-auf nicht macht Geister(dinge).

Der Neger fürchtet die Geister der Verstorbenen; darum bringt er Totenopfer, feiert Totenfeste, die Geister werden dadurch zufriedengestellt. Solange aber der Kranke noch lebend auf der Matte liegt, braucht man sich noch nicht zu fürchten, wenn man auch sicher voraussehen kann, daß er sterben wird. Das Sprichwort wird gebraucht, wenn jemand sich zu große Sorgen für die Zukunft macht. „Kommt Zeit, kommt Rat.“

10. *Azà ma-su³ hēhlē-a, wo-mú-hlē-ne wo.*

(Wenn) Tag nicht genügt zum zählen (= nicht zählbar), sie nicht zählen ihn.

Wenn ein Tag oder ein Ereignis in der Zukunft noch hübsch fern liegt, so rechnet der Neger noch nicht damit. Er ist zu denkfaul, den Tag jetzt schon im Auge zu behalten, und zu sehr Augenblicksmensch, um jetzt schon für die entferntere Zukunft zu sorgen. Wird in ähnlicher Weise gebraucht wie Nr. 9.

11. *Amè nyuē ma-kā-du; amè nyānyrā ma-do legba.*

Menschen schönen nicht brechen essen; Menschen häßlichen nicht machen zum Legba.

Den schönen Menschen bricht und ißt man nicht, den häßlichen Menschen macht man nicht (gerade allein) zum Legba. — Wenn einer den andern verspottet wegen körperlicher Defekte oder Unschönheiten — und das tut der Neger gern —, so sagt der andere: „Hat man vielleicht schon mal einen schönen Menschen wegen seiner Schönheit gegessen, oder macht man etwa nur einen Häßlichen zum Legba?“ Der erste Satz erinnert an den Ausdruck: Jemand zum Fressen gern haben. Der zweite spielt an auf die (früher) an der Küste vielfach herrschende Sitte, daß man einen Menschen tötete, in einem Erdhaufen in sitzender Stellung begrub und darüber eine Kolossalstatue des

¹ *gbò* Seite, neben, bei; „Mensch-bei-sejender“.² *S noli*.³ Das gehört nicht hieher zum Vergleich; in *Gē* ebenfalls *sò* = gleichkommen, *su* = genügen, genug sein!

Legba errichtete. Die Legbapriester ließen an einem bestimmten Tage ausrufen, daß die folgende Nacht eine Unglücksnacht sein würde für jeden, der sich außerhalb seiner Hütte begeben. Ließ sich dennoch einer blicken, so wurde er von der Priestersippe, die man wegen dieser Greuel auch *zagbetò* (ursprünglich *zagbleto*, d. h. Mann verdirbt oder macht unsicher Nacht) nannte, ergriffen, getötet und in oben beschriebener Weise zum Legba gemacht. Dabei war es ganz gleich, wem das schreckliche Los traf, ob jung oder alt, reich oder arm, schön oder häßlich. Das Sprichwort hat also den Sinn: Nun, so großen Vorteil bringt die Schönheit denn doch nicht, und Häßlichkeit ist auch kein so schweres Unglück!

12. *Avi ma-ḥò amè le ku-'si.*

Träne nicht rettet Menschen aus Todeshand.

Tränen rufen den Toten nicht zum Leben zurück. Sagt man jemanden, der sich beim Tode eines Angehörigen zu sehr der Trauer hingibt.

13. *Asu-e n'amè, amè gona.*

Der Mann gibt dem Menschen, Mensch wird stolz.

Es ist der Mann, welcher dem Menschen (= dem Weibe) etwas gibt, worauf es sich dann etwas zugute tut. Sagt man einem Weibe, das sich etwas zugute tut auf ihren Mann, schöne Kleider usw.: „Da ist doch gar kein Grund stolz zu sein, was du bist und hast, kommt doch lediglich von deinem Mann.“ In erweiterter Anwendung wird das Sprichwort aber auch bei jedem gebraucht, der sich mit etwas brüstet, das nicht seiner persönlichen Tüchtigkeit entstammt, „sich mit fremden Federn schmückt“.

14. *Akué-nò ma-wo võe.*

Reicher nicht tut böses.

Sinn und Verwendung wie bei Nr. 4.

15. *Akué-nò ma-tši tre.*

Reicher nicht bleibt ledig.

Zu ergänzen: wenn er auch noch so häßlich ist. „Für Geld kann man alles haben, auch Weiber.“

16. *Agbe-dó mú-gbe ayà wo.*

Lebens-Brauch nicht weigert Leiden.

Man muß sich im Leben auf Leiden gefaßt machen.

17. *Añui-zũ mú-nò-na añui-zũ-jí yì-na wo.*

Ebbe¹ nicht sitzt Ebbe auf (die) gehen.

Eine Ebbe folgt nicht unmittelbar auf eine vorhergegangene Ebbe, sondern es befindet sich eine Zwischenperiode zwischen beiden, die Zeit der Flut. Sinn: Wenn einmal ein Unglück kommt, eine dürre Zeit, so hört's auch mal wieder auf. Es folgt nicht in einem fort Schlag auf Schlag.

18. *Amè-gbe-tò be vi de mú-le wo.*

Menschen² sein Kind eines nicht gibt es.

¹ Wörtlich: Flut-Austrocknen.

² Wörtlich: Menschen-Leben-Besitzer.

Es gibt kein kleines, d. i. geringwertiges Menschenkind in dem Sinne, daß man es töten, mißachten, benachteiligen dürfte. Im Menschen ist etwas, was auch den Ärmsten dem Reichsten und Angesehensten gleichstellt.

19. *Amè de mu-bio-na yovo-tu se¹ be é-dye-na zo wo ma.*

Mensch einer nicht fragt Europäers Flinte, ob sie entzündet Feuer ?

Das ist doch klar, daß die von dem Weißen importierte Flinte Feuer gibt, darnach braucht man gar nicht zu fragen, das liegt ja in ihrer Natur. Sagt man zu jemanden, der in einfältiger Weise nach etwas ganz Selbstverständlichem fragt. Man gebraucht es auch, wenn man überhaupt etwas als ganz klar hinstellen will. Wenn man z. B. hört, daß ein in der Nähe wohnender Mensch „lange Finger“ hat und einer der Nachbarn etwa sagt: „Da könnte er's ja auch bei uns probieren“, so antwortet wohl ein anderer mit diesem Sprichwort in dem Sinne: „Freilich, die Katze läßt das Mäusen nicht.“

20. *Amè-kúkú-vi-e; wo-le-fā towo gbe nya ze-deka.*

Menschen toten Beweinung² ist; du bist beweinend deinen Tag zugleich.

Sagt man jemandem, der beim Tode eines Menschen sich zu arg gebärdet, in dem Sinne: „Du weinst schließlich doch weniger um den Toten, als weil du unangenehm an deinen eigenen Tod erinnert bist.“ Oft aber wird es auch umgekehrt gebraucht in dem Sinne, daß der wegen seines lauten Klagens oder auch wegen körperlicher Fehler und ähnliches Verachte dem Spötter damit sagen will: „Das Gleiche, was du an mir verspottest, kann auch über dich kommen.“

21. *Adu ko-nu, ado-mè-to le vo.*

Zahn lacht, Bauchinneres ist anders³.

Nicht jedem trauen, der äußerlich freundlich ist, das Innere kann oft ganz anders sein.

22. *Alò-vi kpata mú-so-na gbe wo.*

Finger⁴ alle nicht gleich (sind).

Es sind nicht alle Menschen gleich gut, gleich schlecht, gleich reich usw.

23. *Amè-kúkú ko-nu; amè gbagbe fā-vi.*

Mensch toter lacht Mensch lebender weint.

Der Tote freut sich — nach der Auffassung des Negers — an den Totenopfern und Totenfesten und auch am Wiedersehen der vorstorbenen Ahnen. Der Überlebende weint über den Verlust des Verstorbenen, und nicht selten sind es große Anforderungen, welche die Totenfeierlichkeiten an die Familie stellen. Der Sinn ist also: Was dem einen Grund zur Freude ist, ist dem andern in anderer Hinsicht Grund zum Leide.

24. *Amè be dyonu mú-gbla-na wo, wó-de-ne na ali-gā-*

(Wenn) Mann sein Gürtel nicht paßt, sie nehmen geben an Lenden große

to wo.

Besitzer nicht.

¹ Bio . . . se fragen.

² = Totenklage.

³ = P 56.

⁴ Wörtlich: Hand-Kinder.

Wenn ein Gürtel einem Menschen zu weit ist, so gibt man ihn deshalb nicht gleich einem andern, der dicker ist. Das täte nur ein Tor, der nicht so weit dächte, daß man da auch noch auf andere Weise helfen könnte. „Man soll das Kind nicht mit dem Bade ausschütten.“

25a. *Avũ ðù pu, ma-ðù ga¹.*

Hund beißt Knochen, nicht beißt Eisen.

25b. *Aðu gbã pu, ma-gbã ga.*

Zahn bricht Knochen, nicht bricht Eisen.

Sagt man von jemandem, der glaubt, sich alles erlauben zu können, in dem Sinne: „Einmal wird er doch anlaufen und seinen Mann finden.“

26. *Adã ma-kã dó so-dyi.*

Großtun nicht setzen morgen auf.

Man soll sich nicht mit einem „morgen“ brüsten, das ist ein unsicher Ding.

27. *Amè t̃si áhua be ye-kpò yeto si-nu vò,*

Mensch (der) bleibt im Krieg sagt, er finde sein Hand-Ding fertig.

Ein Mensch, der im Kriege gefallen ist, hat nur sein Schicksal, sein „Hand-Ding“, gefunden, er kann sich also nicht beklagen. Wer etwas unternimmt, muß sich auf die damit zusammenhängenden Folgen gefaßt machen.

28. *Áhua-to ma kã kú.*

Krieger nicht fürchtet Tod.

Ein Krieger darf den Tod nicht fürchten, er hat sich auf ihn gefaßt zu machen. Anwendung wie bei Nr. 27.

29. *Amè-vi-a amè-gbe ye² be-se-na.*

Menschenkind das Menschenstimme es pflegt zu hören.

Der Mensch muß auf den Rat der Menschen hören.

30. *Asi mú-nyõ-na ne asi-sa-to³ gbe-dé⁴ wo.*

Markt nicht gut (ist) für Händler jemals.

Gegensatz zu Nr. 1: Fragt man den Händler, ob es heute auf dem Markte gut gegangen, so sagt er immer: „Ach, es war gar nichts los!“

31. *Aye ma-dye wú kúdyè-sú.*

Rechnung nicht werfen über Tod hinaus.

Man soll nicht rechnen und planen, als würde man immer leben.

32. *Nyi, ke si asike mu-le wo a, Mawu ñu-to e-nya tobosu na-e.*

Kuh, welche Hand Schwanz⁵ nicht ist, Gott selbst er scheucht Fliegen ihr.

Wird angewandt, um an die Sorge Gottes für alle seine Geschöpfe, wie viel mehr also für die Menschen zu erinnern. In dieser für unseren Geschmack

¹ Vgl. die Sprichwörtersammlung im *Anlo*-Dialekt in SCHLEGEL's Grammatik (= S), S. 122 ff., Nr. 56; die Anwendung ist dort eine andere.

² *Ye* hebt das vorhergehende *amegbe* hervor! = Menschenkind, Menschenstimme es pflegt zu hören.

³ Wörtlich: Marktverkäufer.

⁴ Wörtlich: Tag ein.

⁵ = Kuh, welche keinen Schwanz hat etc.

etwas drastischen Form spricht sich gleichwohl der Glaube an ein göttliches Walten über die Geschicke des Einzelnen bestimmt aus. Nur ist dieser Glaube zumeist ein theoretischer, im praktischen Leben ist er überwuchert von der Furcht vor den Intriguen des Fetisch.

33. *Wò-mú-kpò-na ezo be (wewe) huchue, sò-e do-na kotoku-me wo,*
Du nicht siehst Feuer seine Kleinheit, nimm's setze Tasche in,
e-la-to.
es wird brennen.

Wenn ein Feuer auch so klein ist, daß man es nicht sehen kann, wenn man es in die Tasche steckt, wird es sich schon bemerkbar machen. Wird gebraucht in dem Sinne: „Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt doch endlich an die Sonnen.“

34. *Mè-dẽ¹ mú-tu-na ame-kúkú-ɖaka, gba hũ-na e wo.*
Jemand nicht schließt Totensarg, wieder öffnet sie (nicht).
Niemand schließt den Sarg und öffnet ihn dann dem Toten wieder.
Sinn: Der Tod gibt seine Beute nicht wieder zurück.

35. *Amlákoe dy'adã, mu-po-nã ehõ be vi wo.*
Habicht bringt hervor Prahlerei, nicht schlägt Adler sein Kind.
Der Habicht ist verwegen, ist dreist, schlägt aber nicht des Adlers Kind, weil er sich nicht traut aus Furcht vor dem alten Adler, der stärker ist als er. Gibt man jemand zu kosten, der vor Niederen und Gleichgestellten sich wohl mit diesem oder jenem brüstet, aber in Gegenwart eines Überlegenen behend die Rolle wechselt und „sich kusch hält“.

36. *Amlákoe po-nu adã-adã a², egbé é-sò na.*
(Wenn) Habicht schlägt (Ding) ungestüm, Gras er bekommt.
Wenn ein Habicht zu ungestüm auf ein Tier herabstürzt, bekommt er nur Gras. „Blinder Eifer schadet nur.“

37. *Akui-nõ ma dye hia le do-yi-gbe.*
Arme nicht fällt (in) Not an Grab-Geh-Tage.
Wenn einer auch noch so arm gewesen, an seinem Begräbnistage hat er keine Not mehr. Dann ist er ja frei von Sorgen, man wirft ihm Kauris ins Grab und hält ihm eine Totenfeier. An seinem Sterbetage ist auch der Arme von andern respektiert, man spricht von ihm, fürchtet sein Geistertun, darum Toten- und Beschwichtigungsoffer (vgl. Nr. 9). Also: Mit dem Tode hat alles Erdenleid ein Ende.

38. *Apleñu mú-yi-na adegbe wo.*
Kanone nicht geht auf Jagd.
Die Kanone dient zwar wie die Flinte zum Schießen, aber auf die Jagd kann man damit nicht gehen. Jedes Ding hat seinen Zweck, jeder Mensch hat einen bestimmten Beruf und bestimmte Lebensstellung. Mit seinesgleichen soll er verkehren, nicht mit Höhergestellten, die möchten es vielleicht nicht lieben, sich mit ihm abzugeben.

¹ Wörtlich: Mensch einer.

² A ist eine Partikel, die den Nebensatz schließt.

39. *Agba-vi-to mu-du-na nyā-nyā wo.*

Last kleinen Besitzer nicht ist verschwendungssüchtig.

Ein Besitzer einer kleinen Last, d. i. ein Mann, der seine sämtlichen Habseligkeiten in ein Bündel zusammenschnüren kann, darf nicht prassen. „Sich nach der Decke strecken!“

40. *Abui mu-ñō-na efio-ti wo.*

Nadel nicht durchbohrt Axtstiel.

Die Nadel ist von Stahl und auch spitz, aber ein Loch in einen Axtstiel kann man nicht damit machen. Sagt man jemandem, der etwas unternehmen, dem er nicht gewachsen war. Es ist dabei zu bemerken, daß bei den Negeräxten nicht der Stiel in einem Auge des Eisenstückes steckt, sondern umgekehrt steckt die der Schneide entgegengesetzte angespitzte Seite in dem an einem Ende durchbohrten Stiel.

41. *Avū dyi vi, kpā-kpā glo.*

Hund gebiert Junges, auf dem Rücken tragen (ist) unmöglich.

Die Negerfrauen tragen ihre Kinder fast beständig auf dem Rücken, ein Modus, der in mancher Hinsicht für Mutter und Kind als vorteilhaft betrachtet wird. Hat jemand dieses oder jenes nicht, was das Leben verschönert, so tröstet er sich wohl mit obigem Sprichwort in dem Sinne: Der Hund kann sein Junges auch nicht auf dem Rücken tragen und doch gedeiht es.

42. *Ati pupu mu no-na to-tó, jè-na wo.*Baum trockener (nicht) steht an Wasserrufer (u.) sproßt (nicht)¹.

Wenn ein trockener Baum auch am Flußufer (Wasserrand) steht, er wächst doch nimmer.

43. *Afo klē kpe, mu-gbā kpe wo.*

(Wenn) Fuß stößt an Stein, nicht zerbricht Stein.

Aus Versehen über einen Stein stolpern, macht den Stein noch nicht zerbrechen. Gebraucht von jemand, der beschuldigt wird, eine Sache gestohlen zu haben, weil man sie bei ihm gefunden hat. Ob es wahr ist oder nicht, er wird immer sagen, er habe sie gefunden, habe zufällig „mit dem Fuß daran gestoßen“, und das sei doch bei weitem nicht dasselbe, als die Sache stehlen, die „Sache (für den Eigentümer) verderben“.

44. *Ade-kpla-ḡe mū-wu-na to wo.*

Jagdlehrling einer nicht tötet Büffel.

Büffel jagen ist nicht leicht und auch gefährlich, also nicht Sache eines im Jagen noch ungeübten Anfängers. „Es fällt kein Meister vom Himmel.“

45. *Amè-srō ma dyi l'awa-me.*

Mannes-Weib nicht spricht in Hallen-Innerem.

Ein verheiratetes Weib spricht nicht, wenn sie schlechte Absichten hat, mit einem fremden Manne auf freiem Platze, in der offenen Halle, sondern heimlicher Weise. Wird gebraucht, wenn zwei an einem geheimen Platze gefunden wurden und nun beschuldigt werden: „Wenn's jeder hören und sehen

¹ Baum trockener nicht steht am Wasserrand und sproßt.

durfte, was ihr vorhattet, brauchtet ihr nicht ins Verborgene zu gehen.“ Aber auch umgekehrt, wenn zwei beschuldigt sind, die nicht an einem verborgenen Orte gefunden wurden, so gebrauchen auch die Beschuldigten das Sprichwort in dem Sinne: „Habt ihr uns etwa Heimliches tun sehen?“

46. *Adā ma-kā-do asia-nu.*

Mann nicht brüstet sich mit Kebsweib.

Wird gebraucht, um die Unzuverlässigkeit der Weiber zu bezeichnen: Ein Mann kann nicht mit ihnen groß tun, morgen vielleicht schon machen sie ihm böse Streiche.

47a. *Ati-kpa-to¹ mü-kpa ga wo.*

Tischler nicht hobelt Eisen.

47b. *Gbe-de tu nu, ma-tu si.*

Schmied hämmert (Eisen) Sache, nicht hämmert Wasser.

Beide Sprichwörter gebraucht in dem Sinne: Was einer nicht kann, soll er nicht unternehmen. „Schuster bleib bei deinem Leisten.“

48. *Aha-mú-no mu-do-na-nu esɔ nyā wo.*

Betrunkener nicht sich erinnert (von) gestern Wort.

Wird gebraucht, um das Verderbliche der Trunksucht zu bezeichnen, das auch darin liegt, daß ein Trinker zum gewöhnlichen Verkehr einfach unfähig wird.

49. *Avū dye-ha ma-dū avū-to wo.*

Hund zorniger² nicht beißt Hundes Herrn.

Wird gebraucht, wenn einer sich wie toll gebärdet, aber nachher, wenn er seinem „Herrn“ gegenübersteht, nichts zu sagen weiß.

50. *Asiā wo-nú dyi fa.*

Weib macht Sache Herz kühl.

Das Weib versteht in Angelegenheiten (= *nu*) zu trösten (= das Herz zu kühlen).

51. *Avū ku-drō a, adɔ-me e-la-tši ne.*

(Wenn) Hund träumt, Bauch im es wird bleiben ihm.

Im Traume kann der Hund bellen und sich wütend gebärden; es ist aber nur für ihn, die Wut bleibt in ihm, nach außen hat sie keine Wirkung.

52. *Amè doe gblɔ be yewo de mü-nyɔ wo.*

Mensch träger sagt, daß ihr Land nicht schön sei.

Die Heimat, wenn's dort auch noch so ärmlich wäre, hat doch so viele Reize und Vorteile vor der Fremde, daß nur ein träger Mensch die Heimat schilt und sie mit der Fremde vertauscht, hoffend, dort bekomme er es besser.

53. *Adiɛ-vi ntoe nyā yebe ŋkuvi noe.*

Ameise kleine selbst weiß ihres Auges Platz.

Die Augen der Ameise sind so winzig, daß man sie nicht sehen kann; sie selbst aber weiß sie schon. Wird gebraucht, wenn man jemand etwas er-

¹ Wörtlich: Holzhobler.

² Wörtlich: bringt heran Schnaufen.

zählt und dieser es nicht glauben, nicht verstehen mag: „Wenn du's auch nicht kapiert, ich aber weiß es und verstehe es.“

54. *Ahœ-fi ye-kplô-na mè na gbe-fi.*
 Hauses-Diebstahl er führt Menschen zu Fremden-Diebstahl.

Wenn einer schon zu Hause gestohlen hat, so wird er es in der Fremde auch tun. „Die Katze läßt das Mäusen nicht.“

55. *Aglā mu-lé-na esi zozo wo.*
 Krabbe nicht nimmt Wasser heißes.

Die Krabbe wäscht sich nicht mit warmem Wasser, sie kann das nicht ertragen. Hält man jemand vor, der keinen Scherz ertragen kann.

56. *Amè de mú-so-na avũ be zũ, zu-na gbô wo.*
 Mensch einer nicht nimmt Hund seinen Spott, spottet (damit) Schaf.

Niemand nimmt das, weswegen man einen Hund verhöhnt, zum Anlaß, ein Schaf zu verhöhnen. Man muß nicht einem Menschen anrechnen, was ein anderer, z. B. Verwandter, angestellt hat. Der Sinn ist fast entgegengesetzt dem von Nr. 5.

57. *Aye glo bo.*
 Vorsicht vereitelt Amulett (Zauber).

So heimlich und sicher auch der Zauber wirkt, durch Vorsicht kann man ihn doch entkräften.

58. *Adi¹ ku avo mú-wò-na kě wo.*
 Seife und Kleid nicht machen Feindschaft.

Seife ist zum Waschen der Kleider da, und ohne Seife wird ein Kleid nicht recht rein. Des weiteren aber lehnt sich das Sprichwort an einen Fetischbrauch an und wird erst bei Kenntnis desselben vollkommen verständlich. Eine Fetischsippe — *akunyā* oder *yrobó* — macht es sich zur Aufgabe, zerrüttete Liebesverhältnisse wieder herzustellen oder einem jungen Manne zu helfen, wenn er ein Mädchen heimführen will, dieses aber keinen Geschmack an ihm findet. Die Fetischpriesterin nimmt Seife, Kauris und Zitronen. Der Mann wäscht sich damit, veranlaßt dann das Mädchen ihm seine Kleider zu waschen, wozu er selbst die Seife liefert. Ist das geschehen, so wird das Mädchen nicht mehr abgeneigt sein. Der Sinn ist also: Wenn zwei zusammengehörige Dinge in Wirksamkeit treten, so kann nichts Schlimmes daraus entstehen. — Die auf die vorher beschriebene Weise erzeugte Liebe bleibt aber doch eine künstliche Liebe, die aus sich wohl nicht lange standhalten würde. Deshalb muß von neuem Fetisch gemacht werden, damit das Liebesband nicht zerreiße, sondern stärker werde. Auf diesen Vorgang bezieht sich das folgende Sprichwort Nr. 59.

59. *N' akunyā he-vá, ziamè ziamè² e-zi-n'e.*
 Wenn *Akunyā* bringt, niederdrückend er drückt sie.

Der Fetisch trägt den Namen *Akunyā*. Er bewirkt, daß selbst wenn der Mann arm wäre und das Mädchen sich nicht viele Vorteile aus der Verbindung

¹ *Adi* = Gift.

² *Zi amè zi-amè.*

Drückt nieder Mensch „ „

mit ihm erwarten könnte, sie dennoch in treuer Liebe ihm anhängt; der Fetisch „drückt sie nieder“ im Hause des Mannes, d. i. macht sie seßhaft.

60. *Aya po nu, mú-po soti wo.*

Wind schlägt Sache, nicht schlägt spitzen Stab.

Der Wind bricht auch die stärksten Sachen um; aber ein kleiner spitzer Stab in die Erde gesteckt hält ihm Stand. Solche spitze Stäbchen sind vielfach auch beim Fetischmachen im Gebrauch. Auf den Fetisch angewandt hebt dann das Sprichwort die verborgene Kraft des Fetisches hervor, die in der Stille sich auswirkt und auch den größten Anstrengungen trotzt.

61. *Amè b' aba-vi mu-dy-na nyā n'amè wo.*

Mensch seine Matte kleine nicht |zeugt Angelegenheit für Mensch.

Abavi „kleine Matte“ ist der Ausdruck für ein kleines Heim. Dieses mit Fleiß und Redlichkeit verwaltet, bringt nicht Unruhe und Unannehmlichkeiten, sondern sichert ein sorgenfreies Leben.

62. *Aba be: dō lé gbe a, agbe-to ka- ye, amè-kú gbe*

Matte sagt: Kranksein-Zeit wenn, Mensch kümmerge sich um sie, Mensch tot Zeit

a, mu ka ye wo.

wenn, nicht kümmerge sich um sie.

Die Matte sagt: „Wenn ein Mensch krank ist, dann sollte man sich um ihn kümmern, — aber dann habe ich, die Matte, auf der er liegt, ungefähr allein die Sorge. Aber am Todestage brauche ich mich seiner nicht mehr anzunehmen, da beginnt dann die ganze Stadt das Totengeschrei und die Festlichkeiten.“ Das Sprichwort ist charakteristisch.

63. *Amè bē hō me aye le.*

Mensch sein Heim Überlegung ist.

Nur der, welcher Verstand hat und ihn gebraucht, kann sich ein sicheres Heim gründen und es bewahren.

64. *Asé be hō-to be nūme ye kpo-na, gbohue dō-na hō me.*

Katze sagt, Hausherr sein Gesicht sie sehe, bevor sie betrete Haus.

Bevor man mit jemand intime Freundschaft schließt, soll man seine wahre Gesinnung erforschen.

65. *Adyrala-ze mu-yi-na to-me wo; ne mi gbé a, ezá*

Durchlöcherter Topf nicht geht Fluß zu; wenn ihr euch weigert, Abend

la do.

wird anbrechen.

Ein durchlöcherter Topf, wie er zum Räuchern der Fische gebraucht wird, geht nicht zum Fluß, wird nicht gebraucht, um Wasser aus dem Flusse zu holen; wenn ihr euch aber weigert, einen andern zu nehmen und es doch mit ihm versucht, so würde es Abend werden und ihr hättet doch noch kein Wasser im Hause. Wird gebraucht, um vor einem unsinnigen Unternehmen zu warnen. „Nicht Wasser mit dem Sieb schöpfen.“ Als Fetischsprichwort gebraucht soll es aber die Macht des Fetisches ausdrücken, der das sonst Unmögliche doch ausführen kann. Viele Schwarze wollen nämlich von dem Fetisch-

priester dieses Kunststück, Wasser in einem durchlöcherten Topf zu tragen, gemacht gesehen haben.

66. *Nù-mè-vìvi mu-nyi nusu wòwò wo.*

Mund in Süßigkeit nicht ist Mannes Tun.

Im Munde süße, d. i. feine Reden zu führen, ist kein Zeichen von Mannesstärke (vgl. Nr. 6).

67. *Bokō-nō deka mu le Ana wo.*

Wahrsager einer nicht ist in Ana.

Es ist nicht bloß ein Wahrsager in Ana (anderer Name für Atakpame). „Um einen Menschen steht die Welt nicht still.“

68a. *Dō be bō bō e de mu-le wo.*

Arbeit ihre Leichtigkeit eine nicht ist.

68b. *Edō be vi de mu-le wo.*

Arbeit ihre Kleinheit eine nicht ist.

Jede Arbeit ist schwer und lästig. Der klassische Ausdruck für die Arbeitsscheu des Negers.

69. *Ady-ḡa-to be ḡo-a ko-wo-kó ne¹.*

Lügner sein Haus das sollen sie abdecken.

Der Lügner muß entlarvt werden. Wenn man das Dach vom Negerhause genommen, so kann jeder über die Mauern hineinsehen.

70. *Agbo-nyi-to mu-dō-na akō-loe² wo.*

Schafbockbesitzer nicht schläft nickend.

Der Schafbock, der etwa in der Nähe wäre, könnte das Nicken als eine Kriegserklärung auffassen. Wenn Gefahr in der Nähe ist, muß man auf der Hut sein.

71. *Alō mū-do-na kē aba wo.*

Schlaf nicht macht Streit mit Matte.

Wenn zwei, so wie Schlaf und Matte, zueinander hingeordnet sind, so wäre es Torheit, wenn sie miteinander streiten wollten.

72. *Dù dé mè be gbē de a, ye nyi dù dé mè be zo-po-to.*

Stadt einer in ihr Schmied wenn, er ist Stadt anderer in ihr Feuerbläser.

Wenn einer auch in einer Stadt der beste Schmied ist, kommt er in eine andere, so kann es sein, daß er im Vergleich zu dem Schmied dort nur ein armseliger Blasbalgdrücker ist.

73. *Lōḡo ḡiku³ ma ko!*

Schwiegermutter magere nicht verlache!

¹ *Ko wo-kóne.*

Abdecken sie pflegen abzudecken es.

Die Voraussetzung des Verbs ist sehr beliebt, um besonderen Nachdruck darauf zu legen!
Vgl. P 61.

² *Dō akō-loe* = beim Schlafen nicken.

³ *ḡi-ku* (- „ähnlich sei Tod“) = mager.

Wenn die Schwiegermutter alt und gebrechlich wird, verlache und vernachlässige sie nicht! Sie könnte dir das Heiratsgeschenk wiedergeben und ihre Tochter dir abwendig machen.

74. *Ekú ma te-kpo.*

Tod (ist) nicht zu probieren.

Man stirbt bloß einmal.

75. *Eḍu dóḍó eḍu-ji a, etu e-gbā-na.*

Pulver gegeben Pulver auf, Flinte sie zerbricht.

Wenn zu der gewöhnlichen Portion Pulver noch eine zweite gegeben wird, so zerspringt die Flinte. „Allzu scharf macht schartig.“

76. *Ekú b'anē va, agbe dyro amē-gā-wo.*

(Wenn) Tod sein Bote kommt, Leben verlangen die Greise.

Wenn auch der Greis von diesem Leben nichts mehr hat, als die Gebrechlichkeit des Alters, kommt der Bote des Todes, die Krankheit, und pocht an, so verlangt er doch noch nach längerem Leben. „Niemand stirbt gern.“

77. *Etšī e-dyi-na kú n'amē.*

Geld erzeugt Tod dem Menschen.

Hier wird auf die in Afrika nicht seltene Tatsache angespielt, daß ein Reicher ein Opfer des Neides wird und einem geheimen Gifttrank erliegt. Man gebraucht dieses Sprichwort aber auch, wenn jemand eine Arbeit aus Gewinnsucht unternommen hat und dabei stirbt oder sonstwie zu Schaden kommt.

78. *Ehū l'amē-mē; tšo wo-tu-na etā ġe.*

Blut ist Menschen in; doch sie speien Speichel weißen.

Der Mensch ist ein Blutmensch, und doch tut er harmlos wie jeder andere.

79. *Eka bla nu, mu-bla si wo.*

Seil bindet Sache, nicht bindet Wasser.

Vgl. Nr. 25.

80. *Ebóá alo-vi-nē-nō e, mu-lé-na sēsēde wo.*

Fetischmittel (Amulett) Finger vier behaftet ist, nicht hält fest.

Mit einer Hand, die nur vier Finger hat, läßt sich ein Gegenstand nicht recht festhalten. So ist es auch mit den Fetischmitteln. Eine Sache, die man dem Fetisch anvertraut, ist in unsicheren Händen, der Laune und Willkür und Ohnmacht überantwortet.

81. *Eta mu nō-na agbe, wo-tšō-na kuku ne klo wo¹.*

(Wenn) Kopf nicht ist am Leben, sie setzen Hut auf Knie nicht.

Solange der Vater noch lebt, soll sich der Sohn seine Rechte nicht anmaßen.

82. *Alo mu nō-na nū-mē n'amē, tšo wo-po-na to-mē*

(Wenn) Hand ist Mund in für Mensch, doch sie schlagen Ohr in²

n'amē wo.

für Mensch nicht.

¹ Vgl. S Nr. 84.

² Backe; *po to-mē* = ohrfeigen.

„Einem die Hand im Munde haben“ bedeutet: ihm unterworfen sein. Der so jemand Unterworfenen, der also „die Hand im Munde“ hat, schlägt doch nicht diesen, seinen Herrn, an die Ohren! Sinn also: Wenn jemand irgendwie von einem anderen abhängig ist, muß er sich diesem gegenüber auch entsprechend benehmen.

83. *Egbo mu-kpē-na azo ku tó wo.*

Ziege nicht stößt mit Horn zu Büffel.

Der Schwächere soll sich seiner Schwäche bewußt bleiben und nicht wegen mit Stärkeren anbinden.

84. *Egbo zē kpa, mu-zē-na gli wo.*

Ziege bricht Zaun, nicht bricht Mauer.

Sinn ähnlich wie Nr. 25 und 79: Der Übermütige wird sich doch schließlich einmal den Kopf anrennen.

85. *Esó mu dye-na to-me, ñkuví de gba kpó-na gbó-gbóe wo.*

(Wenn) Pferd kommt zu Tanzplatz, Auge eines mehr schaut auf Ziege nicht.

Wenn ein Pferd zum Tanzplatz kommt, beachtet keiner mehr die Ziege. Wenn ein Reicher oder Vornehmer etwas tut, kommt ein Geringerer neben ihm nicht mehr zur Geltung.

86. *Elo-a elo be ha be do-na.*

Krokodil das Krokodil seine Seite es ist.

Das Krokodil ist in Gesellschaft des Krokodils. „Gleich und gleich gesellt sich gern.“

87. *Blisi be nyā mu-gble-na le amè-kúkú-wo de wo.*

Schwarz-Kleid seine Sache nicht wird zurückgewiesen in Totenhand.

Blisi ist eine Art schwarzen, aus Europa importierten Stoffes, mit dem man die Särge ausschlägt. Das Sprichwort wird gebraucht, wenn zwei sich streiten und einen dritten zum Schiedsrichter wählen, der zufällig der Freund des einen der beiden Streitenden ist. Erhält dann dieser recht, so gebraucht der andere das Sprichwort in dem Sinne: „Nun ja, das war ja vorauszusehen!“ „Eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus.“

88. *Fiō fī to ye-nyā-na fiōfī-to.*

Dieb er kennt Dieb.

Die schlimmsten Wilddiebe geben die besten Förster.

89. *Fetri-ti mu-didi-na wu agble-to wo.*

Fetribaum (ist) nicht lang mehr als Farmbesitzer.

Der Topf soll sich nicht über den Töpfer erheben.

90. *Nyā tá nyā mu-dē wo, etši tá tši é-dē.*

Wort fügen zu Wort nicht beweist, Geld fügen zu Geld das beweist.

Viel Reden beweist nichts, hat keinen Wert; aber Geld haben, leistungsfähig sein, das imponiert.

91a. *Lo-su vè mu nò-na adya deka-mè wo*

Krokodile männliche zwei nicht sind Fischkorb einem in.

91 b. *Fiò vè mu-do-na hũ deka wo.*

Könige zwei nicht fahren in Kanoe einem.

Wo zwei Größere, zwei Oberhäupter sind, wird es gewiß zu einem Konflikt kommen.

92. *So, de, kpo a, ame nuli yebè-dí-na.*

Nimm, leg hin, siehe, Menschen Resultat er wird herniederkommen.

Wenn jemand beim Herannahen einer Gefahr sich nicht rührt, sondern die Hände in den Schoß legt (= *so de kpoa*), so kann er sicher sein, daß das Schicksal über ihn hereinbricht.

93. *Ze de wu ze a, to-tó wó-kpo-ne le.*

(Ob) Topf einer größer als Topf, am Wasser(-Ufer) man sieht es.

Um zu sehen, ob ein Topf größer ist als der andere, braucht man nicht lange zu hadern; man geht einfach zum Brunnen und sieht zu, wieviel sie fassen.

94. *Eso ke na kpo a, ye wo lia-na.*

Pferd, welches bietet Rücken, das man besteigt.

Wenn sich Gelegenheit bietet, mit jemand Freundschaft zu schließen, so benützt man sie. Freundschaft ist gleich einem guten Reitpferd.

95. *Nu dyro vi¹, mu-dũ-na ado mè ne vi wo.*

Sache verlangt Kind, nicht beißt Leib für Kind.

Wenn ein Kind etwas ungestüm verlangt, so bekommt es nicht Leibes-schmerzen, wenn es dasselbe nicht sofort erhält. Man muß dem Kinde nicht gleich allen Willen tun.

96. *Ekè ma do ku anyigbā!*

Streit nicht machen mit Boden!

Wenn einem eine Person so nötig ist, wie der Boden zum Gehen, so muß man sich hüten, mit ihr in Zwist zu geraten.

97. *Ekú ma-si yi Adya.*

Tod nicht fliehen gehen nach Adya.

Adya ist ein anderer Name für Sagada am Mono, welches für die Küstenbewohner schon „fernes Land“ ist. Sinn des Sprichwortes: Man kann dem Tode nicht entfliehen, wenn man auch weit in die Ferne reist.

98. *Egbò-ple-tši mu-ple-na nyi wo.*

Ziegen-Kaufgeld nicht kauft Kuh.

Mit dem Geld, mit dem man eine Ziege kauft, läßt sich noch keine Kuh kaufen.

99. *Tobosu mu-do-na emi-'si wo.*

Fliege nicht macht Kotmarkt.

Die Fliege, die ja vom Kote lebt, wird keinen Kot zu Markte tragen, um Geschäfte damit zu machen. Wird gebraucht, wenn z. B. ein Trinker ein Schnapsgeschäft anfangen will. Er würde ja mehr trinken, als „zu Markte tragen“!

¹ *Nu dyro m* = („die Sache verlangt mich“) ich habe Verlangen nach.

100. *Kpērē mu-ḡi-na amalōkoe-nti wo.*

Verwünschen nicht schadet¹ am Hühnerhabicht(-Außenseite).

Jeder verwünscht den Habicht, aber das schadet ihm nicht. Sagt man von einem Taugenichts, dem alle Streiche gelingen; es scheint fast, als sei er von den Göttern zu losen Streichen abgerichtet, wie der Habicht zum Hühnerfangen.

101. *Akpavi si zo a, aya e-lá-mě a?*

Fisch flieht Feuer wenn, Luft sie wird dörren ihn?

Akpavi = eine Fischart, die geräuchert lange aufbewahrt werden kann. „Wenn sich dieser Fisch nun weigerte, am Feuer geräuchert zu werden, würde dann die Luft ihn genügend trocknen, daß er nicht verdürbe?“ Antwort: „Nein!“ Sinn: Wo nur ein Modus möglich ist, muß man sich halt bequemen und diesen anwenden.

102. *Gawu bia² le nti, e-ḡe³ le adome.*

Gawu ist rot von außen, er ist weiß von innen.

Gawu ist ein in Öl gebackener Bohnenteig. Wird gebraucht, um jemand zu warnen, daß er nicht zu sehr auf das Äußere sehe und sich gleich von dem ersten Eindruck bestimmen lasse.

103. *Fiò ma ḡo amè-ḡokoe.*

König nicht macht sich selbst.

Der König macht sich nicht selbst zum Könige, er wird gewählt, ist also „von Volkes Gnaden“ und darf sich nicht allzuviel einbilden.

104. *Tó mu-do-na aḡua yi-nā dyanta-hoe wo.*

Büffel nicht macht Krieg, geht zu Löwenhaus.

Der Büffel bekriegt nicht den Löwen. Mit dem Stärkeren darf man keinen Streit beginnen.

105. *Tata ma do ne edā.*

Kriechen nicht zeigen für Schlange.

Man braucht die Schlange nicht kriechen zu lehren. Wozu einer natürliche Anlage hat, das braucht er nicht erst zu lernen.

106. *Zo ma kḡ-ḡo ḡo-ta,*

Feuer nicht legen auf Hausdach.

Man soll nicht mit Feuer spielen.

107. *Si kplo nu, ma kplo kpe⁴.*

Wasser trägt Sache, trägt nicht Stein.

Wie Nr. 25, 79, 84.

108. *Ebli be nyā mu-dyo-na le koklo-wo de wo.*

Mais seine Sache ist nicht gerecht in Hühnerland.

¹ „Reift“ = geht in Erfüllung

² *Bia* = rot sein.

³ *ḡe* = weiß sein.

⁴ = S Nr. 54.

Der Neger stellt sich vor, daß der Mais sich gegen die Hühner beschwere, weil er von diesen gefressen werde. Da ist es dann sicher, daß er bei den Hühnern den Prozeß verlieren würde. Gegensatz zu Nr. 87.

109. *Ma-nyā-wò-tò, e gblō, be dō-wò-nu-a mu nyō wo.*

Nicht verstehen der arbeiten, der spricht, daß Arbeit Sache, die nicht gut.

Wer nicht zu arbeiten versteht, schiebt die Schuld seiner geringen Erfolgs auf die Arbeitswerkzeuge (*dō-wò-nu*), die er als schlecht bezeichnet.

110. *Eto seuñ mu se aḍiḍevi be gbōgbō wo.*

Ohr scharfes nicht hört Ameise ihren Laut.

Jede Fähigkeit hat doch ihre Grenzen.

111. *Kloba mu-ta-na blisi wo.*

Weißer Stoff nicht fügt sich zu schwarzem Stoff.

Mit weißem Stoff flickt man nicht schwarze Stoffe. Nicht alles und jedes nach einem handfesten Alltagsbegriff behandeln wollen, sondern zu unterscheiden wissen.

112. *Dono mu yō-dō wo; egbō ku alé e-yō-na-e.*

Danke! nicht heilt Krankheit; Ziege und Schaf heilt sie.

Sagt wohl ein Kranker oder Bedrängter zu solchen, die ihm alle Tage ihr Beileid ausdrücken, aber für sonst nichts zu haben sind: „Eure Komplimente nützen mir nichts, opfert dem Fetisch eine Ziege oder ein Schaf, das wird helfen.“

113. *Zo ku ḍu mu-nō-na edu wo.*

Feuer und Pulver nicht sind beisammen.

Elemente, die bei gegenseitiger Berührung zur Explosion kommen, müssen sich meiden.

114. *Tò-mè-kpe be, ye deñude ná vivó hoḥo¹.*

Fluß im Stein sagt, er habe vergessen Kälte lange.

Der Stein im Fluß ist immer kalt. Durch die Länge der Zeit gewöhnt man sich an vieles, das auch an sich widerwärtig sein mag.

115. *We-ḍuḍu mu nyi etši-nu ḍe wo.*

Tanzen nicht ist Geld-Sache eine.

Sagt man jemand, der sich auf sein Tanzenkönnen etwas einbildet: „Das trägt ja doch nichts ein!“

116. *Toklā be, ye mu-dyi-na amè ḍe be nu wo, yeto be agbaze-a*

Seidenaffe sagt, er nicht verlange Mensch einer seine Sache, sein Pelz

e-nyi eku né-ye.

sei Tod für ihn.

Die Neger sagen, der Seidenaffe fresse kein Korn, sondern nur Laub und Gras. Er wird aber dennoch viel geschossen wegen seines schönen Felles. Das Sprichwort wird wohl angewendet, wenn einem Ärger oder Schaden verursacht wird, in dem Sinne: Niemanden habe ich ein Leid getan, nur aus Neid, meines Reichtums wegen, bin ich das Ziel ihrer Nachstellungen.

¹ Vgl. P Nr. 112 und S Nr. 11.

117. *Kabli be, amè, kene da-ye-tú-a¹, yeto mu-vena*
 Hundsaffe sagt, Mensch, welcher verwunde ihn, dessen Tat sei nicht (so) hart
ye sigbe amè kene ko-na ye nene wo.
 für ihn wie die desjenigen, welcher lache über ihn.

Im Unglück noch verhöhnt zu werden, ist schmerzlicher als das Unglück selbst.

118. *Nu nyuē be vi de mu-le wo, nu nyuē mu nyá wò-na wo.*
 Sache gute² ihre Kleinheit eine nicht ist, Sache gute nicht ist Sache zu tun³.

Eine kleine Wohltat, in dem Sinne, daß man sie geringschätzen dürfte, gibt es nicht; mit jeder ist doch für den Geber ein Opfer in der Hergabe verbunden, ist also nicht leicht für ihn.

119. *Nyē mú-nyā sã wo, m'gbedome e-no-na.*
 Ich nicht wußte früher, nachher es kommt.

Das Wort „ich habe es früher nicht gewußt“, kommt gewöhnlich zu spät. „Zuvor getan, hernach bedacht, hat manchen in groß Leid gebracht.“

120. *Zo-ti hoḥo mu-ve-na kpekpe wo.*
 Feuerholz altes (ist) nicht schwer zusammen zu bringen.

Kpekpe = vereinen, zum Brennen aneinanderlegen. Holz, das früher schon einmal gebrannt hat, faßt leicht wieder Feuer. So sagt man, wenn zwei wieder Freundschaft schließen wollen, die früher schon einmal Freunde waren.

121. *„Ye ... gbo!“ mu nyi gbo wuwu wo.*
 „Fort ... Ziege!“ nicht ist Ziege Töten.

Man darf nicht jedes rauhe Wort gleich aufs Schlimmste beurteilen.

122. *Lã kú t̃s̃i gbe, mú-kã-na agbaze wo.*
 Tier tot liegend im Walde, nicht ist gesorgt für Haut.

Wenn ein Tier im Wald allein verendet, verdirbt dort die Haut. So sagen wohl die Verwandten, wenn jemand in der Fremde gestorben ist und dann kein so ehrendes Begräbnis erhielt, als die Familie es ihm in der Heimat hätte angedeihen lassen.

123. *Huēyimè nu-a adè-nu de.*
 Feines Mannes Sache die (ist) Schweiß Sache eine.

Wenn jemand reich werden und den feinen Herrn spielen will, muß er sich wohl dafür plagen.

124. *Ke wò-yi go a, ami lé mè a?*
 Wenn du schief hältst Topf, Öl ist drinnen wohl?

Der Neger vergleicht treffend ein prahlerisches Benehmen mit dem Schiefhalten eines Topfes, um das ganz wenige Öl, das drinnen ist, sehen zu lassen. Wenn ein Mensch wirklich tüchtig ist, sieht man's ihm ohnehin schon an. Gibt er sich aber eigens Mühe, groß zu erscheinen, so hält er gewissermaßen den Topf schief, um den Leuten das bißchen Öl sehen zu lassen.

¹ *Da tú* = schießen (*tu* = Gewehr); das Objekt *ye* wird zwischengestellt.

² = Wohltat.

³ = leicht zu tun, tunlich, gemächlich.

125. *Nyāwó mu dye-na anyi, tso hulē-na wo.*

Wahrheit fällt auf die Erde, aber sie bewegt sich nicht.

Wenn einer die Wahrheit gesagt, magst du ihn nachher auch hundertmal die Kreuz und die Quer fragen, er gibt dir immer die erste Antwort, „er bewegt sich nicht“. Der Lügner dagegen lügt selten oft in derselben Weise, er verspricht sich bald.

126. *Zo wo adā, mu wo si-to wo.*

Feuer tut ungestüm, nicht tut Wassers Sache.

Das Feuer lodert gewaltig empor, bezwingt aber nicht des Wassers Macht, sondern das Wasser löscht das Feuer. Ein Wütender gleicht einem lodernden Feuer. Ein ruhiges festes Benehmen aber dämpft seine Wut.

127. *Kaba-kaba dyi-to-a, m'gbedome e-tši-nq.*

Schnell Wünschender, zurück er pflegt zu bleiben.

„Blinder Eifer schadet nur.“

128. *Kú-si-to ekú wu-na.*

Tod Fliehenden der Tod tötet.

Wer allen Händeln und Gefahren nur mit Furcht entgegensieht, wird sicher im „Kampf ums Dasein“ zu kurz kommen. Einen gewissen Mut und selbst Frechheit muß der Mensch haben, sonst läßt jeder seinen Mutwillen an ihm aus.

129. *Fi de nyigbā mu-wò-na n'amè, wó-ḡū-na wo.*

Landes eines Boden nicht macht für Menschen, (daß) sie essen.

Der Boden eines Landes liefert die Nahrung nur, wenn er bearbeitet wird. Dem Trägen nützt ein Ortswechsel nicht.

130. *Fi de nyigbā m'gbe amè ma ḡi wo.*

Landes eines Boden nicht weigert Menschen zu begraben.

Überall findet man ein Plätzchen für ein Grab.

131. *To há mu-nyi vi há wo.*

Vaters Gesellschaft nicht ist Kindes Gesellschaft.

Ein Kind gehört nicht in die Gesellschaft der Alten.

132. *Mède mu-nyā nu wu aha-mu-nḡ wo.*

Jemand nicht weiß Sache besser als Schnapstrinker.

Jemand, der zuviel getrunken hat, spricht am ehesten aus, was er denkt; da tritt dann seine wahre Gesinnung meistens klar zutage.

133. *Koklo kā nu, mu-kā zo wo; zo-kā-gbe adā-nya*

Huhn scharrt Sache, nicht scharrt Feuer; Feuer-Scharrens-Tag Wagnis Sache
e-la-nyi.

es würde sein.

Man darf nicht tollkühn verhängnisvolle Dinge heraufbeschwören.

134. *Zo-koklo yé zo wu-na.*

Fetischhuhn es der Fetisch tötet.

Zo in Crijj und Popo für Fetisch an Stelle von gewöhnlichem *ebo*. Das Huhn, das einem Fetisch geweiht ist, tötet er. So sagt man jemandem, der

mit seinem Fetisch droht: „Dein Fetisch kümmert mich nicht, er hat keinen Einfluß auf mich. Nur du selbst hast dich in der Gunst deines Fetisches zu halten, ich habe meinen eigenen Fetisch.“

135. *Nyã-dé-gblō-pe, wó-gblō-na dé le.*

(An) Wort eines Sprechplatz, sie sprechen anderes auch.

An einem Orte, wo dieses Wort (über andere) gesprochen wird, kann auch ein anderes (über den Sprecher) gesprochen werden. So sagt man, um jemand daran zu erinnern, daß man im Reden, namentlich über andere, zurückhaltend sein müsse.

136. *Gbōgbōe mu-zō-na gli-nti ya-ha-to wo.*

Ziege nicht vorbeigeht Mauer vorbei umsonst.

Wenn jemand sich heimlich irgend wohin schleicht, so hat er etwas vor, was das Licht der Sonne nicht ertragen kann.

137. *Woame-nō dō-po wu tsi-to.*

Armer sättigt sich besser als Reicher.

Er hat ja doch bei aller Sparsamkeit keine Aussicht, je reich zu werden. Der Reiche dagegen ist besorgt, nichts zu verlieren.

138. *Zū mu-de le amè de nti wo.*

Hohn nicht fehlt an Menschen eines Außenseite.

Grund zum Spotten bietet jeder Mensch an sich dar, weil jeder in dieser oder jener Hinsicht seine Fehler hat.

139. *Dyo ma nyã hiã: elo e-nyi, wo-do-na.*

Geboren sein, nicht kennen Not: Fabel es ist, man sagt.

Wenn ein Geborener (= Mensch) sagt, er habe noch keine Not erfahren, so ist das nur als Scherz aufzufassen.

140. *Si mu nō-na nù-mè, wó-plu-na zo wo.*

(Wenn) Wasser ist Mund in, man bläst in Feuer nicht.

Wenn man Wasser im Munde hat, bläst man nicht ins Feuer.

141. *Elo le tò-mè be, adòmè le dū ye a, m'gba doe adika wo!*

(Wenn) Krokodil Fluß in sagt, Bauch sei beißend es, nicht bezweifle es!

Wenn ein Krokodil im Flusse sagt, daß der Bauch ihm weh tue, widersprich ihm nicht! Du hast ja keinen Grund, es zu bezweifeln. Sinn: Wenn jemand etwas erzählt, so soll man nicht gleich ungläubig widersprechen.

142. *Ako hoḥo mu-se-na gbe wo.*

Papagei alter nicht lernt sprechen.

„Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr.“

143. *Ati deka mu-wo ave wo.*

Baum einer nicht macht Wald.

„Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.“

144. *Deku deka ye gble-na deku-wo kpata.*

Palmkern einer verdirbt Palmkerne alle.

„Ein faules Ei verdirbt den ganzen Brei.“

- Hühnerei und Eisen nicht sein Sack einem in!

146. *Lo-vi* *mu-ku-na tò-ku wo.*

Krokodiljunges nicht stirbt Wassertod.

„Unkraut verdirbt nicht.“

- Ich war weiß, bevor Harmattan kam.

148. *Ta deka mu-yì-na adanu wo.*

Kopf einer nicht geht zum Beraten.

Um sich zu beraten, sind mehrere notwendig.

- Weisheit (wie) Affenbrotbaums Stamm ist, Mensch einer seine Hand nicht

tu-na wo.

umspannt sie.

- Regen schlechter nicht fällt zur Erde, man schöpft ihn (und) schüttet fort.

Wenn ein Regen Schaden anrichtet, so kann man nichts daran ändern. So sagen etwa Eltern, wenn sie ein physisch oder moralisch schlechtes Kind haben: Es ist nun einmal da, ist nun einmal unser eigen. So sagt auch wohl ein Kind, wenn es für Fehler zu hart bestraft ist oder verachtet wird.

- Jemand nicht spuckt Speichel auf den Boden, nimmt Zunge hebt auf ihn.

Niemand kann, wenn er Unrecht getan — z. B. einen mit dem Geifer der Verleumdung übergossen hat —, alles wieder gut machen, etwas bleibt immer haften.

- Ameyi'tša* reißt oben, nicht (sich) öffnet, *Atša* faul sie pflegt zu sein.

Atša ist eine Baumfrucht in roter Schale; *ameyi'tša* wörtlich: des Schwarzen *tša*, d. i. die im Lande des Schwarzen einheimische *tša*. Reift diese Frucht, so springt sie auf und sind dann die genießbaren Kerne sichtbar. Reift die Frucht aber und springt nicht auf, so ist sie faul — *nyinyō*.

- Jemand nicht sieht Regen voraus, schüttet Topf im Wasser schüttet fort.

Wenn einer auch mit Sicherheit Regen erwartet, so schüttet er doch noch nicht das alte Wasser in den Töpfen aus. „Besser ein Sperling in der Hand, als hundert auf dem Dache.“

¹ Der Schwarze nennt vielfach von zwei Arten einer Frucht oder Sache die bessere *yovo-to* Weißen seine, die schlechtere *ameyito* oder *ameyiboto* Schwarzen seine. Z. B.: *yovo-zi* die bessere Erdnuß, *yovo-nti* die Orange (*ameyi-nti* oder *ntisi* die Zitrone), *yovo-ne* die Kokosnuß (*ameyi-ne* oder *nepui* der Palmkern), *yovo-kpakpa* importierte Ente (*ameyi-kpakpa* die einheimische, größere, mit Höckern auf dem Schnabel).

154. *Hāñō wó kpona gbohue dena havi.*

Schweinmutter man sieht, bevor nehmen Schwein klein.

Häufig gebraucht bei Heiraten: Erst die Mutter kennen, bevor man die Tochter heiratet. „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme.“

155. *He bi dyi, m'gbena yebe atō-nu wo.*

Vogel brennt Herz, er verschmäht nicht sein Nest.

Bi dyi sich ärgern. Wenn zu Hause uns auch schon mal etwas ärgert, wir gehen doch immer wieder gerne dorthin.

156. *To-ḡoḡo mu ḡo-na gbe le adi si wo.*

Fluß voll nicht bekommt Stimme aus Frosch Hand.

Wenn der Fluß voll und mächtig ist, finden sich bei ihm die meisten Frösche ein; sie sind dann in ihrem Elemente. Soll ausdrücken, wie gerade das Große und Mächtige Unannehmlichkeiten mit sich bringt.

157. *To-dome 'fla be, ye nye mi ḡo ezo be nū mè.*

Fluß mitten in Gras sagt, es mache Kot dem Feuer in den Mund.

Afla, eine Grasart, ist mitten im Flusse sicher vor dem Feuer. Deshalb sagt es, frech das Feuer herausfordernd, es wolle ihm gerade in den Mund exkrementieren. Sagt man einem, der sich dick macht mit seinem Mut, wenn er weit vom Schuß ist.

158. *Ga baḡa be, ye-do vḡutḡ gbede.*

Eisen schlechtes sagt, es mache schlecht hämmernden Schmied.

Unglück oder Versehen kann einen sonst tüchtigen Menschen um sein Renommee bringen.

159. *Ehā po ba, mu-tšina ba mè wo.*

Schwein wühlt Morast, nicht bleibt im Moraste.

Ein Mensch, der sich in Schlechtigkeit wälzt, wird's doch zuletzt einmal satt.

160. *Vḡewḡo ḡe mu-trḡna le yebe vḡewḡ-wḡ yome wo.*

Bösetuender ein nicht bekehrt sich nach Böses tun (nach).

Enthält gewissermaßen einen Gegensatz zu Nr. 159. Es soll aber weniger die Unmöglichkeit der Rückkehr zum Guten, als vielmehr deren Schwierigkeit besagen.

161. *Ezo be, ye mu l'ahve wo, koklo va kā nu le ye ḡome.*

Feuer sagt, (wenn) es nicht sei zu Hause, Huhn kann scharren Sache in seinem Hause.

„Wenn die Katze nicht zu Hause ist, spielen die Mäuse auf den Bänken.“

162. *Avū wḡ adā, mu-mlōna gbete be donu wo.*

Hund macht Spektakel, nicht schläft in Hyäne ihrer Höhle.

Wenn ein Hund auch sehr verwegen ist, mit einer Hyäne mag er's doch nicht zu tun haben.

163. *Nu, kene Gḡwo kpo gbe a, ye su-na Anagowo.*

Sache, welche Gḡ-Leute sehen weigern, sie ist genug den Anagos.

Die Gē-Leute sind nobler als die schmierigeren Anagos. Manches, was die Gē-Leute nicht essen, ist jenen noch gut genug. Jede Sache findet noch ihren Liebhaber. „Auf jeden Topf paßt ein Deckel.“

164. *Ne abòbò yì nugbe a, eklo gbò be-zēna.*

Wenn Schnecke geht auswärts, Schildkröte bei sie wohnt.

„Sage mir, mit wem du umgehst und ich will dir sagen, wer du bist“, oder besser: „Gleich und gleich gesellt sich gern.“ Schnecke und Schildkröte haben beide ein schildähnliches Haus.

165. *Kabli be, amède-nu wó-wòna.*

Hundsaffe sagt, Menschenlandsache man tut.

Amède = Heimat, *-nu* = Sitte in der Heimat. Jedes Land, jeder Mensch, auch der Affe hat seine Eigenart. So hat er's gelernt und soll man ihn darob nicht ansehen. Oder auch: „Jedem Narren gefällt seine Kappe.“

166. *Ati su ðeka mu-nona zogbe nyina avekō wo; eka la do*

Baum starker einer nicht wohnt Ebene macht Dickicht; Seil wird setzen

tētē ne.
Aufschwellung ihm.

Eka Seil = Schlingpflanzen, die von den Eingebornen zu Seilen verwendet werden. *Tētē* = An- oder Aufschwellen, Dickwerden. Sinn: Gerade das Kleinere, Minderwertige und Nebensächliche gibt dem Größeren oft seine Bedeutung.

167. *Evi mu nona avetō dena gbe dyo wo; tamunyōa etoa*

Kind nicht steht vor dem Walde gibt Stimme umsonst; vielleicht Vater

l'avea mè.
der ist im Walde.

Gbe dede = Stimme geben, schreien, sich brüsten. Allein würde ein Kind im Walde aus Furcht sich ruhig verhalten. Tut es dennoch laut, so wird es wissen, daß sein Vater oder sonst jemand in der Nähe ist. Wenn sich einer anmaßend benimmt, so dürfte er irgendwelchen Rückhalt haben.

168. *Ame manyānua, wo mu kplo ne to avekōe-tōnu wo.*

Menschen nicht wissend Sache, sie nicht führen, daß er geht (zu) Wälder dreier Mund.

Einen Dummen führt man nicht zu dreier Wälder Eingang. Im Wald, in der Wildnis und im Urwalde, wo kein Weg hin- und wegführt, ist nichts zu suchen. Auch der Dumme wird durch häufiges Anführen gewitzigt.

169. *Hlō nynē ma sò ðoli novi vōē.*

Freund guten nicht nehmen tauschen (gegen) Bruder schlechten.

Auch ein schlechter Bruder wird einem noch lieber sein als ein guter Freund.

170. *Agbenu wò kpá, mu nyōna ne gli wo.*

Lebenssache tut (schlecht dem) Zaune, ist nicht gut der Wand.

Agbenu = Lebenssache, d. h. das, was mit dem Dasein jedweden Wesens verbunden ist: Trübsal, Schädigung. Übertragen: „Was du nicht willst, das dir geschehe, das füg auch keinem andern zu.“

171. *Nuke wo go a, ye ke wona etre.*
Was schadet (dem großen) Wassertopf, und das schadet der Kalebasse.

Wie Nr. 170.

172. *Amedyro baḍa zē apeto baḍa gbō.*
Mensch fremd schlecht wohnt Hausvater schlecht bei.

Ein schlechter Fremdling schlägt gewiß sein Quartier bei einem gleich Schlechten auf.

173. *Ati pu, tšo ke le gōme ne!*
Stamm ist trocken, doch Wurzel ist noch unter ihm!

Es ist noch Feuer unter der Asche, darum vorsichtig!

174. *Amakpa pupu le dyi, mūmūa le-gē.*
Laub trocken ist oben, grünes fällt herab.

Sagt man wohl, wenn ein junger Mensch stirbt, den die Alten überleben.

175. *Doḍewoto m'gbe aleduḍu¹ wo.*
Arbeit eine Machender nicht verweigert Profit.

Wenn einer sich um etwas kümmert, hat er auch Absichten dabei.

176. *Edyito m'kpō-nae wo.*
Wünschender nicht sieht darauf.

Wenn einer etwas sehr wünscht, tut er häufig aus diesen oder jenen Gründen, als wenn ihm gar nichts daran läge.

177. *Sagbadre be, aleke ye nōna ayamè a, ne nyi lo ye lolo*
Schwalbe sagt, wie sie wohne in der Luft, (und) wenn (sie) sie wäre
sigbe yewoto hōwo nene a, nuke ye-la-wò a?
groß wie ihre Kompagnone (die) Adler, was sie würde tun?

Sagt man einem, der sich zu der Redensart versteigt: „Du magst dich freuen, daß ich dir nichts zu sagen habe“ oder dgl.

178. *Awalipoe be, aleke ye nōna mō dyi a, ne mu nyi yebe dyi,*
Der *Awalipoe* sagt, wie er verweile Wege auf, wenn nicht wäre ihr Herz,
ye-blena ye wo a, amè b'aglā ye sō wò atōe anō mè.
es verderbe ihn, Menschen Kinnlade er nähme machen Nest, zu wohnen darin.

Awalipoe = ein Nachtvogel, der sich beständig auf den Wegen aufhält.
Ape dyi ble'm = mein Herz täuscht mich = ich bin mutlos, habe nicht den Mut. Sagt man einem ähnlich wie in der vorigen Nummer.

179. *Apu be, eve ye nto, be ye dyi lāwo keun, vōa ye mu-*
Die See sagt, es schmerze sie sehr, daß sie gebäre Tiere alle, aber sie nicht
dyi elē ku abito wo.
gebäre *elē* und Frosch.

Elē = ein Gewürm, das sich in stehendem Süßwasser erzeugt. — Auch der Reichste hat noch seine Sorgen und Wünsche und häufig um die geringfügigsten Dinge.

¹ *Ale ḍuḍu* profitieren, *Aleduḍu* Profit.

180. *Ehlõevi be, adõ ke ye sò wò atõe a, ye kè ye*

Webervogel sagt, Schnabel, welchen er nehme, baue Nest, diesen gerade er

sò vūvū-ne.

nehme, zerreiße es.

Gebraucht, wenn einem eine Handlung zum eigenen Verderben gereicht, wo man einem andern damit schaden wollte. „Den Spieß umdrehen.“

181. *Esia pu, akpa dyoko.*

Wasser das trocknet aus, Fisch häutet sich.

Akpa = kleiner dicker Lagunenfisch. Wenn das Wasser ausgetrocknet ist, wird seine Haut schrumpflich und er stirbt. Sagt man einem, der sich mit diesem oder jenem brüstet, was nicht seiner persönlichen Tüchtigkeit entstammt.

182. *Klo kpo dyi, mu de dyi wo.*

Schildkröte sieht nach oben, sie nicht kann hinauf.

Schildkröte sieht in die Höhe und möchte hinauf, aber sie kann nicht. Es können nicht alle Wünsche erfüllt werden.

183. *Zāfōto mu kpona wetekle le mī dyi wo.*

Des Nachts Aufstehender nicht sieht Fuchs auf dem Miste.

Füchse, besser Luchse sind in Afrika zahlreich und sie misten auch häufig. Dennoch sieht ein in der Nacht Wachender keinen Fuchs misten. Sagt man jemandem, der einem droht, in dem Sinne: Dazu, mir zu schaden, mich zu erwischen, bist du doch zu dumm.

184. *Zāfōto mu kpona ekpe be boboe de wo.*

Des Nachts Aufstehender nicht sieht Steines Weichheit eine.

Ekpe be boboe = Steines Weichheit gibt es nicht. Und gerade der nachts Wandelnde macht davon Erfahrung, wenn er — der Schwarze — mit den nackten Füßen dagegen tritt. Fetischsprichwort: Einem Fetischmann kann man nichts anhaben. Wer das versuchte, würde selbst zu Schanden werden, würde er es auch noch so heimlich — nachts — tun.

185. *Est po ko, mu dona eko be tu mē wo.*

Wasser schlägt (macht naß) Sand, nicht geht in Sandes Innere.

Ungemach ist selten so groß, daß es uns ganz unglücklich mache. Das meiste berührt doch nur die Oberfläche der Seele.

186. *Blewu-blewu wo da 'kpe, ekpe bina.*

Langsam, langsam man kocht Steine, Steine werden gar.

Mit geduldiger, wenn auch langsamer Arbeit kann man Großes erhalten, oder die Zeit hilft viele an sich schwere Fälle leicht zu regeln.

187. *Gbogbo-ḥli-gbo ebe, ye hū ho le gawo nu.*

Geräuschmacher (= Tod) sagt, er öffne Tür den Großen für.

Gbogbo-ḥli-gbo = proverbialer Ausdruck für Tod. Heißt eigentlich der Geräuschmacher, der gewaltig dreinfahren kann. Auch in das Haus des Großen tritt er frei und unverhofft ein.

188. *Ayi gbe sēsēa, ela gbe dada a?*

Bohne weigert Frucht bringen, sie wird weigern Laub?

Wenn die Bohne keine Früchte trägt, wird sie dann auch kein Laub geben? Das Laub der einheimischen Bohne ist schmackhaft. Wenn sie nun keine Früchte trägt, so wird doch ihr Laub noch gegessen werden können. Man muß ein Ding, einen Menschen, nicht gleich verwerfen, wenn er etwas mal nicht gut macht. Er hat noch andere gute Seiten.

189. *Wo-fā ne koklovia, woafā na Amlakoe nyā.*

Man bedauert das Küchlein, man sollte bedauern den Habicht auch.

Der Habicht holte das Küchlein nur aus Hunger, er war dazu gezwungen. Man soll mit einem Fehlenden Mitleid haben, daß er so tief gesunken und nun durch die Leidenschaft und Verhältnisse so gehalten wird.

190. *Nuweto¹ mu-biona ɔo dyi wo.*

Sache Leihender nicht fordert darauf.

Der Käufer will immer etwas mehr hinzu haben. Der Leihende ist froh, daß ihm überhaupt geholfen wird. „Einem geschenkten Gaul, sieht man nicht ins Maul.“

191. *Amè kplona 'mè, wo nyena zā mi.*

Mensch begleitet Mensch, sie werfen Nacht Kot.

Wenn nachts einer raus muß, nimmt er aus Furcht einen andern mit. Sagt man in recht höhnender Weise, wenn zwei etwas auszufechten haben und der eine einen Begleiter mitbringt.

192. *Ezo ewò nu edu dū; edyo zoto gbea apa ɔi.*

Feuer macht Sache, Stadt ißt; es passiert Feuerstag, Geschrei entsteht.

Das Feuer kocht den Leuten das Essen. Nun kommt mal Feuerstag = Feuer sein Eßtag, wenn Gras brennt um die Stadt oder eine Hütte, dann macht man Geschrei. Wenn einer mal einen Fehler macht, vergißt man so leicht, was er Gutes getan.

193. *Nū dū fē a, gbī etunae.*Mund hat Schulden, das Gesäß (eventuell auch anus²) zahlt sie.

Wenn der Mund zuviel gegessen hat, muß das Gesäß oder anus es entgelten. — *Fē-dudu* Schulden haben, *fē tutu* Schulden bezahlen.

194. *Akpavi be gānyinyi mu le zo pupa mè wo.*

Lagunenfisches Größe nicht ist im am-Feuer geröstet zu werden.

Dieser Fisch wird am Feuer getrocknet und geräuchert. Darin liegt nun für ihn gar nichts Besonderes. Man soll sich nicht mit Kleinigkeiten brüsten.

195. *Anyigbā pupu didi amè wu baba.*

Boden trockener macht ausgleiten Menschen mehr als Schmutz.

Im Schmutz nimmt sich jeder in acht, daß er nicht fällt. Wenn er sich auf trockenem Lande glaubt, kommt es aber recht häufig vor. Gebraucht, wenn einem etwas Unerwartetes zugestoßen.

¹ *Mu woewoe* Sache leihen, *ga dodo* Geld leihen.² *Anus* = *gbīnū*.

196. *Kpo de wo gbāna sò tuna kpo de.*

Hügel einen man bricht ab, nimmt macht Hügel einen.

Wenn einer Schulden hat und nun vom Gläubiger wegen Zahlung angegangen wird, so leiht er wohl Geld von einem andern und zahlt. Sinn: Der Mensch muß sich zu helfen wissen.

197. *Ne dā ðù wò a, wò kpo avlōkni a, wòasi.*

Wenn Schlange gebissen dich, du siehst Regenwurm, du fliehst.

Aolōknia = langer grün gefärbter Regenwurm; gleicht auf den ersten Blick einer Schlange. Durch Schaden wird man klug und vorsichtig.

198. *Hlōmade kotoku, kpakpla edo e, makplamakpla edo e.*

Igels Balg, sein Umhängen ist Arbeit, sein Nichtumhängen ist Arbeit.

Wenn man den Balg eines Igels als Sack gebrauchen wollte, wäre es beschwerlich wegen der Stacheln. Ihn nicht umhängen, d. h. das noch lebende Tier kann einem auch lästig werden. Es wendet die Stacheln gegen einen. Sinn: Du magst es anstellen wie auch immer, Unangenehmes wird es haben.

199. *Du dewo be gbāgbā enyi du dewo be nyōnyi.*

Städte einiger Zerstörung ist Städte anderer ihr Gutsein.

Wenn einem ein Unglück zustößt, profitiert nicht selten ein anderer bei der Gelegenheit.



Indian Ceremonial Baths.

By C. HAYAVADANA RAO BA. BT., Madras, India.

One peculiarity common to the castes of Southern India is the variety of their baths. Though bathing occupies an important place in the hygienic arrangements of all countries and races in the world it is assigned an extraordinarily superior place in South India, where ceremonialism has, perhaps, reached its greatest elaboration. A tropical climate naturally requires more frequent baths than a cold one; so we can understand to a certain extent the many virtues attributed by Hindus to baths and bathing. But that does not explain every thing. The idea of ceremonial purification of every sort is closely connected with bathing, a bath from upon the head being considered to make a man pre-eminently fit for the most sacred duties he has to perform. Baths are also recommended by Hindus in connection with the physical cleansing of the body, its peculiar medicinal properties varying with the recipes given for them by the physicians, at whose instance it is undertaken.

Baths among Hindus are of various kinds. The most common one is that which prevails among the lower orders. It consists in washing the face, forehead, hands, lower and upper arms and the legs as far as the knees. This is more a wash than a bath. Most of those who thus cleanse themselves have usually a regular bath soon after sunset. This is the case with all labouring classes in South India, for they can ill afford the time that is necessary for the luxury of a bath in the morning. Both among Brahmans and non Brahmans it is customary for those who grow their hair long the bath from neck downwards either east in the morning or just before breakfast. This is known as *Kanta Snana* and is generally done if at home in hot water and if at the village well or the river banks in cold water. Climate in most cases determines this matter. In cold countries like Bangalore, Mysore &c., hot water is the rule; but in the hot districts of Trichipoly, Madura, Tinnevely &c., cold water is naturally preferred. Aromatic powders (usually the flour of the green or Bengal grains is an important ingredient in them) are used in most households at bath time. In towns, these have been largely superseded by imported soaps of various kinds. Most Brahmans and the more religiously inclined amongst non Brahmans, however, daily bathe from over their heads early in the mornings. This is known as *Sira Snana*. The proper time to do this is just at five A. M. or so when the day is seen struggling away from the last clutches of the night. It is usually succeeded by ablutions and performance of worship to the household gods. A great many persons also are in the regular habit of bathing in the same manner during nights before sitting down for supper. More especially so, if they return from places where they may have become ceremonially unclean or touched or passed too closely by any of the polluting castes peculiar to India. This causes however, have little application to towns. Bathing on the head, again, is a ceremonial requisite. Thus, pollution of every sort amongst all castes commences and ends with such a bath; such a bath is necessary to touch anything that may be considered holy, a sacred book, an idol or indeed anything inside the sanctum

sanctorum of a household. A very different kind of bath is known as *kattsiana*, which is a bath up to the middle of the body only; and is usually confined to amorous dancing-baths. The late *Kṛṣṇa* Raja Wodeyar of Mysore is said to have enjoyed these baths and the well in which he disported himself with his favorite woman is still pointed out near Mysore.

Ordinary baths must be distinguished from the well-known "Oil-bath", known in Sanskrit as the *Abyangana Snana*. The popular saying "Bathe on Saturdays", which is obeyed as a command all over Southern India, applies to this bath. Men usually bathe in oil on Saturdays and Wednesdays. Women do it on Fridays and Tuesdays, and in doing so damb themselves with turmeric paste. Turmeric is believed to possess certain medicinal virtues, besides checking the growth of hair on the body. Men dread bathing in oil on Tuesdays repeatedly for the reason, that ill luck would overtake them. Bathing in oil is usually done before sunrise. Gingly oil is used for the purpose in some places, in others (as in Malabar generally) cocoanut oil, and by some all over the country certain well-known scented oils, known as *thattams*; the preparation of Vaidyans and others, are used. Convalescent persons are advised to use special oils. The commonest of these is a mixture in equal quantities of the castor and gingelly oils and of *ghee* (clarified butter) which is heated in an iron spoon and rubbed on the head and body. This is known as *Mukkuttu* or the three oils. Special oils include those extracted from sandal, rose, jasmine &c. The ordinary gingelly oil enters considerably into their make up. The rubbing the oil for males is somewhat interesting. It is done either by themselves. A wife should not anoint her husband, for by placing her hands in so doing on his head, she decreases her longevity. A professional man does it in towns like Madras, Mysore and other places. In most towns, he belongs to the fraternity known as *Tettis* or wrestlers. They were employed to the Sultan in despatching the victims of his displeasure. These are great acrobats and are believed to know the positions of the various muscles and veins so well that people quite submit themselves to their champoing once a week. Before however allowing a professional to touch the oil, it is customary for Brahmans to dip the right forefinger seven times in the dish of oil before them and set down as many dots in a line one above the other on their right thighs, saying at each step "Asvathama, Bali, Vyasa, Hanuman, Kripa (charya), Vibhishana, Parasurama", the names of seven sages or kings believed to be eternally living. The dots are, at the end, rubbed off by the right hand and the oil thus drawn off is rubbed over the forehead. This is believed to make the person so doing live to a long age, even as those immortals whose names he invokes. Children are bathed by their mothers or other female relatives. When rubbing the first few spoons of oil on their heads, they bless them to live long and virtuous lives. If the child anointed is male in sex, it is blessed to pass the biggest examinations and to rise to the highest mugs of the official ladder; if female, to be wedded to suitable men. The effects of bathing in oil on the system are stated variously. Some believe that it is cooling to the eyes, soothing to the nerves and relaxing to the muscles and joints. The efficacy of hot water poured on an anointed body

is said to relieve pain in the limbs. There is a proverb of Anovai, the great tamil poetess, which says: "The ears are spoiled by pouring in oil and the eyes are spoiled by not pouring it in." Similarly, the rubbing of the body all over in oil is always recommended for it cleanses the body wonderfully and makes it also smooth. In regard to the both men and woman who grow long hair in this part of India, the use of this bath is very great. It keeps the hair of head clean and soft and makes its daily dressing and combing easy and comfortable. Besides, it is said to possess the merit of making men think clearly. In Malabar, Cochin and Iravancore, it is usual to endow wines adequately to enable them to bathe daily in oil. It would be most interesting work for some professional physician to find out the real merits of this bath, which is in existence almost solely in Southern India. A well known Englishman is known to have so liked it, that he took this bath as regularly as any Hindu.

Other baths worthy of note are the tank, river and seabaths. Every Hindu, on hearing of the birth of a son to him, should immediately repair to a tank and hurl himself into it "and dash the gumlie jaups to the pouring skies", in order that his dead ancestors may be removed from hell. Most tanks and wells possess considerable reputation and people bathe in them when they repair to them. A good many of these have Brahman and non Brahman priests attached to them, and they act as cicerones to them. An alarming list of them is to be found in sacred pools visited by the Pandava brothers in their year of exile. A good many of these are situate in Southern India, the Dandakaranya of the epic. A greater number has been added to them by the association of later day saints with others excavated in comparatively recent times. These have in course of time become mingled up with the more famous Puranic stories and so much has this been the case, that the same event claims different places. Most of the rivers of Southern India are similarly connected with Puranic incidents. The ocean as the recipient of the waters of several of the holy rivers is likewise held sacred. On all auspicious and on full moon and new moon days, and particularly during certain of the more sacred months of the Hindu year, people invariably bathe at the nearest tank, well, river or sea. On the occasion of eclipses, a sea bath (or at least a river bath) is obligatory on every pious Hindu. Other pious occasions on which a sea bath is absolutely incumbent on every male and female in Southern India are the Ardhodaya and the Mahodaya. The former occurs only once in sixty years, the last one happening on so recent a date as second febr. last. It is the half rising of the sun with the moon, when the sun just enters capricorn, on a sunday in the month of Pushy (january-february) and the moon in the 22nd asterism and the seventh Yoga. The Mahodaya, on the other hand, is the rising of the sun and the moon jointly on a Monday, the sun being in capricorne, in the month of Pushy and the moon in the asterism of Sravana when it is in conjunction with Vyatipata Yoga. These occasion are considered very sacred by Hindus all over India, and a sea bath, as a preparatory to making offering to dead ancestors, is obligatory on them. They often travel long distances, even to distant Benares and Ramesvaram, to have it. In olden

days, Hindu kings made grants to temples and Brahmans on these auspicious occasions and the Epigraphy Departement would not be in existence, but for the singular liberality with which they were made. The baths, on these occasions, are even now followed by offerings to dead ancestors and to gifts in their names.

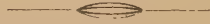
Baths on the ten days following the cremation (or burial) day are absolutely necessary. The man who performs the obsequial ceremonies has to bathe during the progress of the ceremonies as many as half a dozen times at least in a day. Indeed, the saying goes, that the pollution decreases with the increase in the number of baths. The person performing the ceremonies presents daily some sanctified mud and a few coppers to three, five or seven Brahmans and sequesters them to bathe him daily. This is known as the *Mrithithika Snana*. On the thirteenth day after death, when the obsequial ceremonies are complete, the whole family of the deceased person bathe in oil, and the last man to bathe that day is the eldest male ascendant in the family. After his bath, the vessel in which the water was boiled is set down from the oven and turned upside down. This is the only occasion when this is done so. Owing to its sinister associations, people ordinarily dread to drain away the contents of the boiling pot or even to set it down until long after the whole family has bathed.

An unusual kind of bath is that in which the leaves of the *Erukku* (calotropis gigantea) are used. They are plant on the backs of persons and pots fulls of water poured on them, to wash them down. This is done once a year on the *Ratha Saptami* day, the seventh day after the sun has, according to Hindu beliefs, changed his course by entering the sign of capricorn. A garland of these leaves is said to be worn by god Siva. In olden days, preparatory to wicked person being executed, he was taken round the village with a garland of these leaves suspended in his neek. Even now thes leaves are used in adorning the corpse of a bachelor. The roots and milk of this shrub are spoken of as possessing great medicinal virtues, especially in leprosy and kindred complaints.

Another unusual bath, now happily interdicted by the laws of the country, is that known as *Thi'kkuli*, a fire bath. This refers to *sati*, the burning the wife with the corpse of her husband. This was undoubtedly a custom that was in great vogue in Southern India in pre-British times. An exceedingly minute description of what customarily took place when a woman committed *sati* during the days of the Vijayanagar kings who between 1336 and 1565 held sway over the greater part of Southern India, is to be found in the account of the travels of the portuguese merchant Nuniz, who visited India in the 16th century. It seems now beyond doubt, that the rite originated with the Dravidians who form the main bulk of the population of peninsular India. Closely connected with this old custom was the other one, also now obsolete, according to which a woman vindicated her outraged modesty by throwing on herself burning fire, pretending thus that she was undergoing a bath in it unscathed. A good many of these women have shrines dedicated to them in the Godavari and Vizagapatam Districts. The are known *Pérantalammas* (those

who died during the lives of their husbands) and annual festivals are celebrated in honour of some of these even this day.

It only remains to consider a few characteristic proverbs that show that bathing is not every thing. Eternal purification is nothing, if the conscience of man is not clean. "Can a cow become a white crane even if it bathes thrice a day" goes a proverb. "Like the story of the king who wanted to make the barber a Brahman and Tennali Rama a black dog into a white one by bathing in the river", refers to a popular story of that famous teacher of Southern India. "An un-bathed Brahman and a bathed Paraiyan are hard to meet with", is interesting in showing the opposite poles at which the Brahman and the Paraiyan stand to each other. The Brahman, indeed, is considered so fond of bathing, that the Kuravans, the great thieving caste of the south, call him in their secret language, "the bathing Kuravan".



Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus.

Von Dr. ALBERT DREXEL, Innsbruck.

I. Feststellungen und Versuche über die „Artikel“-Frage.

Bei der Wichtigkeit der Frage nach den Präfixen des Bantu muß es sehr verständlich sein, wenn man immer wieder eine Mediante der nominalen und der pronominalen Präfixe gesucht hat; und wenn nun die Bemühungen bislang noch keineswegs zu einem allseitig und lückenlos befriedigenden Resultate geführt haben, so mag die Ursache hievon wohl zumeist am schwierigen Inhalte des Themas selber liegen. Eine Einsichtnahme in die geschehenen Versuche kann aber auch über Mängel, zumal methodischer Art, belehren, welchen einiger Mißerfolg wird zugeschrieben werden dürfen. In zwei Richtungen bewegten sich diese Versuche vornehmlich: die älteren Bantuisten wollten die Frage aus dem Assimilationsprinzip der Euphonie oder Alliteration lösen können; neuere Forscher auf dem Gebiete haben mit MEINHOF in einem demonstrativen Elemente, das sie als ursprünglich ungefähres *ya* annahmen, den Anknüpfungspunkt gesehen. In diesem Wörtchen, in dieser Partikel sei — so schlossen sie — der bantuische „Artikel“ aufgefunden; und weil von hier aus noch der Weg zu einer „pronominalen Kopula“ gegeben schien, mußte ein Bedeutsames an jener Frage eine gewisse abschließende Erklärung gefunden haben.

Von dieser Feststellung gehen wir aus, wenn wir im folgenden nicht so fast und in erster Linie die Aufhellung der Beziehungsgenese von nominalem und pronominalem Präfixe als vielmehr den Bestand und Charakter jenes „artikel“-artigen Elementes selber zu bestimmen trachten. Wie es zufolge dem eben Gesagten einleuchten muß, werden wir näher oder entfernter auch mit den vorherberührten Fragen und Ergebnissen rechnen müssen. Da es uns einmal lediglich auf den charakteristischen Bestand von Individuativen im Bantu ankommt, glauben wir am entsprechendsten diese drei Gesichtspunkte einzuhalten: das tatsächliche Vorhandensein eines artikelartigen Elementes im Bantu; die bemerkenswerten Auslegungen des bantuischen Artikelelementes; die logische und formale Bestimmungsfrage des Bantuartikels. Eine erschöpfende Behandlung des Themas können wir schon deswegen nicht beabsichtigen, weil weder alle Bantu-Dialekte erkannt sein dürften; noch auch die Erforschung des vorliegenden Materials weit genug gediehen ist; was wir nichtsdestoweniger sichern zu können glauben, sind Erkenntnisse, die entweder eine wesentliche und prinzipielle Klärung dieser sprachlichen Erscheinung beinhalten oder doch auf den richtigen Weg zu einer solchen Klärung hinzuweisen geeignet sind.

A. Über das Vorhandensein eines artikelartigen Elementes im Bantuischen.

Bei einem Überblick über die verschiedenen nunmehr einigermaßen bekannten und erkannten Bantu-Dialekte fällt namentlich das Vorhandensein längerer und kürzerer Präfixformen auf; betrifft diese Zweifachheit zwar auch die pronominalen (und infolge davon auch die verbalen) Erscheinungen, so interessiert sie doch beim Substantiv schon um dessentwillen mehr, weil sie

gerade hier am stärksten hervortritt und weil, wie uns scheint, der Charakter und Eigenbestand des Verlängerungselementes am deutlichsten und sichersten hier abgenommen wird.

Während sich in manchen Sprachen des nordwestlichen, westlichen und südlichen Bantu-Gebietes die verlängerten Formen vorfinden, fehlen sie zunächst bei den Nominalpräfixen, z. B. im ausgedehnten Suaheli-Gebiet durchaus; an einer Parallelstellung von bezüglichlichen Suaheli-Formen und den Formen der Präfixverlängerung im Kongo, Herero, Ondonga, Sango und Konde wollen wir daher vorerst das Verlängerungselement veranschaulichen, dabei geben wir bloß die dem jetzigen Sprachstande angehörenden Formen wieder; auf die Frage nach früheren Gestaltungen und insbesondere nach der ursprünglichen Entsprechung soll im unmittelbaren Anschlusse daran Bezug genommen werden. Auch nicht vollständig wird die Tabelle sein; die wichtigsten Klassen genügen unserem Zwecke, abgesehen davon, daß nicht alle der bisher aufgestellten Klassen als schlechthin gesichert gelten können und zumal die vielbesprochenen Lokativklassen sind noch in mancher Beziehung sehr mangelhaft verstanden.

Suaheli	Kongo	Herero	Ondonga	Sango	Konde
<i>m, mw</i>	<i>on, om, omu</i>	<i>omu</i>	<i>omu</i>	<i>mu, umu</i>	<i>umu, mu, un, un, um</i>
<i>m, mw</i>	<i>on, om, omu, mu</i>	<i>omu</i>	<i>omu</i>	<i>mu, umu</i>	<i>umu, mu, un, un, um</i>
<i>va</i>	<i>owa, aa</i>	<i>ova</i>	<i>aa</i>	<i>ava, va</i>	<i>a-va, aba, ba, -va</i>
<i>mi</i>	<i>emi, mi</i>	<i>omi</i>	<i>omi</i>	<i>imi, mi</i>	<i>imi, mi</i>
<i>ma</i>	<i>oma, ma</i>	<i>oma</i>	<i>oma</i>	<i>ama, ma</i>	<i>ama, ma</i>
<i>ki</i>	<i>eki, eshi</i>	<i>tji, otyi</i>	<i>oshi, shu</i>	<i>xi</i>	<i>iki, ki</i>
<i>vi</i>	<i>ey (i)</i>	<i>ovi</i>	<i>ii</i>	<i>fi</i>	<i>ifi, fi</i>
<i>ku</i>	<i>oku</i>	<i>oku</i>	<i>oku</i>	<i>ki, kwi</i>	<i>uku, ku</i>

Alle fünf Grundvokale finden wir gemäß diesem Schema als Funktionierende einer Präfixverlängerung; nirgends erscheint ein konsonantisches Element mitgesetzt. Eine weitere Auffälligkeit muß sein, daß die verlängerten und kurzen Formen innerhalb derselben Sprache wechseln, wie noch mehr, daß der Prozeß endgültiger Abwerfung des Verlängerungselementes insoweit angedeutet wird, als z. B. im Sango manche Klassen jenes Element bereits durchwegs verloren haben. Endlich ist die teilweise Assimilierung an dem Präfixvokal zu bemerken.

Das Verlängerungselement, das vor dem Präfix, bzw. wenn ein Wort kein Präfix hat, vor dem Worte steht, ist als ein eigener grammatischer Bestand aufzufassen; die Verbindung mit dem Wort (Präfix) ist also durchaus trennlich. Dies möge der erste Satz sein, der von den Indi-

viduativen des Bantu gilt; diese lehnen sich zunächst in der gesprochenen und abhängig davon in der geschriebenen Sprache an die *pars individuanda* an, indem eben der terminus qui der Individuation und der terminus quo — *individuans* und *individuandus* — natürlich zusammengehören. Der unterschiedenste Beweis für die Trennlichkeit der Individuative ist ihr teilweises Ersterben; in vielen Dialekten, neben dem Suaheli, z. B. auch im Pedi, Duala, Nyamvezi, scheint dieses Ersterben schon weit vorgeschritten zu sein. Zur besseren Charakterisierung jener Trennlichkeit führen wir noch etliche Beispiele an:

Kongo: *onsambi* Gott.

omwana a nsambi (das) Kind Gottes.

enjila ayeyi? Wo geht (ist) der Weg?

unsoŋga njila! Zeigt mir den Weg!

elumbu kiaki tutelama kwetu. Noch heute (diesen Tag da) reisen wir ab.

lumbu kiabisa. Der Tag ist schön. Es ist ein schöner Tag.

Herero: *omukono u' orutuo* der Stiel des Löffels.

omukono ua rutuo „ „ „ „

oua rutuo der (Stiel) des Löffels.

omunavineja Betrüger.

munavineja! O Betrüger! Du Betrüger!

Ondonga: *omeme, meme* (meine) Mutter.

oshimbambala die Ohnmacht.

okusa shimbambala in Ohnmacht fallen.

Deutlich läßt sich die Selbständigkeit der Individuative namentlich auch an dem Gebrauche der Fremdwörter erkennen, wie sie die Bantu-Leute in ziemlicher Zahl besonders von den eindringenden Europäern mehr und mehr angenommen haben:

Kongo: *eesulu* (coelum, le ciel); *osantu* (sanctus, le saint); *epake* (pasqua, pâques); *emisa* (Messe); *eelapi* (lapis, lapiz); *ominuta*; *eeseekunda*.

Herero: *omueze* (mensis, mese); *ombaanda* (banda, Bande); *osaga* (seco, Säge, zaag); *osalva* (ὀλη, Salbe).

Ondonga: *egulu* (coelum); *ekala* (Kohle, coal); *eyi* (Ei).

Nachdem nun aus solchen Beispielen ein als ein durchaus Selbständiges abhebbares Verlängerungselement gewonnen ist, erhebt sich allsogleich die Frage nach der Bedeutung desselben; erst, wenn diese begriffen ist, wird eine bessere Möglichkeit zur Lösung zunächst der grammatischen Formfrage und zuletzt der ursprünglichen Entstehung im ganzen Rahmen des Sprachkörpers und des Sprachorganismus geboten sein.

Einigermaßen erscheint der heutige Sinn der bantuischen Individuativ-elemente bereits in den bisher angeführten Beispielen klar zu werden. Ein paar Sätze aus Kongo-Fabeln mögen ganze Klarheit darüber bringen.

elumbu kimoshi, engo, oku vo:
ngyenda kwame kuna mfinda.

engo, oku vo: loŋgona meso.

enshieshie otoŋgwene omeso.

oŋgeye ŋga ovutula, vo: kuna
ndimba ikwenda; omadiadia ikwen-
da seŋga, empaka yatunga; eŋkombe
ame ya koko iwutidi owana wole,
umoshi koko, umoshi nkento.

Eines Tages sprach der Leopard
 bei (zu) sich selber: Ich begeben mich
 in den Wald.

Der Leopard gab zur Antwort: Reiß
 die Augen aus!

Und die Gazelle riß die Augen
 heraus.

Und du antwortest da: Ich gehe in
 das Tal; ich gehe, um mir große Ge-
 wächse abzuschneiden für die Auf-
 richtung eines Stalles; mein Bock
 hat zwei Junge geworfen, ein männ-
 liches und ein weibliches.

Wie aus diesen wenigen Satzbeispielen zu entnehmen ist, ist der Gebrauch der Individuative ein sehr freier; dieser Eindruck mehrt sich mit den Beispielen und jedenfalls scheinen auch sprachästhetische Momente mitbestimmend für die Setzung oder Nichtsetzung des Individuativzeichens zu sein; doch darf man nicht vergessen, daß alle Sprachästhetik in der Sprachpsychologie eine Entsprechung zu haben pflegt. Nicht alle Vereinfachung ist unkünstlerisch; ein Beispiel und in einem Analogon zur Sprache ist die Sezession in der Kunst allgemein, wie sie mit dem beginnenden zwanzigsten Jahrhunderte zur machtvollen Tendenz wurde. Davon indes nun abzusehen, lassen sich immerhin deutliche Hinweise auf den Sinn der Individuativzeichen aus den vorgebrachten Beispielen abnehmen. *Elumbu* ist im Kongo stereotype Einleitung wie das entsprechende „eines Tages“ im Deutschen; *mfinda* wird ohne Individuativ gesetzt, weil es nur auf die Art des Ortes ankommt; — er ging in den Wald, nicht etwa zum Wasser (Sumpf, Fluß, Bach) oder auf das Feld; welcher Wald es gewesen sei, will nicht näher angegeben sein: die species soll nicht individuell bezeichnet werden. Ähnlich verhält es sich mit (*kuna*) *ndimba*, wobei nur allgemein gesagt werden soll, daß jenes Tier ins Tal zu gehen vorhabe, weil dort wie im Tale überhaupt, die benötigten Gewächse zu finden sind. Dagegen werden *madiadia*, *mpaka* und *nkombe*, auch *wana* durch den Individuativ näherhin bestimmt, insofern jedesmal die Art zu ungenaue Bestimmung wäre; es sind ganz bestimmte Gewächse, zur Errichtung eines ganz bestimmten Stalles zu hauen, eben für die (wiederum bestimmten) Jungen des (wiederum bestimmten) Bockes. Die personifizierten und als die Handelnden in die Erzählung (Fabel) eingeführten Tiere — in den obigen Beispielen Leopard (*e-ngo*) und Gazelle (*e-nshieshie*) — werden gewöhnlich als die individuellen Träger der Handlung mit den Individuativzeichen versehen. *Meso* (und mit ihm das zugehörige Zeitwort) erscheint das eine Mal nackt, das andere Mal mit dem Individuativzeichen (*o*); hier wird man den Grund in der emphatischen Redeweise zu suchen haben, wie ähnlich ja das oben bereits kommentierte *elumbu* („eines Tages“) als vollere Form für das Anheben der Erzählung gewählt ist; wir könnten den Sinn im Deutschen etwa folgendermaßen wiedergeben: Und sie riß sie wirklich aus, die (Gazelle), die Augen.

Man wird nicht wohl behaupten können, daß in diesen Beispielen zufällig der angegebene Sinn mit der Setzung bzw. mit der Nichtsetzung der Individuativzeichen zusammentreffe: ein solches Zusammentreffen wird man nicht minder an beliebigen anführbaren Beispielen beobachten können. Allerdings besteht insofern eine Einschränkung dieser Behauptung, als manche Dialekte das Individuativzeichen noch mehr in Verwendung haben, andere hingegen dieses Zeichen nicht mehr so oft verwenden. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der Sinn der Individuative in die Verdeutlichung, Bekräftigung zu setzen, als Präzisierung durch Individuation aufzufassen ist.

Den eingehenden Beweis für diese Endbestimmung werden wir im dritten Abschnitte der Abhandlung zu erbringen suchen. Hier haben wir uns noch mit einer anderen Frage zu befassen: Liegt in der Vokalanlautung mancher Bantu-Dialekte eine bloß partielle Erscheinung innerhalb des Typus oder müssen wir sie im Typus als solchem und ganz zuschreiben? Da es nämlich dem ersten Blick sonderbar vorkommen mag, daß einige und eben noch große Dialektgruppen die artikelhafte Vokalanlautung vollständig abgeworfen haben, selbst dort, wo sich durch die Beschaffenheit des konsonantischen Wortanfanges eine Beibehaltung der natürlichen Aussprache wegen empfahl; so könnte man zur Meinung verleitet werden, als habe in diesen Dialekten nie ein Artikelzeichen bestanden. Wenigstens, so muß es scheinen, hätte wohl im einen oder anderen Falle das Artikelzeichen durchgehalten; indessen treffen wir z. B. im ausgedehnten und wichtigen Idiome des Suaheli nirgendwo mehr eine Spur von dieser artikelhaften Vokalanlautung. Wie sehr nun solche Gedanken Zweifel an der Allgemeinheit der artikelhaften Vokalanlautung im Bantu aufkommen ließen, so wird man anderseits doch wieder sagen können, daß hier gar nichts anderes als der Abschluß eines Prozesses vorliegt und da dieser Prozeß natürlich ist, da namentlich die oben angeführten Bedenken und Tatsachen nicht entscheidend sind, wird man berechtigt sein, den Mangel des artikelhaften Vokalanlautes in manchen Bantu-Dialekten wirklich in dem Schwund zu erklären. Sollen wir daraus, daß im Englischen die Beugungsendungen des Nomens bis auf den (ebenfalls abnehmenden) sächsischen Genitiv entfallen sind, den Schluß ziehen können, es haben in der englischen Sprache nie solche Beugungsendungen bestanden?

Daneben läßt sich allerdings auch denken, daß in einem anderen Dialekte das vokalische Anlautzeichen an einer Stelle stehen geblieben ist. Am ehesten wird das dort geschehen sein, wo jenes Zeichen eine neue Bedeutung und Funktion angenommen hatte; so wissen wir, daß im Kinyamvesi die vokalische Anlautung noch vor die volle Form des Personalpronomens tritt und als Ersatz der kopulativen Formen von „sein“ dient. Damit wollen wir nicht sagen, daß die Vokalanlautung nicht auch in solchen Fällen hätte schwinden können; — möglicherweise wird sie auch im Kinyamvesi noch einmal schwinden; allein sie konnte in einer neuen Eigenschaft konservativer sein.

Nach alledem wird die bantuische Vokalanlautung trotz der angedeuteten Erscheinung zum ursprünglichen Sprachbestande gerechnet werden müssen. An der Hand gerade der bantuischen Vokalanlautung läßt sich vielmehr eine allgemeine sprachgenetische Tatsache darlegen. Das bantuische Individuativ-

zeichen hat in dem mehr primitiven Stadium der Sprache verdeutlichend und bekräftigend gegolten; später wurde das Element als entbehrlich empfunden, wozu die Verschleifung kam, wie sie eine allgemeine sprachliche Erscheinung ist und wie sie durch den Verbrauch der Sprache einerseits und durch die Tendenz zur lautlichen Vereinfachung und organischen Nivellierung anderseits bedingt erscheint. Man wird in aller Sprachentwicklung drei Stufen unterscheiden können, die der primitiven Umständlichkeit, die der technischen Ausgestaltung, die der phonetischen Verflachung; diese drei laufen durch Abstufungen der Entwicklung ineinander, die bantuische Artikelerscheinung verlegen wir in die zweite der genannten Perioden; möglicherweise fällt sie indes noch in die erste; jedenfalls mußte dieser Artikellaut in der dritten Periode seiner lautlichen Beschaffenheit und seiner Stellung am Lautkörper nach entfallen; seiner logischen Bedeutung und grammatischen Funktion nach konnte er entfallen, nachdem namentlich der durch den Artikel mitgewonnene logische und grammatische Sinn nun auch ohne ihn sicherstehen mochten bzw. ohne ihn ursprünglich schon bestanden hatten. Daß sich der bantuische Individuativlaut im einen Teil des Sprachgebietes länger, im anderen gar nicht mehr erhalten hat, vermag aus natürlichen und historischen Momenten sehr wohl erklärt zu werden.

B. Über die bemerkenswertesten Auslegungen des bantuischen Artikel-elementes.

Über das so festgestellte Individuativzeichen sind in der verhältnismäßig kurzen Zeit der noch sehr jungen Bantu-Forschung mehrfache Hypothesen eingeführt worden. Wir nennen hier drei der bemerkenswertesten: die bantuische Vokalanlautung ist substantivbildend (1); das bantuische anlautende Vokalzeichen ist aus euphonischen Gründen zu verstehen (2); der bantuische Artikel muß im Zusammenhange mit den pronominalen Formen und Stämmen betrachtet werden; er ist pronominalen Charakters und auch in formal-genetischem Zusammenhange mit dem Pronomen zu begreifen (3). Indem wir uns nur wenig mit den beiden ersten Auffassungen beschäftigen, bedarf die dritte zufolge ihrer weitgehenden Ausbildung und teilweisen Wahrscheinlichkeit einer genaueren und allseitigen (auch weiter ausholenden) Erörterung. Sie werden wir in dem Grade nach ihren schwachen Seiten widerlegen müssen, als wir unsere im wesentlichen neue Hypothese sichern wollen.

Die von uns als Individuativ klassifizierte Vokalanlautung darf vor allem nicht als Substantivbildner angesehen werden; oder wenigstens wird man darin nicht ihre ganze und erste Bedeutung zu erkennen haben. Zwar scheitert diese Auffassung nicht daran, daß im Bantu mehr weniger alle Glieder eines Satzes die Vokalanlautung annehmen; denn diese anderen Redeteile eines Satzes lehnen sich an das Subjektsnomen an und können insoweit die Vokalanlautung dieses Nomens herübernehmen. Indes sprechen andere Gründe durchaus gegen die vorgezeichnete Annahme; einmal ist eine solche Substantivbildung gerade beim Nomen überflüssig, weil sie schon früher und hinreichend durch die Klassenpräfixe geschieht; dann würde die Vokalanlautung im Falle ihres substantivbildenden Charakters nicht so bald geschwunden sein, wie wir es jetzt

vielfach beobachten. Endlich wissen wir von der vokalischen Anlautung der bantuischen Wörter, daß sie einen eigenen und eigentlichen Sinn hat, der sich nicht schlechterdings mit der Substantivierung deckt. Inwieferne der bantuische Individuativlaut in der Eigenschaft eines Substantivbildners gegolten hat, werden wir dort nachzuweisen haben, wo der Sinn jener Anlautung thetisch festzulegen ist.

Im Anschlusse an die eben abgelehnte Auffassung von der substantivbildenden Kraft der bantuischen Vokalanlautung sei auch noch jene Meinung berührt, derzufolge jene Vokalanlautung eine Art von Geschlechtsunterscheidung gewesen wäre. Diese Funktion hat der bantuischen Vokalanlautung wohl nie angehört; denn im anderen Falle müßte doch innerhalb eines und desselben Dialektes ein formelles Diagnostikon der Geschlechter wahrgenommen werden; indessen erscheint die Artikelform eher phonetisch bzw. nach Rücksichten der Euphonie bestimmt. Erwähnen möchten wir noch, daß ein nämliches sprachliches Element bisweilen mehrfache Bedeutung vertreten kann; z. B. könnte ja im Bantu die Vokalanlautung sowohl den Artikel als auch eine Geschlechtsunterscheidung beinhalten und darstellen; doch wäre die letztere Bedeutung nicht als die erste und hauptsächliche zu fassen, sondern sie wäre eher eine folgende und mit dem einmal vorhandenen Artikelzeichen sich verbindende zu nennen. Im Bantu hat indes auch dies nicht statt.

Die zweite der oben bezeichneten Auslegungen der bantuischen Vokalanlautung geht dahin, daß ein Zug oder Bedürfnis nach Wohlklang und Volltönung eine solche Ergänzung bzw. Präfigierung bedingte; dazu könnte man bemerken, daß euphonische Gründe mitbedingend für den Bestand und mehr noch für die Form des bantuischen Artikels gewesen sein mochten, daß euphonische Momente eine gelegentliche Beibehaltung der hauptsächlich in anderer Eigenschaft gewordenen Vokalanlautung bewirkt haben mögen; behaupten aber, die bantuische Vokalanlautung sei eigentlich euphonisch zu erklären, könnte soviel heißen, daß jene zum Wortstamme gehört hätte; denn jedes Stammwort ist letztlich eben nichts anderes als die phonetische Wiedergabe eines Begriffes. Damit stände übrigens wiederum die grammatische und logische Funktion im Widerspruche, die dem vokalischen Vorsatzzeichen nachweisbar zukommt. In allen Bantu-Sprachen, welche das Individuativzeichen noch mehr weniger beibehalten haben, fungiert es in einer eigenen und eigentlichen Bedeutung, eben in der von uns festgestellten. Weil das gesprochene oder geschriebene Wort auch nach langsamer und schließlich gänzlicher Abwerfung des Individuativzeichens verständlich bleibt, kann der diesbezügliche Prozeß der Sprachvereinfachung seinen unverminderten Gang nehmen. Man wird sich da an die allgemein-sprachliche Tatsache erinnern müssen, daß die primitive Rede umständlicher und insoweit komplizierter gewesen ist als viel spätere Stufen und Stadien ihrer Entwicklung.

Ehe wir zur Auseinandersetzung der *ra*-Hypothese übergehen, die unsere größte Aufmerksamkeit erheischt, deuten wir nützlich noch auf eine andere Auslegung der bantuischen Artikellautung hin. Sie beruht wesentlich auf den folgenden drei Faktoren: der präfigierten Form des Nomen ging in einer früheren Periode der bantuischen Sprachentwicklung das reduplikative Präfix

mit einer vorgehenden prädzierenden Nasale voraus; das reduplikative Präfix erlitt zumal unter dem Einflusse der prädzierenden vorgehenden Nasale bisweilen eine Veränderung: *m-ba-ba-sisu* = (es) ist-Personen-Personen-Knabe (es sind Knaben, es sind die Knaben); das Beispiel ist der Ssubija-Sprache entnommen und werden wir auf dasselbe weiter unten noch zurückkommen. Reduplikatives Präfix und vorgehender prädzierender Nasallaut sind die beiden ersten Faktoren der Artikelbildung; sie können das, was man etwa im indogermanischen Sprachgebrauch Artikel heißt, bedeuten. Neben dieser Artikelform wird von den nämlichen Gelehrten noch ein ungefähres Individualisationselement von der ursprünglichen Lautung eines *a* festgestellt; dieses hätte einer demonstrativ-relativischen Form des Nominalpräfixes präzediert und im Verein mit diesem den Sinn des gewöhnlichen Demonstrativpronomens abgegeben: *b-a* = Personen-welche; *ba-susi b-a mu-si* = Personen-Knaben Personen-welche Lebendes-Dorf (die Knaben des Dorfes); *a-ba* = die-sie Personen(-welche); *aba ba-susi* = die-sie Personen(-welche) Personen-Knabe (diese Knaben, die Knaben). Ob übrigens *ba* im gerade vorgebrachten Beispiele als bloße Präfixform oder doch als die demonstrativ-relativische Form des Nominalpräfixes zu fassen ist, bleibt etwas unklar, hat jedoch keinerlei Einfluß in unserer Frage. Wie aus der Darlegung sofort erhellt, würde hier durch das „Individualisations“-element die Bildung des eigentlichen pronomens demonstrativum geschehen; nicht der schlechthinige Pronominalstamm, sondern vielmehr ein ganz bestimmtes und in seiner Bedeutung streng abgegrenztes Pronomen würde mit Zuhilfenahme des individuativischen *a* gebildet. Auf verwandte Seiten solcher Erklärungsweise werden wir einerseits in der Darlegung der *ya*-Hypothese, anderseits bei unserer eigenen Auffassung stoßen. Wichtig ist für uns zunächst die Anerkennung eines vor aller Pronominalbildung liegenden artikelartigen und dazu noch individualisierenden sprachlichen Bildungselementes. Wichtig ist ferner die Art der hier gedachten Demonstrativbildung. Wichtig ist endlich die in der Hypothese mitverwendete Reduplikation des Nominalpräfixes. Ganz eigentümlich erscheint diese Auslegung die Herbeiholung des doch so bedeutungsvollen prädzierenden Nasallautes. Wie hier die Nasale kopulativen Charakter zeigt, so wird, wie wir unten lernen werden, in der *ya*-Hypothese dem Pronominalstamm in einigen Fällen ein prädzierender Charakter beigelegt (Pronominalkopula).

Eine Widerlegung dieser Hypothese unterlassen wir; denn einmal enthält dieselbe wahre Momente, die sich in der Darlegung unserer Auffassung zeigen werden; dann finden sich in ihr aber auch Elemente, wie sie zumal als gemeinsamer und eigener Bestand des Bantu-Typus nicht erwiesen werden können; ein solches Element ist jedenfalls die angerufene Nasale.

Mehr Beachtung verdient die Hypothese von der ursprünglichen pronominalen Demonstrativpartikel *ya* (*ye*), zumal da in dieser eine Verbindung mit dem Pronomen selber gewonnen sein soll. Der Inhalt der Hypothese läßt sich so formulieren: ursprünglich hatten alle Bantu-Nomina zur Bezeichnung besonderer Hervorhebung eine Art von demonstrativem Präfix, was wir etwa heute Artikel heißen; als Urform dieses demonstrativen Präfixes ist *a* bzw. aus dem Mangel vokalisches anlautender Stämme im Bantu zu schließen, *ya* anzu-

nehmen; aus einer Verbindung dieses *ya* mit den Nominalpräfixen nun entstand der Pronominalstamm. Im Anschlusse daran wird *ya* als pronominale Kopula vor dem (als Nomen gedachten) Verb angegeben; der Vokal von *ya* hätte sich (bei vielfachem Schwinden von *y*) dem Präfix assimiliert; daraus wird dann noch der letzte Schluß gezogen, daß die betreffenden Pronomina keinen Nasal je enthalten haben. Damit erscheint die Hypothese ganz umfänglich dargelegt.

Wie sehr nun zwar diese Ansicht mit tiefer und scharfer Gelehrsamkeit eingeführt und verteidigt worden ist, so lassen sich doch schon ganz allgemein schwerwiegende Bedenken dawider anbringen. Wie soll eine demonstrative Partikel mit den nominalen Klassenpräfixen zum Pronominalstamm werden, nachdem dieser Grundsatz doch nicht bei der ersten Klasse und ihrem Plural, also bei der zweiten Klasse, rein zur Anwendung kommen könnte; diese Tatsache muß um so mehr ins Gewicht fallen, als gerade in diese beiden Klassen die ausgeprägtesten Pronomina fallen, die Personalpronomina im genauen Sinne. Es wird denn auch bemerkt, daß in der ersten und zweiten Klasse durchaus Unregelmäßigkeiten vorherrschen, wenn man ausnahmslos an jenem Grundsatz der pronominalen Bildung festhält; man erklärt diese Unregelmäßigkeiten aus dem Mehrgebrauche gerade dieser Pronomina. Man wird indes nicht verkennen dürfen, daß eine solche Erklärung ungenügend ist, wenn auch in anderen Umständen und Fällen die Berufung auf den öfteren Gebrauch und die so bedingte lautliche Verstellung wissenschaftlich genannt werden kann. Hier erscheint solche Berufung durchaus unwissenschaftlich. Hat es denn überhaupt einen starken Sinn, schlechthin von einem einheitlichen Pronominalstamme zu reden, wo dieser Ausdruck nur einen sehr eingeschränkten Wert haben kann? Wir verkennen ja nicht, daß sich alle Pronomina unter einem gemeinsamen Bildungselement entstanden denken ließen; dabei wird aber z. B. auch ein Unterscheidendes der drei Personen „ich, du, er (sie, es), wir, ihr, sie“ mitgedacht werden müssen. Als Beispiel führen wir die Personalpronomina der ersten Klasse im Nyamvesi an:

<i>nene</i> ich	<i>iswe</i> wir
<i>veve</i> du	<i>imwe</i> ihr
<i>we</i> er, sie	<i>wo</i> sie.

In nicht sehr vielen Sprachen des Bantu wird ein gemeinsamer Pronominalstamm so nahegelegt wie in dem eben erwähnten Beispiele; und doch tritt auch gerade hier der fremde, jeder Person eigentümliche mitbildende Terminus klar hervor. Daß bei der Pronominalbildung die den einzelnen Klassen des Nomen zugehörigen Präfixe wesentlich beteiligt sind, ist von vornherein anzunehmen und aus dem bezüglich vorliegenden Material notorisch. Das wird auch dort gelten, wo das äußere Aussehen der bezüglichen pronominalen Bildungen eher dagegen zu sprechen scheint wie etwa im Kongo, 3. Pers. Sing., I. Kl. *o* (Präf. *mu*, *m*) oder Ondonga, 3. Pers. Plur., I. Kl. *oyo*, II. Kl. *oyo* (Präf. *aa* bzw. *omi*).

Was indes ungleich größere Schwierigkeit macht, sind die anderen Bildungselemente, zumal bei den Personalpronomina der ersten (oder Personen-)Klasse. Hier einfach den nominalen „Artikel“ das hinreichende Mittel sein lassen, ist

dort, wo jener nicht genügen kann, unrichtig; dort, wo er an sich genügen könnte, ist der Vorgang besserer Beweisung dürftig, als sie geleistet worden. Vor allem scheint uns jenes *ɣa* in mehrfacher Beziehung eine durchaus unsichere Annahme zu sein. Drei Fragen haben die Vertreter der angezogenen Hypothese allzu mangelhaft beantwortet: Hat als ursprünglicher „Artikel“ bloß ein Lautzeichen (Wort) gedient? Inwieferne läßt sich nachweisen, daß dieses eine Lautzeichen (Wort) *ɣa* gewesen ist? In welchem Umfange wird *ɣa* als Pronominalbildner gedacht? Diese letzte Frage übergehen wir, weil sie nicht zu unserem Thema gehört; überdies hängt ihre Beantwortung von der Lösung der beiden ersten ab; mit diesen werden wir uns denn auch befassen müssen, um den Weg zum Versuche einer anderen Erklärung des „Artikels“ zu ebnen.

Nicht an geht es, wenn, wie es an mancher Stelle bezüglich der Darstellungen den Anschein weckt, daß es schon geschehen sei, zuerst im Pronomen ein stammbildendes *ɣa* aufzuzeigen gesucht wurde, um von diesem dann auf die Identität des Artikels beim Nomen zurückzuschließen; ein solches Beweisverfahren halten wir in der ganzen Frage nicht für beweiskräftig und es erscheint eine weitere Bezugnehmung auf dasselbe auch sonst unnötig. Wir sind im Gegenteil ganz der Ansicht, es lasse sich eine befriedigende Lösung der pronominalen Stammbildung erst dann erhoffen, wenn die nominalen Bestandteile und Zusätze offengelegt sind; denn das Pronomen ist wesentlich funktionierend für das Nomen oder, wo das weniger zutrifft, geradezu selber Nomen. Es ist aber dieses Verfahren in der zu behandelnden Frage auch deswegen mehr berechtigt, weil jenes vermutliche Demonstrativzeichen im Nomen heute noch verhältnismäßig bloßliegt — allerdings, wie es nicht anders natürlich ist, in vielgestalteter und veralteter Form.

Läßt sich ein beachtenswertes Moment vorbringen, aus welchem eine einzige Artikelform, also deren Einfachheit oder Einförmigkeit dargetan würde? Ein solches Moment könnte nur entweder aus dem vorhandenen Formenmaterial (mit Hilfe gesicherter oder doch wahrscheinlicher Lautgesetze) oder aus der Vergleichung mit in irgendeiner Beziehung naheliegenden Sprachen anderen Typus oder endlich aus allgemeinen aprioristischen Erwägungen der Sprachpsychologie und der Sprachphysiologie erworben werden. Die beiden letzteren Rücksichten werden wir in eigenen Absätzen gegen Schluß der Abhandlung noch eingehender üben. Hier haben wir uns also lediglich mit den bezüglich vorliegenden oder ableitbaren Formen zu befassen.

Was an Individuativformen in den Bantu-Idiomen vorgefunden wird, ist in der oben gebotenen Vergleichungstabelle nach einer Seite gezeigt worden; es sind genau die fünf Grundvokale des Bantu-Alphabetes; als Individuativzeichen wechseln dieselben nicht bloß von Dialekt zu Dialekt, sondern sogar innerhalb desselben Dialektes wird eine wechselnde Anwendung der Individuativlaute getroffen; im Kongo steht:

<i>omfumu</i>	und	<i>emfumu</i>
<i>ensoki</i>	„	<i>eesoki</i>
<i>ondimba</i>	„	<i>edimbila</i>
<i>onlambu</i>	„	<i>endambu.</i>

Zu bemerken ist im besonderen, daß auch Vokalverstärkung im Individuativ statthaben kann, wie z. B. das *ee* im Kongo beweist; daß das eine (zweite) *e* dabei Klassenpräfix sei, wird nicht für alle Fälle behauptet werden können; wenigstens stehen der Gebrauch dieses *e* auch bei Fremdwörtern (*eesulu*) und der leichte Schwund desselben (*zandu*, *eefula dia zandu*, *eezandu*) dagegen. Es wird immerhin gesagt werden können, daß *e* als Klassenzeichen möglich vor Fremdwörter tritt und daß selbst das Klassenpräfix mitunter bald schwindet; ebenso wahr bleibt jedoch, daß einerseits ein Vokal nicht vor jedem Laut, der folgt, gleich lang gesprochen wird und daß andererseits namentlich der Individuativlaut vor einem präfixlosen Wort ein kräftiger sein wird und in einer nachdrücklichen Betonung erscheint.

Weit wichtiger ist nun die Frage, ob auch Individuative mit konsonantischem Bestande vorkommen; in der Tat finden sich Bildungen, deren Inhalt und Bedeutung individuativisch zu sein scheinen und die auch einen konsonantischen Bestandteil aufweisen; wir teilen alle diese Bildungen in drei Kategorien: in die reduplikativen, in die nasal en und die gemischten oder unregelmäßigen Bildungen; die letzteren werden wir versuchen, entweder in die beiden ersten Kategorien aufzulösen oder selbst zu klassifizieren.

Was zunächst die Reduplikation anlangt, so wird dieselbe jedenfalls im Bantu öfters angewandt; es erscheinen reduplikative Bildungen ja überhaupt in den verschiedensten Sprachen und man wird sehr vielen Grund zu der Behauptung haben, daß die Reduplikation ein Bestand der ursprünglichen Sprache gewesen ist. Reichlich treten reduplikative Bildungen zumal in den primitiven Idiomen der Afrikavölker auf. Welche Bedeutung kommt nun den reduplikativen Nominalbildungen des Bantu zu? Diese Frage hat für uns vor allem Interesse. Vertritt sie nämlich in gewissen Fällen oder gar regelmäßig den Individuativlaut, dann mag damit eine wichtige Erkenntnis für die formale Seite des Individuativproblems gewonnen sein. Die gewöhnliche Bedeutung der Reduplikation ist infirmativen Charakters; dies gilt von den bezüglichlichen nominalen, verbalen und adjektivischen Bildungen; auch pronominale und andere Reduplikativbildungen von infirmativem Sinn kommen vor; hier gehen uns die nominalen Reduplikativbildungen an und die anderen nur, insofern sie Analoga sind und als solche für die eine oder andere Deutung der nominalen Reduplikation beweisen.

Im Bantu ist in formaler Beziehung zu beachten, daß das Nomen durchschnittlich ein Klassenpräfix besitzt, weshalb die Verdopplung dieses sehr strenge von jeder Art einer schlechthin wortbildenden Reduplikation zu unterscheiden ist; man wird diese Unterscheidung überhaupt festhalten müssen, wenn auch Wortbildung und Formenbildung nicht auf der ganzen Linie verschiedene Dinge sind. Wenn z. B. im Kinyamvesi die reduplikative Form von *seka* (lachen) als *sekaseka* „lächeln“ bedeutet, so werden wir hier sowohl eine Wortbildung als eine Formbildung sehen dürfen; mit anderen Worten, beides fällt zusammen.

Die Verdopplung des Präfixes findet sich bei den Bantu-Nomina vor und kann diese Verdopplung eigentlich den Sinn des Individuativzeichens haben; so im Kinga:

<i>kivoko</i> Hand	<i>ki-kivoko</i> die Hand
<i>lubeki</i> Stock	<i>lu-lubeki</i> der Stock ¹ .

Nicht überall ist die Reduplikation so deutlich wie in diesen Beispielen und auch die individualisierende Bedeutung findet sich manchmal schon verwischt. Als wenigstens beim ersten Ansehen unregelmäßige Reduplikativbildungen können wir ein paar Beispiele aus dem Kafir anführen:

<i>iliswe</i> Wort	bildet	<i>liliswe</i>
<i>izinti</i> Stöcke	„	<i>zizinti</i>
<i>ubuso</i> Gesicht	„	<i>bubuso</i>
<i>isitya</i> Korb	„	<i>sisitya</i>
<i>abantu</i> Leute	„	<i>babantu</i> .

Unregelmäßig scheinen diese Reduplikativbildungen deshalb, weil sie nicht ganz sind bzw. scheinen; die anlautenden Vokale in den obigen Beispielen sind das von uns Individuativ genannte Vorsatzzeichen und insofern können die entsprechenden Reduplikativbildungen nicht individualisierend entgegen den ersteren aufgefaßt werden. Drei Annahmen sind für ihre Erklärung möglich: entweder sind sie eine bloße Variation des Individuativ und als solche durchaus gleichbedeutend mit den ersteren Formen; oder sie stellen eine Verstärkung des Individuativzeichens und der Individuativbedeutung dar und erscheinen so nicht weniger in einem individuativischen Charakter; oder sie sind eine Modifikation des einfachen Wortes nach anderer Richtung. In dem positiven Teile unserer Darlegungen werden wir darin den pronominalen Artikel nachweisen. Daß den Vokalanlautungen der ersteren Formen individuativer Charakter beikommt, haben wir bereits oben gezeigt und läßt sich z. B. aus folgenden Formen des Zigulu erhärten:

<i>muti</i> Baum	<i>u-muti</i> der Baum
<i>miti</i> Bäume	<i>i-miti</i> die Bäume
<i>mazi</i> Wasser	<i>a-mazi</i> das Wasser
<i>mtu</i> Mensch	<i>u-mtu</i> der Mensch
<i>wantu</i> Leute	<i>a-wantu</i> die Leute.

Namentlich an dem letztgenannten Beispiele wird die Individuativbedeutung der Vokalanlautung im Kafir klar; demnach kann man jedenfalls sagen, daß die reduplikativen Bildungen nicht im schroffen Sinn als Individuativformen gegenüber den vokalanlautenden zu nennen sind; es sind jene reduplikativen Bildungen aber auch nicht eine Bedeutungsmodifikation nach anderer Richtung, wie es natürlich ist und durch den tatsächlichen Gebrauch feststeht. Entweder ist also die reduplizierende Bildung obiger Art gleichbedeutend mit der entsprechenden vokalanlautenden oder sie besagt gegen diese eine Verstärkung, also eine Mehr-Individualisierung. Man wird etwa sagen müssen, daß in der reduplikativen Bildung eine kräftigere Form vorliegt, während die Bedeutung

¹ Inwieweit wir in solchen und analogen folgenden Formen einen pronominalen Artikel und eine ursprünglich demonstrativische Bedeutung annehmen können, wird in den mehr thetischen Teilen der Abhandlung untersucht werden.

genau individuativisch sein soll; aus dem Kinga sind dafür auch Beispiele angeführt worden. Eine ganz andere Möglichkeit wird indes durch die Vergleichung der (reinen und unreinen) reduplikativen Bildungen nahegelegt; könnte nicht die vokalanlautende Individuativbildung die Kürzung der reduplikativen sein und so auf diese zurückgehen? Wie annehmbar eine solche Erklärung des formalen Individuativproblem es ist, so werden wir dennoch andere Bildungen von infirmativem Charakter zur weiteren Vergleichung heranziehen.

Jene, die nach der oben gezeichneten Hypothese den Artikel auf die ursprüngliche Form *a* gehen lassen, berufen sich sehr gerne auf guttural anlautende verlängerte Bildungen und betrachten diese dann als die ursprünglichen; wir führen einige solche Formen aus dem Kinga an:

(3) <i>mbeki</i> Baum	<i>gu-mbeki</i> der Baum
(4) <i>mibeki</i> Bäume	<i>gi-mibeki</i> die Bäume
(6) <i>mavoko</i> Hände	<i>ga-mavoko</i> die Hände
(9) <i>nyumba</i> Haus	<i>ji-nyumba</i> das Haus
(10) <i>nyumba</i> Häuser	<i>tsi-nyumba</i> die Häuser.

Damit vergleichen wir aus dem Kafir:

(3) <i>umlambo</i> Fluß	<i>g-u-mlambo</i> der Fluß
(4) <i>iminaka</i> Jahre	<i>y-i-minaka</i> die Jahre
(6) <i>amadoda</i> Männer	<i>g-a-madoda</i> die Männer
(9) <i>inkosi</i> Häuptling	<i>y-i-nkosi</i> der Häuptling
(10) <i>izinti</i> Stöcke	<i>z-i-zinti</i> die Stöcke.

Wenn wir von dem allerletzt angeführten (scheinbar rein reduplikativen) Beispiel absehen, sind in den erwähnten Fällen jedesmal Nasalanfänge; da nun keine Nasallautungen in der Reduplikation verwendet werden, treten dafür $g = \acute{g} = y$ ein; dabei fällt der reduplikative Charakter des Artikels naturgemäß etwas stärker auf den Vokal. Daß die eben aus dem Kafir genannten Formen schlechterdings den früher zitierten Kafir-Formen (*iliswe* — *liliswe* etc.) in ihrer Bedeutung entsprechen, scheint uns außer Zweifel zu stehen, weshalb *izinti* — *zizinti* mit Recht wesentlich in Parallele zu den guttural anlautenden Reduplikativbildungen gesetzt wird. Allein schwieriger gestaltet sich die Erklärung von Kinga *tsi-nyumba*, mit dem man möglich Kafir *zi-zinti* (zum Unterschiede von *z-i-zinti* bzw. *z-izinti*) zusammenhalten muß. Jenes *tsi* als eine Form für *li* (Pluralpräfix der neunten Klasse) nehmen, mag zum wenigsten kühn genannt werden, nicht zunächst und auch nicht zumeist wegen der Form; wäre nämlich *tsi* wirklich als das Pluralpräfix *li* zu betrachten, dann käme ihm doch wohl diese Bedeutung bei, weil es nicht reduplikativ steht; wir müßten *tsi* bzw. *li* hier doch als das Wiederauftauchen des der Klasse 9 sonst mangelnden oder vielmehr bereits lange entschwundenen Pluralpräfixes auffassen, während *zi-zinti* immerhin noch als reine Reduplikativbildung zu *zinti* gelten könnte. Indem wir *tsi* einmal Reduplikativbildung zu *ny-umba* sein lassen, als welcher ihr zumal nach den voraus gebrachten Analoga individuelle Kraft zukommt, beziehen wir uns noch auf zwei andere Individuativformen des Zigulu:

- (5) *siso* Auge *di-siso* das Auge
 (10) *mbusi* Ziege(n) *si-mbusi* die Ziegen.

Um zuerst über die erstere Bildung Klarheit zu bekommen, führen wir das Wort für „Auge“ in einigen Bantu-Sprachen vor:

Duala:	<i>diso</i>	als <i>d-iso</i>
Suaheli:	<i>jicho</i>	„ <i>j-icho</i>
Kinyamvesi:	<i>lisso</i>	„ <i>l-isso</i>
Kongo:	<i>edisu</i>	„ <i>ed-isu</i>
Herero:	<i>eho</i>	„ <i>e-eho</i> .

Diesen Formen gemäß wird man *di-siso* als (wenigstens unrein) reduplizierende Bildung anzusehen geneigt sein, zumal keinerlei lautliche Schwierigkeit dagegen beweist; der Wechsel von *d* und *s* nämlich darf insofern schon nicht überraschen, als die bezügliche ursprüngliche Präfixform mit einem beiden Lauten verwandten Konsonanten — vermutlich *j* nahe — lautete. Noch schwieriger scheint das andere Beispiel mit den bisherigen Ergebnissen in Einklang zu bringen; wir legen es uns so zurecht: *s* wechselt leicht mit *l*; Zigulu *mbusi* steht gegen Kinyamvesi *mbuli*; weil *m-busi* bzw. *m-buli* auf *ni-busi* bzw. *ni-buli* zurückgeht, mag die Annahme einer (wenigstens unreinen) Reduplikation nicht weiter unwahrscheinlich sein; wir hätten dann ziemlich den entsprechenden Fall von Kinga *tsi-nyumba*; die Härtung von *tsi* gegen *s* ist kein wesentlicher Unterschied mehr. Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich noch, wenn wir wissen, daß einerseits die Nasalen nicht rein reduplizieren und daß andererseits *s* bzw. *ts* von den die Nasalen sonst reduplizierenden *g*, *j* (*y*), *d* und *l* nicht ganz differieren; — im Kinyamvesi wechseln z. B. *limi* und *dimi* für „Tag“. Schon oben haben wir indes darauf hingewiesen, daß die Schwierigkeit nicht so fast in der formellen als vielmehr in der inhaltlichen Seite liege; *tsi* bzw. hier *si* wäre, als Präfix gefaßt, doch wohl zunächst und eigentlich das Pluralzeichen und als dieses nicht auch der Artikel; denn *ny-* bzw. *m-* gelten als das Singular-Klassenzeichen. Es bliebe demnach noch die Erklärung: Bei der Nasalklasse ist das Pluralpräfix (wohl wegen lautlicher Inkonvenienz) ausgeblieben bzw. abgefallen, während es doch in besonders akzentuierten Fällen, sei es zur besseren Unterscheidung oder sei es zur einfachen Hervorhebung, wieder eintritt; daß es dann zugleich auch als Artikel fungiert, ist nicht ausgeschlossen. Analog wäre es übrigens auch möglich, den Singular bei jenen Wörtern anzudeuten, die Singular und Plural nicht unterscheiden bzw. für den Plural keine neue Form (mehr) bilden; zur Vermeidung einer Zweideutigkeit oder zur Akzentuierung des Singular kann sein Präfix wieder eintreten bzw. noch einmal gesetzt werden. Nicht ausführen, sondern bloß andeuten wollen wir eine andere Lösung der Form *si-mbusi*. Einerseits nämlich unterliegen die Formen der Nasalklasse, die hier in Betracht kommt, noch mancherlei Dunkeln; wir weisen z. B. lediglich darauf hin, daß *ny-* im Suaheli auch als eigentliche Pluralform, d. h. als Pluralpräfix fungiert: *uso* (Gesicht), *ny-uso*; man wird namentlich an Formen denken dürfen ähnlich *mbavu* (Plural zu *ubavu*). Daneben halten wir für keineswegs ausgemacht, daß im Bantu keine Art suffigierender Klassenwörter bzw. Klassenzeichen vor-

kommen; was unseren Fall betrifft, hegen wir Zweifel bezüglich des Stammes von *mbusi*; setzen wir die entsprechenden Formen aus anderen Sprachen her:

Suaheli:	<i>mbuzi</i> bzw. <i>buzi</i>	Herero:	<i>ongombo</i>
Kinyamvesi:	<i>mbuli</i>	Kongo:	<i>enkombo</i>
Duala:	<i>mbodi</i>	Ondonga:	<i>oshikombo</i> .
Pedi:	<i>p'uli</i>		

Indem wir hier nicht an eine Stammverschiedenheit glauben, bemerken wir *mbo* bzw. *mbu* als konstant, während Zigulu *si*, Suaheli *zi*, Kinyamvesi (und Pedi) *li*, endlich Duala *di* jedesmal suffigieren; entsprechend mag man dazu hinneigen, den stammhaften Charakter von Herero *ng(o)*, Kongo *nk(o)* und Ondonga *k(o)* für das Wort anzuzweifeln. Dazu fügen wir noch ein zweifaches Beachtenswertes: Zigulu *si*, Suaheli *zi* (*dj*), Kinyamvesi *li*, Pedi *li*, endlich Duala *d* entsprechen sich als präfigierende Klassenzeichen, wenn sie auch nicht immer mehr in dieser Funktion aufscheinen (Entfall im Suaheli) oder in einer (unwesentlich) anderen Form jetzt fungieren. Für Herero *ng(o)*, Kongo *nk(o)* und Ondonga *k(o)* lassen sich die *ng-* bzw. *nk-*Anlautungen — wir haben darin das Präfix der γ -Klasse zu sehen — nennen, zumal ja derselben Klasse das in Frage stehende Wort angehört. Der zwischen Präfix und Stamm fallende Vokal (*o*) müßte alsdann entweder als lautliche Überleitung oder als vokalische Stammanlautung (zum Zwecke nominaler Determinierung) oder als die von der folgenden mitzuverbindenden Stammform modal bedingte Präfixauslautung gedeutet werden. Ob wir bei Kongo *ko* und Ondonga *ko* an einen neuen Wortbestand und an ein früher selbständiges (und auch wortbildendes) Element zu denken haben, lassen wir als hier schließlich belanglose Frage unberücksichtigt. Unter dem Einflusse von (*o*)*shi* kann übrigens das folgende Präfix der γ -Klasse seines nasalen Charakters verlustig gegangen sein. Darnach könnte Zigulu *si-mbusi* als eine besondere Art der reinen Reduplikation aufgefaßt werden; immerhin sind wir noch mehr geneigt, an der früheren Erklärung nach Analogie von Kinga *tsi-nyumba* festzuhalten und in *si* bei *mbusi* mit der Hervorhebung des Plural den individuativischen Charakter des Ausdruckes bezeichnet sein zu lassen. In der Darlegung unserer eigenen Auffassung werden wir darin den Pronominalstamm finden.

Wenn wir uns nun nach diesen Darlegungen fragen, welches das Resultat für die Frage um Inhalt und Form des Individuativ sei, so können wir vorab in Betreff der Form sagen: als individualisierend tritt im Bantu die (reine und unreine) Reduplikation auf. Ob diese Reduplikation bloß eine scheinbare ist, werden wir zuletzt zu untersuchen haben; vorläufig fingieren wir ihre Wahrheit und auch die individuativische Bedeutung der Reduplikation und fragen, ob daneben noch andere Individuativbildungen anzuerkennen sind. Daß dies nun aber auch davon abhängt, in welchem Umfange man den Begriff der Reduplikation fasse, ist natürlich. Um indessen besser beantworten zu können, ob und inwieferne neben der solcherweise hypothetischen Reduplikativbildung noch andere Individuativformen bestanden haben, denken wir einmal bloß an die reine Reduplikation und suchen für alle nicht rein reduplikativen Individuativbildungen eine andere Erklärung auf.

Indem wir noch von den vokalischen Individuativen — wie sie unverhältnismäßig häufig erscheinen und ungleich mehr als jede andere Individuativbildung beachtet werden müssen — abstrahieren, wenden wir uns jenen Auffassungen zu, die von dem Pronominalstamme aus oder eben in Verbindung mit diesem und der pronominalen Kopula eine endgültige oder doch hauptsächlichliche Lösung des Individuativproblems erhoffen. Zwei solche Auffassungen nun kommen zu besprechen; einige nämlich denken sich die bezüglichen Formen unter dem Einflusse eines demonstrativen *ya* entstanden, während andere dieselben Formen durch Zuhilfenahme eines nasalen Lautes erklären wollen; in beiden Fällen wird eine Verdopplung des Präfixes zur festen Voraussetzung gemacht; in beiden Fällen wird dem angerufenen Bildungselement (demonstratives *ya*, nasaler Laut) ein prädikativer bzw. kopulativer Charakter beigemessen; in beiden Fällen wird die Bildung eines ursprünglichen, für alle Pronomina grundlegenden, auch dem Verbum präfigierenden sogenannten Pronominalstammes von jenem Wörtchen bzw. Laute abhängig verstanden. Die Grundzüge erscheinen so in beiden Hypothesen dieselben; unsere Stellungnahme zu beiden wird daher der Hauptsache nach unter einem geschehen.

Wie verhalten sich diese Auffassungen zu der von uns soeben nachgewiesenen Individuativkraft der Reduplikation und zu den reduplikativen Bildungen überhaupt? Wo die reine Reduplikation gesetzt wird, und zwar sie allein, wo wenigstens die reine Reduplikation allein aufscheint, soll die demonstrative bzw. die prädicierende nasale Anlautung *nude* entfallen; dies sei regelmäßig dort geschehen, wo keine nachgiebige Präfixanlautung stand, wo also, weil die Nasalen allein als eine solche angesehen werden, keine nasale Präfixanlautung vorhanden war. Das ist jedenfalls eine radikale Erledigung der bezüglichen Schwierigkeit und aber auch eine sehr einfache; gegen sie erheben sich indes, wie wir glauben, entscheidende Schwierigkeiten. Ganz allgemein und lediglich in Beziehung auf die Reduplikation als solche ist nicht einzusehen, warum diese nicht allein entstehen und allein auch individuelle Bedeutungen vertreten konnte. Über den tatsächlichen Befund reduplikativischer Bildungen im Bantu werden wir unten referieren. Wenn im Suaheli das demonstrative Pronomen *yule* (*jen-*) durch die einfache und reine Verdopplung einen individualisierenden Sinn erhält (*yuleyule* eben jener, jener selbige, gerade jener), dann weist doch dieses aus den mehrfach und mannigfaltig anführbaren analogen Fällen herausgegriffene Beispiel unzweideutig auf die individualisierende Fähigkeit der Reduplikativbildung hin. Eine ganz andere Überlegung will uns jedoch starke Zweifel an der Richtigkeit und dem Stichhaltigen jener Behauptung aufkommen lassen. Hat die vermutete Hilfspartikel jemals rein bestanden oder werden bloß gewisse Formen unter dem Einflusse derselben entstanden gedacht? Im letzteren Falle ist sie eine irrealer Formel und wohl mit der tatsächlichen Sprachgenese im Widerspruch, weil so ein Element und eine Lauteinheit angenommen werden, die weder konkret bestanden haben noch als jene verstanden worden waren. Man kann wohl eine Reihe von in irgendwelcher Hinsicht gleichen Wortbedeutungen als unter dem Einflusse desselben Sprachelementes gebildet denken, ohne daß dieses Sprachelement irgend für sich und als eigene Lautung fungiert hat; allein es

werden dies einerseits einfachste Laute sein und dann anderseits nicht so streng nach ihrem einen Charakter angegeben werden können; und zwar wäre es um so schwieriger, wenn, wie oben die Voraussetzung ist, die irrealer Lautung (je nach dem Worte der Beeinflussung) ohne alle Einwirkung bliebe. Haben aber *ɣa* bzw. die Nasale jemals getrennt bestanden, dann ist ihr spurloses Verschwinden bzw. Nichteintreten in den zu behandelnden Auffassungen unzureichend motiviert. Es ist auch durchaus nicht einzusehen, daß eine Hilfs-lautung hätte angenommen werden sollen, welche entweder ohne Einfluß blieb oder doch sehr bald wieder restlos und ohne Rückwirkung wegfiel.

Den ausschlaggebenden Beweis glauben die Vertreter von jenerlei Auffassungen in den pronominalen Stämmen und in der pronominalen Kopula erblicken zu dürfen. Der Pronominalstamm wird nach der oben bereits gegebenen Skizzierung als Produkt aus jener demonstrativen Partikel bzw. der nasalen Vorlautung einestils und dem Nominalpräfixe andernteils gedacht; die so gewonnenen Formen werden als die Personalpronomina ausgegeben; diese selber sind als solche einerseits die Grundlage der übrigen Pronominalbedeutungen und Pronominalformen, anderseits auch zugleich ein Ersatz für die zugehörigen Bedeutungen der Kopula „sein“. Weil nicht alle Präfixe von *ɣa* bzw. der Nasale eine Veränderung erlitten, weil jene gar nicht zur Geltung kamen oder wirkungslos wieder verloren gingen, stimmen Pronominalstamm und Nominalpräfix in manchen Fällen (Klassen) überein. Die differierenden Formen erklären die einen als *ɣa*-Präfix, die anderen als Nasale-Präfix; beide mit demselben Resultate, soweit die Formen geltender oder doch geschichtlich nachweisbarer Sprache in Rücksicht kommen. MEINHOF glaubte, sich für seine Hypothese vom Zusammenhang des Artikels und des Pronominalstammes bzw. der pronominalen Kopula auf einen von BOYCE aus dem Kafir beigebrachten Satz berufen zu dürfen. Der Satz lautet: *wo biswa gu Pato* (du wirst von Pato gerufen); MEINHOF gibt ihn wieder: „du wirst gerufen; es ist Pato.“ Indem MEINHOF nun ohne weiteres diese Form in Vergleichung mit *gumfasi* (von *umfasi* Weib) bringt und sie mit allen derartigen Formen auf eine Stufe setzt, bekommt er den Artikel, den Pronominalstamm und die pronominale Kopula in der nämlichen Form. Liegt in der Operation kein Fehler, dann gibt sich ihr Resultat als unbestreitliches Argument für die beschriebene Hypothese. Wir finden indes Momente, die uns eine andere Deutung von *gu* nahelegen. Einmal gibt es im Kongo eine Präposition *kwa* in der genauen Bedeutung des passivischen von oder des französischen *par*. Die Form erscheint uns noch beachtenswerter, weil sich keinerlei pronominale Anlehnung im Kongo dafür nennen läßt. Als zweites Moment führen wir *kua* im Kimbundu an, das wesentlich denselben Sinn wie Kongo *kwa* haben kann: *eme a ngi sola kua ta'etu* (ich werde von meinem Vater geliebt). An dritter Stelle können wir aus Haussa das Verhältniswort *ga* anführen, dem neben anderen Bedeutungen auch die eines von und aus (her, woher?) zukommt. Wenn immerhin diese Sprache nicht dem Bantu-Typus zugehört, so gilt die Analogie nicht weniger, zumal bedeutsame Zusammenhänge zwischen den Sprachtypen Afrikas nicht geleugnet werden können. Zuletzt erwähnen wir noch das Sango-Verbum *huma* oder *ghuma* (herkommen von), welches sich zum

mindesten im Zusammenhange mit *gu* (von) denken läßt. Daß *gu Pato* für *gum-Pato* stehe, ist eine bloße Vermutung und würde übrigens unsere Beweismomente nicht entkräften, schon nicht, weil das *m* euphonisch sein könnte. Wir sehen uns nach diesen Erwägungen also durchaus genötigt, in dem *gu* des Kafir eine von einem alten Bantu-Verbum sich herleitende Präposition zu erkennen. Übrigens erkennen wir ja sehr wohl einen pronominalen Artikel an, worauf wir unten noch ausführlich zurückkommen werden; den prädicierenden (kopulativen) Charakter von *gu* müßten wir immerhin auch bei dieser Annahme bezweifeln.

Den entscheidenden Beweis glauben die Vertreter der Hypothese in den Pronominalstämmen selber sehen zu können; und in der Tat liegt hierin auch ein wesentlicher Teil ihrer Behauptung, wenn allerdings damit noch keineswegs auch die Gleichung von Pronominalstamm und Artikel feststehen kann.

Wenn wir in den folgenden Ausführungen nun diesen stärksten Teil der Hypothese untersuchen, sehen wir von den beiden ersten Personen ab, weil sie einmal eine Sonderstellung verlangen und weil sie auch von keinem Vertreter jener Hypothese auch nur annähernd erklärt worden sind; dagegen ziehen wir die dritte Person der ersten Klasse mit in unsere Betrachtungen ein. Ehe wir in einer Tabelle die pronominalen Stämme nach ihrer jetzigen Variation in einigen Sprachen des Bantu veranschaulichen, versuchen wir noch den logisch-grammatischen Charakter der dritten Person des Personalpronomens anzugeben.

Während den beiden ersten Personen des Personalpronomens ein selbständiger und unersetzlicher Inhalt zukommt, treffen wir bei dem Personalpronomen der dritten Person sowohl eine Ersetzbarkeit durch das Nomen selber (bzw. durch die Wiederholung der ganzen oder teilweisen Form des Nomen) als auch eine wesentliche Verwandtschaft zunächst mit dem Demonstrativum, dann aber mit den anderen Pronomina überhaupt. Daher kann sich die Erscheinung herleiten, daß z. B. im Nyassa-Konde, im Bemba, im Siha, ferner im Nika und Pokomo das Personalpronomen mit dem demonstrativen gegeben wird bzw. zusammentrifft. Insofern können wir von einem Pronominalstamme reden; wie dieser gebildet worden ist, bleibt hier die eine Frage; die andere lautet auf den Zusammenhang des Pronominalstammes und des Artikels; die dritte Frage, welche die pronominale Kopula betrifft, scheint uns weniger schwierig und auch ohne entscheidenden Belang für die Erledigung der Frage nach dem Artikel bzw. den Individuativzeichen. In manchen Sprachtypen variiert das Pronomen je nach *genus*, *numerus*, *casus* des Beziehungswortes bzw. des Pronomens selber, wenn immerhin der pronominale Wortstamm derselbe bleibt; ein Zweifaches steckt also in einem solchen Pronomen: der Stamm und die formale Modifizierung. Wie verhält es sich diesbezüglich im Bantu? Auch im Bantu erkennen wir einen variierenden Faktor des logisch nämlichen Pronomens; das variierende Element sind die Beziehungen zu den nominalen Klassen; darin haben wir gar nichts anderes als eine wenigstens fragmentarische Bezugnehmung auf die Form des zugehörigen Präfixwortes. Haben wir im Pronomen noch mehr als bloß diese Wiederholung der Wortpräfixes wahrzunehmen? Logisch erkennen wir, ein individuatives Element notwendig zu

ergänzen, jenes eben, das einige als demonstratives *ya*, andere als prädicierenden Nasallaut bezeichneten. Während in der Frage nach dem nominalen Individuativ z. B. die bloße Reduplikation anzunehmen genügt, ergeben sich zur Gewinnung des pronominalen Stammes zwei Elemente als erforderlich. Welches haben wir nun als das zweite Element neben der (reinen oder unreinen) Präfixform zu betrachten? Um die Frage nach jenem zweiten (jedenfalls konstanten) Element der pronominalen Stammform zu eruieren, setzen wir eine tabellarische Übersicht über die Grundformen des Pronomen einerseits und die nominalen Klassenpräfixe anderseits her, wobei wir uns an die drei auch örtlich stark getrennten und ausgedehnten Dialektgruppen des Suaheli, Kongo und Herero halten.

Suaheli		Kongo		Herero	
No.-Präf.	Prnlst.	No.-Präf.	Prnlst.	No.-Präf.	Prnlst.
1. <i>m, mu, mw</i>	<i>a, yu</i>	<i>omu, mu, om, on</i>	<i>o, w (a, u)</i>	<i>omu, mu</i>	<i>a, u</i>
2. <i>m, mu, mw</i>	<i>u</i>	<i>omu, mu, om, on</i>	<i>mu, mw, u, w</i>	<i>omu, mu</i>	<i>u</i>
3. <i>n, ny</i>	<i>i, y</i>	<i>en, em</i>	<i>i, y</i>	<i>on, n, om</i>	<i>i</i>
4. <i>ki, ch</i>	<i>ki, ch</i>	<i>eki, ki</i>	<i>ki, chw</i>	<i>otj, tj</i>	<i>tji, ty</i>
5. <i>ji, j</i>	<i>li, l</i>	<i>edi, di</i>	<i>di</i>	<i>(e)</i>	<i>ri</i>
6. <i>u, w</i>	<i>u, w</i>	<i>olu, lu (ou)</i>	<i>lu, lw</i>	<i>oru, ru</i>	<i>ru</i>
7. <i>pa</i>	<i>pa</i>	<i>ova, va</i>	<i>va</i>	<i>opa, pa, pe</i>	<i>pa, pe</i>
1. <i>wa</i>	<i>wa</i>	<i>owa, wa, aa</i>	<i>ba, a</i>	<i>ova, va</i>	<i>ve</i>
2. <i>mi</i>	<i>i, y</i>	<i>emi, mi, en, em</i>	<i>mi</i>	<i>omi, mi</i>	<i>vi (vy)</i>
3. <i>n, ny</i>	<i>zi, z</i>	<i>en, em</i>	<i>ii, sa</i>	<i>oso, so</i>	<i>se</i>
4. <i>vi, vy</i>	<i>vi, vy</i>	<i>ey, y</i>	<i>i (y)</i>	<i>ovi, vi</i>	<i>vī</i>
5. <i>ma</i>	<i>ya</i>	<i>oma, ma</i>	<i>ma, me</i>	<i>oma, ma</i>	<i>e, je, ye</i>
6. <i>n, ny, nyu</i>	<i>zi, z</i>	<i>otu, tu</i>	<i>tu (tw)</i>	<i>otu, tu</i>	<i>tu, t(w)</i>
7. <i>pa</i>	<i>pa</i>	<i>om(u), m</i>	<i>mu, mw</i>	<i>(opa, pa)</i>	<i>(pa)</i>

Ein Dreifaches muß bei einer Vergleichung der vorgebotenen Formen auffallen: einmal ist die in den Pronominalstämmen auftretende Veränderung gegen die Präfixe nicht bedeutend; alsdann treten überhaupt etliche Formen als das unveränderte Präfix im pronominalen Stamm auf; endlich mangelt in den pronominalen Formen der anlautende Vokal des nominalen Präfixes, soweit sich derselbe eben hier noch findet. Wenn wir näherhin um die Art der Veränderung forschen, wie sie im pronominalen Stamme gegen das Nominalpräfix aufscheint, so scheint dieselbe ungleich mehr den konsonantischen Charakter des Präfixes als dessen vokalischen Bestand zu betreffen, wenn man

vielleicht von der ersten Klasse, in der durchwegs *a* aufscheint, absehen will. Dabei sind doch auch unverkennbare Hinweise auf einheitliche Bildungselemente vorhanden. *K(ch)*, *l*, *p*, *r*, *t* und *v* erscheinen in ihrem Charakter nirgends stark beeinflusst; wohl aber gewahren wir eine solche Beeinflussung mit ziemlicher Regelmäßigkeit bei den nasalen Lauten (*m* und *n*); und zwar gibt sich die bezügliche Veränderung als formmildernd (wie regelmäßig bei *m*) oder als formschärfend (wie regelmäßig bei *n*).

Weil die Frage von dem pronominalen Bildungslaut zumal von den Vertretern der *γα*-Hypothese so kühn gelöst worden ist, weil man das Resultat dieser Lösung zugleich auch die Lösung der Artikelfrage sein ließ, darum wollen wir auch darüber einige Bemerkungen machen und bessere Klarheit zu gewinnen suchen.

Die erste Frage, die wir uns dabei zu stellen haben, lautet: War in allen Klassen des Pronominalstammes derselbe Bildungslaut wirksam? Wir glauben diese Frage ebenso bejahen zu müssen wie die andere, frühere, ob überhaupt durchgehends ein pronominaler Bildungslaut anzunehmen sei. Es wird also die einzige Frage sein, welcher Laut als der Pronominalbildner angenommen werden müsse. Wenn aus gewissen gutturalen Anlautungen des Pronominalstammes geschlossen worden ist, der pronominale Bildner sei seinem konsonantischen Bestande nach *γ*; so ergibt sich daraus ein Widersprechendes oder jedenfalls eine herb zu erklärende Gegensätzlichkeit in der Wirksamkeit jenes pronominalbildenden *γ*. Das eine Mal nämlich verdrängte es die konsonantische Lautung des Nominalpräfixes ganz (reine Nasale wird reine Gutturale), während das andere Mal die konsonantische Lautung des Nominalpräfixes von dem *γ* unberührt bliebe; oder auch in Fällen vokalischer Anlautung des Nominalpräfixes ergäbe sich der Mangel eines Einflusses von *γ*: Kongo, Nominalpräfix *ey* (*y*) = Pronominalstamm *i* (*y*). Man will das mit der leicht schwindbaren Natur der Nasallautungen erklären, wiewohl von derselben Seite an derselben Stelle und überhaupt eine „in den Bantu-Sprachen sonst merkwürdige Konstanz“ der Nasale ausgesagt wird.

Solche Ungereimtheiten müßten jedenfalls durch anderweitige sehr starke Beweisgründe wenigstens einigermaßen repariert und ausgeglichen werden; da nun diese überwiegenden Beweisgründe durchaus fehlen und jedenfalls nicht vorgebracht und nicht erkannt worden sind, glauben wir jene Annahme nach ihrer Gänze ablehnen zu sollen. Nachdem aber doch gemäß unserer eigenen Voraussetzung ein einheitlicher Bildungslaut für den Pronominalstamm anzunehmen ist, fragt es sich: Welcher Laut muß als der pronominale Bildner angenommen werden? Es mag ein sehr milder Laut gewesen sein, der doch auch wieder bei den Nasalen die bezeichneten Formwandlungen zur Folge haben konnte; als ein solcher Laut erscheint uns ein vielleicht zur gutturalen Färbung neigendes *y* (*j*); man vergleiche dazu etwa französisch „royal“ und lateinisch „regalis“. Auf phonetische Einzelerörterungen einzugehen, müssen wir hier verzichten, weil die Frage zu wenig in unser Thema gehört; wir können übrigens auf die gegebene Tabelle verweisen. Auch auf andere Beweismomente können wir uns nicht einlassen; daß jedoch solche Beweismomente vorhanden sind, mag schon durch Formen wie Ful *endu* (Mutterleib), akzentuiert *jendu*, an-

gedeutet werden. Man vergleiche etwa noch mehr die verselbständigende (individualisierende, substantivierende) Kraft von *ya* bei der Demonstrativlautung in demselben Ful.

Nachdem wir die lautlichen Veränderungen bzw. Unveränderlichkeiten in den pronominalen Grundformen gegen die Nominalpräfixe so einer vergleichenden Prüfung unterzogen haben, fragen wir nach der Berechtigung der Hypothesen von dem pronominalen Bildner *ya* bzw. *ν*. Hier nun haben wir den vielleicht größten Fehler jener Forscher anzumerken, die, von diesen Elementen aus die Frage von dem Artikel wie die andere Frage von dem Ursprunge der Pronominalstämme in einem zu lösen, sich emsige Mühe gaben; was sie in ihren vermuteten bzw. fingierten Prozeß miteinbezogen, erscheint als durchaus außerhalb desselben liegend. Das von uns Individuativ geheiβene sprachliche Zeichen bewirkt weder eine Veränderung bei Entwicklung der pronominalen Stammform noch erfährt es selber eine solche Veränderung. Warum konnte eine so folgenschwere Verwechslung vorkommen? Sie läßt sich wohl ehest aus einer allzu kühnen Tendenz nach rekonstruktiver Vereinfachung der bantuischen Sprachgebilde verstehen. Den von uns Individuativ genannten anlautenden Vokal (verschiedenster Färbung) hat man schlechterhand auf die Einheit *a* reduziert, dieses *a* sich unter dem Einflusse des Präfixvokales harmonisieren lassen und schließlich — weil das Bantu keine Vokalanlautungen in der Wortbildung kenne —, dem so variablen Artikelvokal ein *γ* vorangestellt; das so gewonnene *ya* sollte die ursprüngliche Artikelform sein; daß dieses *ya* zugleich dann pronominales Bildungselement ward, ist oben mehrfach erwähnt worden.

Aus diesem ganzen Vorgange ergibt sich eine Gleichung, wie sie nach der Einschauung des bezüglich vorliegenden Materials mindestens sehr gewagt erscheint:

$$\begin{array}{l} \text{Artikel} = ya \text{ bzw. } \nu + \text{Nominalpräfix} \\ ya \text{ bzw. } \nu + \text{Nominalpräfix} = \text{Pronominalstamm} \\ \hline \text{Artikel} = \text{Pronominalstamm.} \end{array}$$

Übrigens ist es nicht immer klar genug angedeutet worden, ob der Artikel bloß als *ya* oder als *ya* + (reduplikativem) Nominalpräfix verstanden werden soll; das prädisierende *ν* wird vor dem reduplikativen Präfix gedacht. Was die *ya*-Hypothese anlangt, so wird bisweilen nur ganz unbestimmt gesagt, daß die pronominalbildende Demonstrativpartikel *ya* im Artikel stecke bzw. vormals darin gesteckt haben müsse.

Schon früher haben wir darauf hingewiesen, daß in diesen Hypothesen die nominalen Bildungen zu wenig berücksichtigt würden; in der Tat werden die vermuteten Bildungselemente *ya* bzw. *ν* vielmehr aus pronominalen Formen dem Nomen andemonstriert, eben als Artikel, statt daß dieser in seinem formalen und logischen Verhältnisse zum Nomen selber angeschaut und begründet würde. Es genügt nicht, ein paar Nominalformen mit anhebenden *γ* (*g*, *ǵ*) bzw. *ν*-Laut von mehr determinativem Charakter aufzuzählen — wobei ihr höheres Alter gegen andere determinativische Bildungen erst noch eine bloße Vermutung sein kann —, um ein demonstratives bzw. prädisierendes Vorsatzelement des

Nomen zu statuieren. Viel häufiger fehlt die Form einer solchen Determinierung oder sie erscheint, wie es das Gewöhnlichere ist, als Vokalanlautung. Wir haben die Formen jener Bildung in reduplikativem Sinne zu erklären gesucht; weiter unten werden wir eine andere Erklärungsmöglichkeit berühren. Damit ist die Schwäche jener Auffassungen bloßgelegt. Um diese Schwäche noch von einer anderen Seite her aufzuzeigen, werden wir im Folgenden versuchen, unsere eigene Auffassung des bantuischen Artikelzeichens vorzutragen. Fortlaufend soll auch eine Bezugnahme auf die anderen bezüglichen Hypothesen geschehen, um so zuletzt ein Bild über den Stand der Frage geben zu können. Die argumentative und genaue Darlegung wird im dritten Abschnitte geschehen.

Zunächst merken wir an, daß das bantuische Artikelzeichen von uns Individuativ geheißsen wird und daß wir in dieser Beziehung den logischen Charakter bzw. die grammatische Funktion des Zeichens angeben wollen. Eine Rechtfertigung dieser Bezeichnung ist andeutungsweise in den eingangs vorgebrachten Satzbeispielen aus dem Kongo geschehen. Ein vergleichender Hinweis auf den Artikel indogermanischer Idiome soll nach Erledigung der formalen Frage noch versucht werden.

In drei Formen lernen wir den Individuativ der Bantu-Sprachen kennen: als Reduplikation, als konsonantisch bzw. halbvokalisch anlautende Vorsatzsilbe und als Vokalanlautung. Als die unverhältnismäßig öftere Form erscheint die Vokalanlautung. Wir haben oben zwischen reiner und unreiner Reduplikation unterschieden und so die erste und zweite der eben klassifizierten Individuativformen in einem fassen und erklären wollen. Wiewohl nun Fälle unreiner Reduplikation im Bantu nicht geleugnet werden können, so wird man doch nicht alle Bildungen der bezeichneten zweiten Individuativform am besten als Reduplikation verstehen. Allerdings ist die Grenze zwischen der unreinen Reduplikativbildung und den Bildungen mit einer konsonantisch bzw. halbvokalisch anlautenden Vorsatzsilbe nicht immer leicht, manchmal wohl überhaupt nicht zu ziehen.

Welches sind nun die Individuativbildungen der oben an zweiter Stelle genannten Art oder vielmehr, was sind sie und worin bestehen sie? Sind sie selber wieder verschiedener Entstehung oder können sie einheitlich erklärt werden? Wir glauben, Grund für die Behauptung zu haben, daß hier eine Voraussetzung des Demonstrativpronomens statthat. Wir wissen beispielsweise, daß im Kinyamvesi in abgeschwächten Fällen des Demonstrativpronomens dieses vor das Nomen tritt und ungefähr der Bedeutung und noch mehr der Form nach zu einem Artikel wird. Dabei ist es aber notwendig zu beachten, daß die logische Funktion des so entstandenen Artikels sich nicht streng mit dem Individuativ deckt. Ebenso darf nicht übersehen werden, daß diese Zusammenfügung von Nomen und Demonstrativum später als die Entstehung des Pronominalstammes ist. Weil wir übrigens der Auschauung sind, daß in der ursprünglichen Sprache für die dritte Person des Personalpronomens das Demonstrativum stand, das auch das bezügliche Fürwort ersetzt haben mag und jedenfalls eben der eine und allgemeine Pronominalstamm gewesen sein dürfte, sehen wir darin nichts Abnormales, daß z. B. im Konde der Pronominalstamm, nicht das Demonstrativpronomen den Artikel vertritt. Man wird es auch sehr

leicht verstehen, wenn der alleinstehende Pronominalstamm, also zunächst das demonstrative Pronomen, sich lautlich verändert, verstärkt, markiert. Neben der reduplikativen besteht demnach eine pronominale Artikelbildung. Diese muß von jener wohl geschieden werden; beide sind von der Vokalanlautung ebenso zu trennen. Ehe wir zur zusammenfassenden Darstellung des Individuativs, seiner Abstufung und seiner Bildung übergehen, werfen wir noch die Frage auf, ob die Artikelbildung oder die Bildung des Pronominalstammes früher zu denken und welche Bildung alsdann von der anderen abhängig zu nehmen sei.

Im Bantu scheint die Lösung dieser Frage dadurch erleichtert zu werden, daß im Pronominalstamme die Nominalpräfixe deutlich aufscheinen. Daraus wird man jedenfalls schließen müssen, daß das Pronomen in Beziehung auf das Nomen gebildet worden ist. Dennoch werden wir zuerst die Bildung des Pronominalstammes setzen; das Pronomen wurde dann auch in abgeschwächter Bedeutung vor dem Nomen benutzt, womit wohl auch eine Formschwächung gegeben sein konnte. Der Artikel als abgeschwächtes Demonstrativpronomen setzt den Pronominalstamm und näher noch das eigene und eigentliche Demonstrativpronomen voraus. Daß der Pronominalstamm und namentlich ein vollwertiges und insoweit auch selbständiges demonstratives Pronomen zum Urbestande der Sprache gehörte, halten wir nicht für zweifelhaft; ebenso gewiß scheint uns, daß dieses Pronomen in der zum demonstrativen Artikel abgeschwächten Bedeutung (und Form) als das Folgende zu begreifen ist. Wir stützen uns dafür nicht zuletzt auf den allgemeinen Grundsatz, daß eine Bedeutung in der Sprache stets an der notwendigsten Stelle ihre Form wirksam bedingte; wo also eine pronominale Bedeutung am notwendigsten nach einem besonderen Ausdruck und nach einer eigenen und eigentlichen Form verlangte, wurden diese vom Sprachmenschen gebildet; die abgeschwächte Anwendung war in der natürlichen Entwicklung gegeben. Der Artikel ergibt sich so als das Folgende; der Pronominalstamm ist die Urbildung, das pronomen demonstrativum die Urbedeutung.

In der Lösung dieser Frage haben wir immer mit Bedacht von einem demonstrativen Artikel geredet und das Wort „Individuativ“ vermieden. Wir wollten dabei einerseits die Grenze gegen den reduplikativen Artikel, anderseits jene gegen den Individuativ als bloße Vokalanlautung wahren. Nun handelt es sich noch darum, ob die von uns Individuativ genannte Vokalanlautung auf der einen und die nominalen Reduplikativbildungen (von der Bedeutung eines Artikels) auf der anderen Seite als etwas von dem demonstrativen Artikel Verschiedenes betrachtet werden müsse.

Was zunächst die Reduplikation anbetrifft, könnte man zur Ansicht neigen, es handle sich bei den Artikelbildungen durch Reduplikation immer nur um den demonstrativen Artikel, um so mehr als der Pronominalstamm öfter, d. h. in mehreren Klassen als das unveränderte Präfix des Nomen aufscheint; in einem solchen Falle nämlich würde der vor das präfigierte Nomen tretende Pronominalstamm als die Wiederholung des Präfixes erscheinen und doch keine Reduplikation sein. Es obliegt kein Zweifel, daß die früher angeführten Beispiele reduplikativer Bildung als demonstrativer Artikel angesehen werden

können; alle Fälle, die wir oben entweder als rein oder als unrein reduplikativ erklärt haben, werden hier ebenso leicht als demonstrativer Artikel erklärbar; welche Erklärung im einzelnen Falle entspricht und ob überhaupt die Reduplikation beim Substantivum artikelbildend gewesen ist, scheint um so schwerer zu entscheiden, als die Reduplikation, wie wir früher schon hervorhoben und wofür sich aus den verschiedensten grammatikalischen Wortgattungen Beispiele anführen lassen, im Bantu-Typus geradezu eine häufige Erscheinung ist; dazu kann man noch fügen, daß der bantuischen Reduplikativbildung auch ein individualisierender und jedenfalls infirmativer Charakter zukommen kann. Das Kongo kennt, um bloß dieses Beispiel hier zu nennen, ein durch Reduplikation substantivisch und noch mehr determinativisch gewordenes Demonstrativpronomen (yuyu ceci, celle-ci, cela). Indes glauben wir uns doch bezüglich der nominalen Bildungen für die Erklärung mit dem demonstrativen Artikel entscheiden zu müssen, so daß die Reduplikation in der Frage nach der Artikelbildung entfällt. Wir können diese Ausschaltung mit um so größerem Rechte ratifizieren, als in der reduplikativen Bildung zunächst doch immer eine Verstärkung des Wortsinnes liegt; es kommt ihr demnach in erster Linie und eigentlich ein intensiver Charakter zu; daß darein auch die Individualisierung fallen kann, ist unschwer einzusehen und sicherlich nicht durchwegs ausgeschlossen.

Nachdem wir nun die Geltung und Entstehung des demonstrativen Artikels festgelegt haben, ergibt sich als letzte Frage, inwieferne die Individuativbildung durch Vokalanlautung von jenem auseinanderzuhalten sei. Die Vokalanlautung und ihre Bedeutung und Funktion sind es, die wir in dieser Abhandlung am meisten zu berücksichtigen haben, weil gerade hierüber am wenigsten Klarheit herrscht und weil doch in der Vokalanlautung die gewöhnliche Form des Bantu-Artikels zu sehen ist.

Wenn wir bisher so wenig von der Vokalanlautung handelten, so hat dies darin seinen Grund, daß zuerst jene Bildungen besprochen werden mußten, die, wie uns scheinen will, unzulässig mit der (individualisierenden) Vokalanlautung zusammengebracht und insoweit konfundiert worden sind; jetzt, da sowohl die reduplikative Artikelbildung als auch der demonstrative Artikel in ihrem Entstehungscharakter und nach ihrer Geltung festgelegt sind, nachdem wir jene beiden Erscheinungen in ihrer Einheit und näherhin in ihrem demonstrativischen oder jedenfalls nicht rein individualisierenden Sinne aufgedeckt haben, jetzt dürfen wir auch mit mehr Aussicht auf Erfolg an die Sicherstellung des formalen und logischen Gehaltes der bantuischen Vokalanlautung schreiten. Es wird zufolge der soeben erwähnten Umstände und der bisher gewonnenen Einsichten auch keine besonderen Schwierigkeiten mehr bereiten, die Selbstständigkeit und die Eigentümlichkeit der Vokalanlautung nachzuweisen; diese letzte Frage wird also kürzer beantwortet werden können.

Alle bisherigen Erörterungen sind ohne jedwede Einbeziehung der Vokalanlautung angestellt worden; von ihr haben wir bloß das Vorhandensein nachgewiesen und den Bedeutungscharakter einigermaßen angedeutet. Sowohl die Reduplikation bzw. die scheinbaren Reduplikativbildungen aber als auch der demonstrative Artikel haben sich außerhalb jener Vokalanlautung betrachten

lassen und wurden als von ihr unabhängig erwiesen. Das glauben wir mit als einen Beweis für die eigene Geltung und den eigentümlichen Charakter des bantuischen Vokalanlautes nehmen zu sollen; und dieses eben haben wir nunmehr endgültig darzutun.

Die Vertreter der von uns bereits oben in anderer Hinsicht zurückgewiesenen Hypothesen beziehen den fraglichen anlautenden Vokal beim Nomen möglichst in ihren hypothetischen Prozeß ein; um dies zu veranschaulichen, setzen wir ein Wortbeispiel her; es ist der Ssubija-Sprache entnommen:

mu-kazana Mädchen; *ba-kazana* Mädchen (Plur.)

I. *ba-ba-kazana* sie(-Personen-)Mädchen

II. *ɣa-ba-kazana* die(se) — sie(-Personen-)Mädchen

I. *a-ba-ba-kazana* die-sie(-Personen-)Mädchen

II. *ɣa-ba-kazana* die(se) — sie(-Personen-)Mädchen

oder *ɣa-ba-ba-kazana* die(se) — sie(-Personen-)Mädchen.

Während sub I zunächst eine Wiederholung des Präfixes (bei Voranhebung eines hier fehlenden präzisierenden Nasallautes) angenommen erscheint, bleibt sub II diese Wiederholung zweifelhaft; der Artikel wird sub I durch *a*, sub II durch *ɣa* entstanden gedacht bzw. gegeben. Sub I wird sonach vokalische, sub II gammale Anlautung für die ursprüngliche Artikelform gesetzt; im Vokale ist Übereinstimmung, indem beidemale *a* als Urlautung festgehalten wird. Das *a* sub I ist indes nicht so sehr artikelbildend, sondern vertritt zusammen mit dem reduplikativen Präfix das eigentliche pronominal demonstrativum, während der Artikel in diesem Zusammenhange mit präzisierender Nasallaut + reduplikatives Präfix erklärt wird. Von dieser Hypothese sehen wir infolgedessen fernerhin ab, es sei denn, daß wir in der Darlegung unserer eigenen Auffassung noch einmal darauf zurückkommen.

MEINHOF und seine Schule, zu der unter anderen auch PLANERT zählt, glauben die Schwierigkeiten bezüglich des Bantu-Artikels durch die Annahme eines demonstrativen Vorsatzzeichens *ɣa* der Hauptsache nach zu lösen; das *a* zediert vor dem Präfixvokal, während *ɣ* (bloß) bei der nasalen Präfixanlautung eine merkliche Veränderung bewirke. Dies ist genau die Bildung des pronominalen Stammes; soweit aber innerhalb der *ɣa*-Hypothese an eine selbständige Bildung des Artikels gedacht wird, ist sie folgende: *ɣa* ist das eigentliche Artikelzeichen, das vor das Wort bzw. das Präfix tritt; während das anlautende *ɣ* schon sehr bald verloren gegangen sein mag, hat sich der ursprüngliche Artikelvokal *a* an den folgenden Präfixlaut assimiliert; daneben müßte immerhin noch die Bildung eines (volleren demonstrativen) Artikels durch den Pronominalstamm, also als *ɣa* + reduplikatives Nominalpräfix, angenommen werden. Natürlich müssen jene, welche diese letztere vollere Artikelbildung allein gelten lassen, den artikelhaften Pronominalstamm sich nach und nach zum einfachen Vokal abschwächend denken. Jedem der beiden Wege gemäß käme man so auf die vokalanlautende Artikelform hinaus, wie sie dann eben mehr und mehr gänzlich zu schwinden beginnt.

Mehr Wahrscheinlichkeit mag wohl jene Ausgestaltung der *ɣa*-Hypothese beanspruchen, der zufolge neben (und vor) der Artikelbildung durch den Pro-

nominalstamm auch eine selbständige mit *ɣa* allein bestehen soll. Daß unsere neue Auffassung und Auslegung des Problemes einige (wenigstens äußere) Verwandtheit mit derselben zeigt, wird in der nun folgenden Skizzierung und Begründung dieser neuen Gedanken klar werden.

Nachdem wir nun so versucht haben, auch die *ɣa*-Hypothese beiläufig erschöpfend zu charakterisieren, können wir zur Entwicklung der neuen Auffassung eigentlich übergehen. Manche Widerlegungen glaubten wir besser für den dritten Abschnitt zu verschieben, schon weil sich so die bezügliche gegensätzliche Auslegung von uns jedesmal wirksamer erweisen läßt. In diesem zweiten Abschnitte der Abhandlung kam es also vorzugsweise darauf an, daß die bisherigen Erledigungen der bantuischen Artikelfrage verständlich und in den Hauptzügen dargelegt würden. Die Eigenart und Kompliziertheit der MEINHOF'schen Hypothese verlangten, daß wir uns mit ihr ungleich mehr als etwa mit den früheren Auffassungen eines TORREND und anderer befaßten; außerdem sind gerade die MEINHOF'schen Erörterungen, so zweifelhafte Ergebnisse manchmal davon kommen, geeignet, den von uns eingehaltenen Weg zu beleuchten. Überdies werden wir tatsächlich einen pronominalen Artikel kennen lernen, so daß wir schon darum in nähere Berührung zu den MEINHOF'schen Auseinandersetzungen treten müßten; auch die Frage um die scheinbar und angeblich reduplikativen Artikelbildungen des Bantu führt uns mit MEINHOF zusammen. Keinesfalls darf aus dieser vielleicht einseitigen Rücksichtnahme etwa der Schluß gezogen werden, als hätten wir die Leistungen und Aufstellungen des eigentlichen Begründers eines systematischen Bantu-Studiums, BLEEK's, oder des schon erwähnten TORREND, dessen Studien und Kompilationen wir entschieden einen bedeutsamen Fortschritt in der Erkenntnis des Bantu-Typus verdanken, schlechterdings vernachlässigt. Für uns kommt MEINHOF als der erste in Betracht, der auf der Basis einer straffen Methode die Erforschung der bantuischen Spracherscheinungen mit vielem wissenschaftlichen Material und Apparat aufgegriffen hat.

C. Über die logische und formale Bestimmung des Bantu-Artikels.

Nicht als ob wir es für das Beste hielten, daß die Erörterungen über die bantuische Artikelfrage bei den pronominalen Erscheinungen begonnen werden, sondern weil wir an die im Vorausgehenden skizzierte MEINHOF'sche Hypothese anknüpfen wollen, nehmen wir den Ausgang für die Darlegung unserer neuen Lösung beim Pronomen.

Der Pronominalstamm ist als Produkt aus dem Nominalpräfix und einem gemeinsamen pronominalen Bildner — für den wir früher als wahrscheinlichen ungefähren Laut *j* (*y*) gefunden haben —, aufzufassen; die aus diesem Stamme abgeleiteten bzw. mit ihm gebildeten Pronomina haben zunächst eine durchaus selbständige Geltung; was wir den reinen Pronominalstamm selber nennen, mag wohl bereits anfänglich sich an das Verbum angelehnt haben, also jedenfalls auch als Verbalpräfix gestanden haben. Ob diese pronominale Grundform auch in grammatischer Selbständigkeit fungiert hat, könnte darnach fraglich erscheinen; doch halten wir es keineswegs für zweifelhaft; graduelle und modale Bedeutungsunterschiede mögen gleicherweise sehr frühe durch formelle

Erweiterung bzw. Nuancierung des Stammpronomens angezeigt worden sein. Das Stammpronomen selber wurde in seiner demonstrativen Geltung vor dem Nomen und (jedenfalls später) in enger Verbindung mit ihm als Artikel oder abgeschwächtes Determinativzeichen gebraucht. Über diesen Artikel — wir haben ihn seiner Natur nach demonstrativ geheißsen — ist oben das Nötige gesagt worden; seine Bedeutung werden wir unten mit dem vokalanlautenden Individuativ vergleichend untersuchen. Wo er gesetzt wird, entfällt der vokalanlautende Individuativ bzw. es wird dieser gar nicht gebildet. Daneben können selbstredend Fälle vorkommen, in denen weder der Individuativ noch der demonstrative Artikel steht, weil sie im Falle eben auch logisch fehlen.

Neben dem demonstrativen Artikel besteht nun eine Vokalanlautung; sie stellt den eigentlichen Artikel dar, wie er als Individuativ neben dem zu einer Art Artikel abgeschwächten Demonstrativpronomen eine durchaus selbständige Entstehung und Funktion hat. Dieser Individuativ kann sowohl vor das Nomen bzw. dessen Präfix als auch vor den Pronominalstamm und weiterhin also vor die Pronomina und das pronominal präfigierte Verbum treten; gerade hierin erblicken wir denn auch ein bedeutsames Beweismoment für unsere These und ebenso gegen die zitierten bisherigen Auffassungen: der Individuativ („Artikel“) tritt nicht bildend mit dem Nominalpräfix zum Pronominalstamm zusammen, sondern kann dem anderswoher gewordenen Pronomen präfigieren. Diese Tatsache ist denn auch nirgends erklärt worden; als grammatikalische Art hat man sie übergangen und etwa im einzelnen Falle festgestellt, daß der Artikel bzw. die Vokalanlautung vor ein Wort trete.

Wenn wir nun bezüglich der Form fragen, ob sie von Anfang an reine Vokallautung gewesen sei, so liegt keinerlei Grund vor, es zu verneinen; hier ist der Ort, jene Behauptung, es gebe im Bantu keine vokalanlautenden Stämme, als falsch zurückzuweisen; ist diese Anschauung aber irrtümlich, dann fällt die Hypothese von der gammalen Anlautung des Artikels mit. Nicht minder unsicher scheint uns die Behauptung von der einzigen Ur-lautung *a* zu sein.

Was vorab die Behauptung betrifft, es komme im Bantu keine vokalische Stammanlautung vor, so erscheint sie von vornherein sehr gewagt und wird durch das in Betracht kommende Material, soweit es vorliegt, nicht bewiesen, sondern geradezu widerlegt. Als Zeugnis dafür bringen wir aus ein paar der bekannteren Bantu-Sprachen einige wenige Beispiele bei:

Suaheli: *ana* Kind, Sing. *mwana*, Plur. *vaana*
ili Leib, Sing. *mvili*, Plur. *miili*
ashi Maurer, Sing. *mwashi*, Plur. *waashi*
acha lassen (verlassen, zurücklassen)
osha waschen (vom Geschirr oder vom Menschen).

Kinyamvesi: *iwe* Stein (langes *i* = Präfix-*i* + Stamm-*i*)
iandi Batatenfeld, Plur. *mandi* (langes *a* = Präfix-*a* + Stamm-*a*)
ingi viel, vgl. *kingi* (Adv. viel, oft)
e, ehe ja, Bejahungszeichen, Interjektion.

Duala: *om* Männchen (Bock), Sing. *mom*, Plur. *miom*
odi Weibchen, Sing. *modi*, Plur. *miodi*
ala gehen, weggehen (Perf. I. *alo*)
o, Präpos. *loci* in (wo?), nach (wohin?).

Kongo: *ua* Mund, Sing. *onua* = *omu-ua*
oyo Seele, Sing. *omoyo*
ole zwei, vgl. *wole*, *miole* usf.

Ondonga: *ea* Wasser, Plur. (tant.) *omea* (*oma*)
isi Rauch, Sing. *oluisi* (*o-lu-isi*)
eela Eisen, Sing. *osheela*, Plur. *iyeeela*
ue Mücke, Sing. *omue* (*omu-ue*).

Dazu lassen sich noch Beispiele von der in dieser Frage wohl nicht belanglosen halbvokalischen Stammanlautung fügen:

Kongo: *wa* hören (*u-a*)

Suaheli: *yayi* oder *yai* Ei (*y* = *i*, *j*)

Herero: *ha* meinen (*ha* zwischen *a* und *cha* liegend).

Wir vermissen mithin den hinreichenden Beweis für die notwendige oder nur wahrscheinlich notwendige Annahme einer konsonantischen und zwar gammalen Artikelanlautung; als einziger Beweis dafür bliebe die aprioristische (sprachpsychologische und sprachphysiologische) Notwendigkeit jenes *ɣa*-Anlautes; ein solcher Beweis ist jedoch ebenso wenig möglich wie der andere von der Tatsächlichkeit des *ɣa*-Anlautes im Urbantu bzw. in seiner hier maßgebenden Wurzelsprache. Dagegen zwingt uns der Umstand namentlich, daß der Individuativ (oder das „Artikel“-Zeichen) überall und ausnahmslos als bloße Vokallautung erscheint, zur Auffassung, das individuelle Vorsatzzeichen habe auch im Mutteridiom der Bantu-Dialekte nicht anders gestanden. Jedenfalls dürfen wir von den Vertretern jeder anderen Hypothese verlangen, daß sie ihre Aufstellung mit Beispielen belegen und nicht bloß etliche Vermutungen nach einem rekonstruktiven Konnex hin aussprechen. Aus pronominalen Formen aber die konsonantische Anlautung des Artikels herleiten, heißt voraussetzen, daß der Artikel genetisch mit dem Pronomen zusammenhängt (1), daß die Form des so zusammenhängenden Artikels konsonantisch angelautet hat (2) und daß außer diesem Artikel kein anderer besteht bzw. je bestanden hat (3). Daß nichts von dem auch nur einigermaßen zufriedenstellend beantwortet worden ist, haben wir hin und hin gezeigt. In unserer Auffassung erscheinen Pronomen und Artikel (Individuativ) in vollständiger Scheidung, was nicht befremden kann, wenn man in Sonderheit die logische Selbständigkeit der beiden grammatischen Termini ins Auge faßt. Übrigens behaupten auch die Vertreter der hier zurückgewiesenen anderen Hypothesen, manche mehr, manche weniger deutlich, diese Zweierheit und Sonderstellung, insoweit sie lediglich ein gleiches Bildungselement in den zwei grammatischen Arten statuieren wollen.

Wie ist es nun um die Behauptung bestellt, der ursprüngliche Artikelvokal sei *a*? Es stützt sich dieselbe auf die allgemein-aprioristische Annahme, daß *a* überhaupt als Grundlautung auch des demonstrativen Bedeutungs-

charakters anzusehen sei; auf der anderen Seite beruft man sich auf jene Dialekte, die entweder eine *a*-Lautung oder doch eine einheitliche (etwa noch auf *a* weisende) Vokallautung zum Artikel haben. Bezüglich des ersteren Beweisgrundes läßt sich bemerken, daß *a* nicht schlechterdings als die Grundlautung des Vokalismus bezeichnet werden kann, nicht allgemein und nicht im engeren Rahmen der bantuischen Spracherscheinung. Dabei haben wir noch ganz von der Frage abgesehen, ob und inwieweit auch beim demonstrativen Sinne *a* als vokalischer Ausdruck der Form ursprünglich entspreche. Kaum eine größere Empfehlung erwächst für jene Hypothese aus den tatsächlichen Spracherscheinungen, die man anführt. Läßt sich das Artikel-*a* im Benga oder das Artikel-*o* im Herero nicht als Verschleifung und also zeitlich auf die Vokalharmonie folgend denken? Wir wissen zumal vom Herero, daß es zu jenen Dialekten gehört, die dem Urbantu nicht mehr am nächsten kommen; ungleich mehr gilt das vom Benga, das jedenfalls mit dem nahen und wichtigeren Duala zu den ihrem gemeinsamen Urtypus meist entfremdeten Bantu-Idiomen gerechnet werden muß. Zudem lassen sich Momente vorbringen, die uns die Priorität der Vokalharmonie zu beweisen scheinen und die bengaische Artikellautung *a* oder wieder die hereroische Artikellautung *o* als spätere Verschleifung nahelegen. Im Kongo, das dem bantuischen Uridiom zweifellos näherstehen dürfte als etwa das Bengaische oder gar das Dualische, finden wir die Vokalharmonie zum Teil noch erhalten; wir finden hauptsächlich noch die beiden Lautungen *o* und *e*, bisweilen diese ausschließlich; es gibt Fälle, in denen *o* und *e* bereits miscue gesetzt werden. Deutlicher liegt der Fall noch im Odonga, das rücksichtlich der Artikellautung unseres Erachtens den Übergang von der (ursprünglichen) Vokalharmonie zur Verschleifung des Artikelvokales nach Art des Herero darstellt; während zwar noch alle fünf Grundvokale als Artikel auftreten, überwiegt doch die *o*-Lautung in ausgedehntem Maße; dies wird zumal auch dort ersichtlich, wo der Artikel nicht nominal steht. Man mag die eben berührten Tatsachen nicht wohl im entgegengesetzten Sinne erklären; dafür müßten gewichtige Beweise beigebracht werden, weil die Natur und Konstellation jener Tatsachen nur dagegen sprechen; denn was als Beweis beigebracht worden ist, ergibt sich als genaue Entkräftung der Hypothese. Zuletzt können wir noch darauf aufmerksam machen, daß auch das Herero die Vokalharmonie kennt; wir finden sie in der verneinenden Zeitwortform:

kuta (binden)

e kutu, o kutu, a kutu usf., ich band usf.

ee kutu, oo kutu, aa kutu usf., ich soll (möge) nicht binden usf.

e munu ich sah, *ee munu* möge ich nicht sehen.

Es findet sich beim Verbum selber eine Vokalharmonie:

me tara ich sehe (von *okutara*)

me sepe ich sauge (aus) (von *okusepa*)

me riri ich weine (von *okurira*)

me koro ich erzähle (von *okukora*)

me sutu ich bezahle (von *okusuta*).

Endlich haben wir im Herero eine beachtenswerte Demonstrativlautung *i* in *ingui*, *imbui*, *indi* usf. von *ngui*, *mbui*, *ndi* usf.; dieses Pronomen steht immer vor dem Substantiv und stellt eine Verstärkung des gewöhnlichen Demonstrativum (dies) dar; dazu muß man eben vergleichen, daß in der Hypothese von der Artikellautung *a* der Artikel wesentlich den Charakter des pronomen demonstrativum haben soll.

Die Erscheinungen der vorbezeichneten Vokalharmonie wird man nicht wohl als eine spätere Sprachstufe bezeichnen können, wenigstens nicht in der Weise, daß sie die Entwicklung aus einer einfacheren Form wäre. Dagegen müßte es sonderbar genannt werden, wenn im Artikel, bei welchem die Vokalharmonie näher gelegen ist, dieses Gesetz und diese Tendenz nie zum Durchbruch gelangt wäre. Wir halten z. B. die Vokalharmonie der Verneinung insofern für eine ursprüngliche Erscheinung, als sie nicht das Entwicklungsergebnis aus einer logisch-grammatisch äquivalenten früheren Spracherscheinung sein mag. Mit dieser eigentümlichen Erscheinung läßt sich das deutsche dialektische *hda* vergleichen, das Verneinungsformel ist; die Wiederholung des Vokales (der nach unserem Dafürhalten bejahenden Partikel) bedeutet eine Verneinung. Die interessive Form des Kinyamvesi-Verbuns lautet auf endendes *ile* bzw. *ela*, wobei sich das *i* oder *e* vom Stammvokal bestimmt gibt; jedenfalls liegt hier ein Fall von Vokalharmonie vor und wir können zweifeln, ob wir hier nicht den Rest einer ganzen Vokalharmonie vor uns haben. Allerdings ist es auch möglich, daß *ile* und *ale* einer gemeinsamen ursprünglichen Form entsprechen; ebenso möglich ist es aber, daß jene eine Grundform nach dem Gesetze der Vokalharmonie in stereotype Verschmelzung mit dem Verbalstamm von allem Anfange an einging. Übrigens wäre es verfehlt, wollte jemand behaupten, die Vokalharmonie sei entweder immer das Ursprüngliche oder immer das Folgende; vielmehr werden wir auch hier mit beiderlei Möglichkeit rechnen müssen; jede wird in Rücksicht auf einfließende Faktoren an ihrer Stelle wahrscheinlich gemacht werden können, falls nicht der Sprachprozeß bereits so sehr im Dunkeln zurückliegt, daß jene Faktoren gar nicht weiter oder doch unzulänglich erkenntlich sind. Ein paar diesbezügliche Bemerkungen sollen bei Besprechung des sprachphysiologischen Momentes noch geschehen.

Noch haben wir uns über den Inhalt bzw. die grammatische (logische) Geltung des bantuischen Artikelzeichens zu vergewissern. Die Erörterung dieser Frage wird uns mit auf die noch weitere Klärung auch des formalen Problems führen. Zum Ausgangspunkte nehmen wir die aus dem Kongo oben schon beigebrachten Beispiele. Vor allem ist hier jene Anschauung abzuweisen, der gemäß der Artikel bloß ein abgeschwächtes Demonstrativpronomen sein soll oder eine demonstrative Vorsatzpartikel. Ein demonstrativer Artikel kommt im Bantu tatsächlich vor; wir haben ihn oben abgeleitet und charakterisiert. Es ist auch nicht zu zweifeln, daß in manchen Sprachen der Artikel überhaupt keine andere Form und Bedeutung hat als die eines abgeleiteten Schwächungsdemonstrativs; inwiefern dabei ein Bedeutungswechsel vorkommen kann, übergehen wir an dieser Stelle; doch glauben wir, daß ein solcher Prozeß nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich und tatsächlich zu nennen ist. Im Deutschen z. B. wird dieser Vorgang einigermaßen beobachtet werden können; hier leitet sich

der Artikel offensichtlich vom pronomen demonstrativum her; unter der Gegenwirkung des pronomen indefinitum vielleicht ist ein logischer Wandel eingetreten; und zwar gibt sich die neue Bedeutung als Individuativ; die demonstrative Bedeutung ist soweit geschwunden, daß „der, die, das“ als demonstratives Pronomen und als Artikel scharf unterschieden wird; in dem Satze „der Knabe hat es getan, nicht das Mädchen“ hat „der“ wesentlich eine andere Bedeutung als in „der Knabe hat es getan, nicht jener“. Wir werden also sagen, der Artikel hat im Deutschen seinen pronominalen Charakter, d. i. den demonstrativen Sinn verloren. Welcher ist der neue Sinn? Wir meinen ihn am besten durch das Wort „Individuation“ bezeichnen zu können; vergleichen wir folgende Ausdrücke miteinander:

er ging in einem Walde spazieren
 er ging in dem Walde spazieren
 er ging in (wo?) Wald spazieren.

Das letzte Beispiel entspricht nicht dem Sprachgebrauche; doch dient es hier lediglich zur Klarlegung eines Unterschiedes. Alle drei Ausdrücke haben einen verschiedenen Sinn; im ersten Beispiele ist mehr als bloß die Art (Wald) ausgedrückt; es soll gesagt werden, daß er in irgendeinem Walde spazieren gehe; darin liegt eine individualisierende Bestimmung insoweit, als nicht mehr schlechthin nur die Art „Wald“ verstanden wird; „ein“ hat im Beispiele nicht den numeralen Sinn (in einem Walde, nicht in zweien usf.), sondern bedeutet soviel als „in irgendeinem Wald“, aber eben in einem Walde, nicht „im Walde“ schlechthin; es kann damit nun gesagt sein: in einem beliebigen Walde; in einem gewissen Walde; letzterer Ausdruck kann wieder von einem gewissen bestimmten oder von einem gewissen unbestimmten Walde verstanden werden. Demnach ergeben sich drei Bedeutungen des „unbestimmten Artikels“ im Deutschen. Manchmal wird es offen gelassen, ob das „ein“ (in der Bedeutung von „ein gewisser“ usf.) bestimmt oder unbestimmt zu fassen sei; so geschieht es z. B. in dem formelhaften „eines Tages“, das wir in genauer Entsprechung als Vokalanlautung im Kongo getroffen haben.

Der bantuische Artikel begreift auch jene Fälle in sich, in denen der Deutsche bzw. der Romane den unbestimmten Artikel zu setzen pflegt. Bedeutet nun aber der unbestimmte Artikel im Deutschen eine Individuation, so fragt es sich, welche logische und grammatische Geltung dem deutschen bestimmten Artikel zukomme. Während der unbestimmte Artikel zwar eine Individuation beinhaltet, liegt doch immerhin auch noch etwas Unbestimmtes in ihm; dagegen kann der bestimmte Artikel zunächst diese Unbestimmung ergänzen. Der deutsche bestimmte Artikel ist so der Ausdruck für ein Bekanntsein. So setzt man den bestimmten Artikel regelmäßig, wo ein Wort durch die vorausgegangene Rede bestimmt erscheint. Während also der unbestimmte Artikel nur besagt, daß ein Nomen individuell zu fassen ist, gibt der bestimmte Artikel an, welches das Individuum sei. Es kann der bestimmte Artikel aber auch die Individuation und die Determination enthalten. Endlich kann der Artikel zur Verstärkung eines Gegensatzes stehen, in dem das Nomen erscheint. So ist der bestimmte Artikel in dem oben angeführten Beispiele zu fassen: Der

Knabe hat es getan, nicht das Mädchen. In dieser Eigenschaft kann der bestimmte Artikel auch zur Markierung des Geschlechtes werden. In sehr vielen Fällen endlich steht der Artikel, auch der bestimmte, lediglich als stärkere bzw. vollere Form; in diesen Fällen erscheint er also weder als notwendig noch von einem besonderen Sinne. Man wird ja schließlich nicht vergessen dürfen, daß der Sinn, der durch die Setzung des (bestimmten oder unbestimmten) Artikels gegeben wird, in der Rede auch ohne den Artikel verstanden werden kann. Man ersieht das bald aus dem einfacheren Ausdruck: Knabe hat getan, nicht Mädchen. Es fehlt der Artikel tatsächlich in sehr vielen Sprachen ganz; und dennoch wird in allen diesen Sprachen die durch den Artikel anderer Sprachen erreichbare logisch-grammatische Nuancierung, wo es notwendig ist, eben so zum Ausdrucke gebracht werden können, und zwar durch das bloße gesetzte Nomen, nicht etwa erst durch eine Umschreibung. Wenn wir also gesagt haben, daß der Artikel in sehr vielen Fällen ohne besonderen Sinn sei, so wollten wir damit zunächst nur andeuten, daß der durch den Artikel gegebene Sinn schon aus der Setzung des Nomens selber genommen werden kann bzw. muß, daß also der Artikel überflüssig erschiene, wenn er nicht formverstärkend, formergänzend, formfüllend stünde; übrigens ist es ja kein seltenes Sprachfaktum, daß ein Sinn an gleicher Stelle doppelt ausgedrückt wird; und am eigentlichsten gehört ein solcher logischer Pleonasmus dem primitiven Idiome an. Der Artikel kann also darum nicht weniger in individualisierender Geltung bzw. in determinativen Sinne gefaßt werden, weil dieser bzw. jene schon aus dem bloßen Nomen genommen würde. Vergleichen wir die beiden Sätze „Holz ist ein gutes Brennmaterial“ und „Das Holz ist gutes Brennmaterial“, so wird jedermann aus beiden Sätzen den nämlichen Sinn herauslesen, es wäre denn, daß im letzteren Satze „das“ pronominal (demonstrativ) bzw. daß im ersteren Satze „ein“ numeral verstanden würde.

Nunmehr haben wir uns zu fragen, wie es sich mit dem bantuischen Artikel verhalte, was von diesem Artikel in Vergleichung zum indogermanischen zu halten sei. Es tritt ja der indogermanische Artikel nicht überall und durchwegs auf, auch nicht überall in der genau gleichen Anwendung; selbstredend erklärt sich das aus der prinzipiellen Unnotwendigkeit des Artikels.

Wenn wir jene Bantu-Dialekte berücksichtigen, in denen der Artikel noch am häufigsten angewendet wird — im Herero haben wir einen solchen Dialekt zu sehen —, so erscheint der Artikel nicht nur dort, wo diese oder jene indogermanische Sprache ihn setzen würde, sondern er wird auch dort gebraucht, wo im Indogermanischen besser kein Artikel gesetzt wird. Konstant fällt der bantuische Artikel nur im Vokativ fort. Wir setzen ein paar Beispiele her, um die durchgängige Anwendung der Artikelanlautung sichtbar zu machen:

teka omeva schöpfe Wasser
ovandu vane vier Leute
okuti kuandje mein Feld.

Allein ein ganz anderer Unterschied besteht noch zwischen dem indogermanischen und dem bantuischen Artikel; dieser nämlich tritt nicht bloß vor Nomina, sondern wird nicht weniger vor beliebig andere grammatische Gattungen

gesetzt. Manchmal steht der Artikel in der Funktion einer Substantivierung; in dieser Eigenschaft finden wir den Artikel auch im Indogermanischen. Das Eigentümlichste ist jedenfalls, daß der Artikel im Bantu auch vor das Pronomen und selbst vor das Verbum treten kann; allerdings darf man nicht vergessen, daß sie dem Pronominalstamme präfigieren, wie er vor dem Verbum zu stehen kommt; sohin pflegt der Artikel nie vor der nackten Verbalform zu erscheinen. Es läßt sich dieser Vorgang in unseren Sprachen nachmachen und man wird jedesmal finden, daß der Sinn des bantuischen Artikels ein individuativ-deterministischer ist. Wir wollen nun einige Beispiele anführen, um dann im Hinweis auf sie das abschließende Urteil über den logisch-grammatischen und den grammatisch-formalen Bestand des bantuischen Artikels zu geben. Dabei wählen wir zwei Sprachen, in denen die artikelhafte Vokalanlautung noch stark in Anwendung steht und doch wieder in verschiedener Art und Ausdehnung in beiden Sprachen gegeneinander. Das Herero haben wir als eine solche Sprache erwähnt; nach ihm ist wohl das Kongo ein hinsichtlich des Artikels sehr bemerkenswerter Dialekt.

Herero:

Notji ua kaondja a karianga mokuti nga komutenja na kara pehi
 Und-so er voring er herumging im-Feld bis am-Mittag und wohnte nieder
kehi jomuti omuzire, orundu ozohanja zejuva tji ze mu vete tjine. —
 unter Baum Schatten, denn Strahlen der Sonne so sie ihn trafen sehr.
Nomurande ua kurama n'a uruma tjine, orundu tji mua pitire momapia
 Und Händler er stand und er erschrak sehr, denn etwas wo-es kam-aus in-Harz
ombawe onene. — Vakwete! ngatu tune omatamba, kutja tu kaete ofrachta
 Kiesel größer. — Brüder! daß-wir ordnen Wagen, daß wir führen Fracht
kombai. — Nu vari mokuti nguina kun' ozondundu ozonde nomiru no-
zu-Bai. — Und gewiß in-Land jenem in-mit Berge hohe und-Hände und-
tupoko nomiramba. — Murande moro! ovina vioje tjimuna vikenakena
 Schluchten und-Täler. — Händler guten Morgen! Sachen deine scheint glänzen
otja omabwe omahuze, tu nondero okuranda tjiva-tjiva.
 so-wie Steine kostbare, wir haben-Lust zu-kaufen einige.

Kongo:

Eevata dina disukidi mun' ekimbevo kia manimba. — Tutomene
 Das(-da)-Dorf dies schwand wegen Krankheit der Schlafkrankheit. — Wir-wohl
saja mpi omalongi ma Nsambi. — Teleka msa muna kinzu kia nene. —
 wissen ebenso Gebote des Gott. — Erhitzt Wasser in-da Kessel des groß. —
Kieleka ondioyu i Mwan' a Nsambi. — Omatiti mengi muna kiala:
 Wahrhaftig dieser ist Sohn des Gott. — Gemüse es-viel in-da Garten:
nkasa, malanga, nsa, bola, niaji, mavunguta, mavukula.
 Bohnen, Malange, Sauerampfer, Zwiebel, Niaji, Süßbataten, Yamswurzeln.

Wenn wir diese Beispiele ansehen, muß uns zunächst auffallen, daß im Kongo der Artikel mit Auswahl gesetzt ist, während ihn das Herero so ziemlich durchgängig anwendet. Man wird wahrscheinlich sagen müssen, daß früher im Kongo der Artikel ebenfalls häufiger gebraucht worden ist. Aus der Art jener

Fälle, in denen der Artikel beibehalten wurde, kann man dessen Individuativcharakter genau entnehmen. Allein, man kann auch wahrnehmen, wie nicht mehr das grammatisch-logische Moment einzig ausschlaggebend in Setzung des Artikels bleibt; der Einfluß euphonischer bzw. spracherleichternder Momente steht augenscheinlich fest. Im allgemeinen läßt sich der Gebrauch des Artikels in jenen Bantu-Sprachen, welche nur mehr teilweise an ihm festhalten, so bestimmen: je mehr Selbständigkeit in einem Redeteile liegt, desto schwerer verliert sich der Artikel. Und hier nun ist es jedenfalls wichtig zu bemerken, daß gerade in dem Selbständigsein eine *nota individuans* gegeben erscheint; die Akzentuierung der logischen Individualität und grammatische Selbständigkeit kommen gewissermaßen in eins zusammen. Deshalb bleibt der Artikel beim Nomen am meisten und längsten erhalten, wo dieses im Nominativ des grammatischen Subjektes steht; ebenso erhält sich der bantuische Artikel öfter in Adverbialsubstantiven. Aus demselben Grunde wird im Ondonga die artikelhafte Vokalanlautung gesetzt, wo das Personalpronomen (in seiner volleren Form) als grammatisches Subjekt zugleich die zugehörige Bedeutung des Hilfsverbs „sein“ ersetzen soll. Wenn es dagegen eine in den hier in Betracht kommenden Bantu-Dialekten konstante Erscheinung ist, daß der Vokativ ohne die artikelhafte Vokalanlautung gegeben wird, so ist das einmal darauf zurückzuführen, daß er ein abhängiger Kasus genannt werden muß; er ist vom Interesse des Rufenden bedingt, zu dem der vokativische Kasus denn auch wesentlich hinweist. Mehr zu beachten ist indes, daß der individuativische Charakter im Anrufe gar nicht mehr durch ein eigenes Element bezeichnet zu werden braucht; das (auch im Kongo, und zwar als *e*) bisweilen aufscheinende vokalische Vorlautungszeichen des Vokativs hat durchaus emphatischen Sinn.

Wenn wir nun aber berücksichtigen, daß die artikelhafte Vokalanlautung in einer früheren Periode der Bantu-Idiome, mehr noch als etwa in den ausgeprägtesten Artikelsprachen des indogermanischen Typus der entsprechende Artikel, nicht nur vor dem Substantivum, sondern auch vor anderen Redeteilen so ziemlich allgemein in Anwendung gekommen war, so mag die Vermutung wenigstens naheliegen, als habe der Artikel des Bantu lediglich aus Gründen der Euphonie und der Emphase gestanden. Zumal der Umstand, daß diese artikelhafte Vokalanlautung auch regelmäßig an die anderen enger mit dem Substantiv (Nomen) verbundenen Sprachteile gefügt wird, scheint jene Vermutung wahrscheinlich zu machen. Wir werden dieser Vermutung etwas zugeben können, ohne unsere Auffassung von dem individuativischen Charakter der Vokalanlautung aufgeben zu müssen bzw. zu dürfen.

Wir haben im Beginne der Abhandlung jene Ansicht erwähnt, derzufolge der Artikel des Bantu ein substantivbildendes Element gewesen sei. Hier können wir sagen, daß solche Substantivierungen tatsächlich sind; wir wissen z. B. von einer Substantivierung des Possessivpronomens durch die Vokalanlautung. Liegt nun aber in solchen Substantivierungen nicht auch ein Individualisierendes? Sei es ein Pronomen, sei es ein Adjektiv, sei es ein Verbum, die substantiviert werden, immer wird es sich in letzterer Linie auch um eine Individualisierung handeln. Mehr Beachtung verdient, daß das Artikelzeichen eigentlichst zum Substantivum gehört und insofern ursprünglich an andere Redeteile bloß in

Abhängigkeit von dominierenden Nomen gefügt worden sein mag. Es ist das leichterding daraus zu entnehmen, daß das Artikelzeichen ausschließlich solchen Formen präfigiert, die entweder substantivischen Charakter erhalten sollen oder aber sich logisch und formell an das Substantivum anlehnen. Wir wissen ja, daß die Pronominalstämme mit Hilfe der nominalen Präfixe gebildet worden sind und daß die Form der verbalen Präfixe entweder unmittelbar oder doch mittelbar auf die nominalen Präfixe zurückgeht. Alle adjektivischen Bildungen, also auch das Numerale sind grammatisch unmittelbar vom Nomen abhängig; soweit sie dies aber nicht sind — wie z. B. Adverbien —, so leiten sie ihren formellen Bestand doch von Redeteilen her, die mittelbar oder unmittelbar, sei es in der Bildung; sei es logisch-grammatisch, in Abhängigkeit von dem Nomen substantivum bestehen; Adverbialsubstantivierungen bestätigen, sofern sie mit dem Artikelzeichen gegeben werden, für sich die ursprüngliche substantivische Zugehörigkeit des anlautenden Artikelvokales.

Diese Überlegungen berechtigen, wie wir dafürhalten, hinreichend, daß man die bantuische Vokalanlautung mit dem Worte „Individuativ“ bezeichnet. Dabei wäre allerdings zu bemerken, daß man deswegen nicht weniger bei dem Ausdrucke „Artikel“ bleiben kann; denn grammatisch und logisch entspricht der bantuische Individuativ ungefähr denjenigen sprachlichen Erscheinungen, die man in anderen Idiomen und Sprachtypen sonst Artikel zu heißen sich angewöhnt hat.

An dieser Stelle müssen wir es durchaus zurückweisen, wenn man in der bantuischen Vokalanlautung schlechthin etwas von dem indogermanischen Artikel Verschiedenes erkennen will; etwa sagen, jene Vokalanlautung sei nicht gleichbedeutend mit dem griechischen oder germanischen oder französischen Artikel, weil der Gebrauch hier und dort sich nicht durchgehends decke, darf nicht vorbehaltlos gelten. Oder stimmen innerhalb des romanischen Sprachkreises die einzelnen Dialekte so ganz in der Verwendung des Artikels überein? Nichtsdestoweniger wird niemand daran zweifeln, daß der Artikel etwa des Italienischen und Französischen gleichbedeutend sei. Nun ist der Abstand zwischen dem Bantu und dem Indogermanischen, beispielsweise dem Französischen, nicht im Verhältnis zu dem Abstände zwischen den romanischen Dialekten, beispielsweise dem Italienischen und Französischen; allein dessen ungeachtet kann es sich in beiden Fällen bezüglich des Artikels um wesentlich dasselbe handeln. An Nebensächlichkeiten freilich wird der Unterschied möglich und wahrscheinlich bei Sprachen, die sich allgemein und im wesentlichen Ganzen fremder sind, auch hinsichtlich des Artikels ein größerer sein. Wir wissen namentlich wohl einzuberechnen, daß im Bantu mehr der primitive Sprachtypus vorliegt, während die Sprachen des Indogermanischen im ausgeprägten Sinne technisch genannt werden müssen. Schließlich sei noch daran erinnert, daß die formale Seite einer Spracherscheinung mit der logischen verwechseln einen folgenschweren Fehler abgeben kann. Von diesen Gesichtspunkten aus verzichten wir auf einen eingehenden Vergleich, wie er zwischen irgend einer indogermanischen Sprache und den Bantu-Idiomen — soweit diese den Artikel noch haben —, in unserem Gegenstand angestellt werden könnte. Wir dürfen uns dies um so mehr erlassen, als in der Anwendung des Artikels vielfache

Freiheit und Willkür herrscht; im Deutschen z. B. wären zahllose Fälle zu finden, in denen die Setzung bzw. die Nichtsetzung des Artikels indifferent scheint. In den artikelverwendenden Bantu-Dialekten läßt sich dieselbe Erscheinung feststellen. Und ist schließlich der mehrfache Schwund des Artikels im Bantu nicht einigermaßen Beweis dafür? Was in einigen Dialekten mit durchgängiger Verwendung des Artikels ausgedrückt wird, das gibt ein anderer Dialekt ohne jegliche Verwendung des Artikels wieder, während noch andere Dialekte einen gemäßigten Gebrauch des Artikels kennen; man hätte beiläufig bloß Suaheli, Kongo, Herero nebeneinander zu halten. Wenn z. B. gesagt wird, der Teilungsartikel finde sich im Bantu nicht, so wissen wir, daß dieselbe Art von Artikel auch im Deutschen unbekannt ist. Darüber wäre immerhin noch zu untersuchen, inwieweit in manchen Bantu-Dialekten in Fällen des (französischen) Teilungsartikels nicht doch der Artikel gesetzt werden kann; denn eigentlich betrifft die grammatische Konstruktion, die man als Teilungsartikel bezeichnet, nicht bloß den Artikel. Wir finden jedenfalls im Herero mehr vom Teilungsartikel als etwa im Griechischen oder im Englischen oder selbst im Rumänischen. Dies ist nur ein Beispiel aus den vielen möglichen Vergleichungsfällen. Wir meinen, daß es genügt, um unsere Behauptung zu rechtfertigen, es lasse sich aus Nebensächlichkeiten nicht wohl etwas gegen die wesentliche Gleichheit (Entsprechung) von indogermanischem und bantuischem Artikel beweisen.

Bisher haben wir bei der Vergleichung von indogermanischem und bantuischem Artikel vornehmlich die inhaltliche Seite berücksichtigt; noch haben wir über die formal-genetische Frage einige Bemerkungen zu machen.

Bereits oben wurde angedeutet, daß Momente der Euphonie und der Emphase den Artikel („Individuativ“) des Bantu mitbedingt haben. Wenn wir nun näherhin berücksichtigen, daß die nominalen Präfixe mehr weniger allgemein konsonantisch anheben, so wird die vokalische Vorsatzlautung vom Standpunkte der Euphonie sicherlich verständlich; daß der Artikel in der Form vokalischer Anlautung gesetzt worden ist, mag wohl mit der größten Wahrscheinlichkeit euphonisch erklärt werden. Daß überhaupt ein Artikel gesetzt worden ist, haben wir sprachpsychologisch und sprachphysiologisch gleichhin zu erklären. Sprachpsychologisch sind die Tendenzen der Verdeutlichung (Präzision), der Bekräftigung (Emphase); letztere Tendenz kann auch (ein Stück weit) sprachphysiologischer Natur sein; eine ganz und eigentlich sprachphysiologische Tendenz ist die nach der Volltönung (Intonation).

Das wichtigste in dieser Darlegung ist jedenfalls die zweifache Datierung des Artikels; die alleinige sprachpsychologische Quelle (Präzision) und die alleinige sprachphysiologische Quelle (Intonation) fließen zusammen und vereinigen sich zur Emphase durch Individuation. Zur Individuation nämlich gehören einerseits die logische Verdeutlichung und andererseits die formale Bekräftigung; Verdeutlichung kann bloß durch die Individuation, Emphase nur durch die Intonation erreicht werden; demnach gelangen wir zur mittleren Formel: „Individuation durch Emphase“ oder „Emphase durch Individuation“.

Was im einzelnen die Präzision betrifft, so kann dieselbe in doppeltem Sinne gefaßt werden; es kann nämlich eine mehr logische und wiederum eine

mehr grammatische Präzision statthaben. Die erstere vollzieht sich als begriffliche Sondierung innerhalb einer Art bzw. Gattung; die letztere dagegen ist grammatische Determinierung des Wortes für sich oder in der Rede. Immer findet sich indes zwischen beiden ein innerer Zusammenhang; daher ist es zu leiten, wenn sich das eine und das andere decken. Beispiele grammatischer Präzisierung (Individuation) sind die Substantivierung und allgemeiner jede Verselbständigung eines grammatischen Terminus. Beispiele logischer Präzision haben wir oben in diesem dritten Abschnitt und früher schon im ersten Abschnitt der Abhandlung besprochen oder wenigstens angeführt.

Bezüglich der Intonation bemerken wir vor allem, daß sie überall als bloße Vokallautung anzunehmen ist; notwendig wurde sie zuerst dort, wo Nasale + Labiale (oder wieder Nasale + Gutturale oder endlich Nasale + Dentale) im Anlaut zu sprechen war. Nimmt man dazu, daß auch noch vor anderen Lauten und Lautverbindungen eine vokalische Anlautung geradezu sich aufdrängt und daß insonderheit durch die Präfixe solcherlei Lautanfänge in größerer Menge geschaffen wurden, dann mag kaum mehr eine ganze Unklarheit über die lautliche (sprachphysiologische) Entstehung des bantuischen Artikelzeichens verbleiben. Soweit wir über die bantuischen Stammwörter Kenntnis besitzen, finden sich gerade im Bantu häufige und die mannigfachsten Nasalanlautungen. Wir werden darauf noch bei der Rücksichtnahme auf die (morphologisch und genetisch) verwandten afrikanischen Nachbarsprachen aufmerksam zu machen haben. Übrigens vermögen wir innerhalb des Bantu die nasalierende Tendenz selber festzustellen; beispielshalber nennen wir ein paar biblische Namen, wie sie im Kongo gegeben werden: *Ngalili* (Galiläa), *Ngabriele*, *Ngetsemani*. Nur nebenbei sei noch erwähnt, daß derartige Eigennamen nie mit dem Individuativ gegeben werden; die Individuation ist eben bereits in dem Eigennamen enthalten. Wenn oben gesagt worden ist, daß die bantuische Artikelanlautung namentlich bei gewissen nasalén Wortanfängen nahe lag, so sollte damit nichts anderes gemeint sein, als daß die Erscheinung sprachphysiologisch dort veranlaßt worden sein mag; darum braucht also nicht ein allmähliches Auftreten des Zeichens angenommen zu werden; wiewohl sich zwar eine solche Annahme diskutieren ließe, so scheint doch die sprachpsychologische Bedingnis des Individuativ eher dawider zu sprechen; wenigstens kann ein frühes und in ziemlicher Gleichzeitigkeit geschehenes Auftreten des Artikelvokals im Bantu als wahrscheinlich gelten. Dafür wird man insbesondere auch auf die Struktur des bantuischen Satzbaues hinweisen dürfen; in diesem nämlich ist das Nomen durchaus der zentrale und rektive Terminus; das Zusammenhängen mit und die Abhängigkeit von dem Nomen substantivum wird zunächst durch das Präfix, das so oder so auch den anderen Redeteilen vorgesetzt wird, zum Ausdrucke gebracht; alsdann wird aber nicht weniger das Artikelzeichen vor den ihrem Nomen folgenden bzw. von diesem abhängigen Redeteilen wiederholt; und diese Wiederholung des Artikelzeichens wird ursprünglich bereits eine allgemeine sowohl bezüglich der Satzteile als auch bezüglich der Sätze gewesen sein. Denn daß der Bantu-Mensch Sätze von ganz verschiedenem Gesichte nebeneinander und untereinander verwendet hätte, läßt sich schlechterdings nicht annehmen. Daß sich die Wiederholung des Artikels auch vor den

logisch und (durch das Präfix) formell auf das Satznomen beziehungshaften anderen Redeteilen erst eingestellt habe, nachdem schon lange vorher jenes Artikelzeichen vor dem Nomen selber gestanden hatte, erscheint uns bei der nach einer Assimilierung der einzelnen Glieder gerichteten Satzkonstruktion des Bantu minder wahrscheinlich als das Gegenteil. Indessen läßt sich die Frage, ob die artikelhafte Vokalanlautung beim Nomen von Anfang an allgemein und zugleich aufgetreten sei, noch nicht mit voller Sicherheit nach der von uns angedeuteten Lösung hin vertreten.

Eine Frage muß noch unser besonderes Interesse beanspruchen: Welche Rückschlüsse gestattet und verlangt der Schwund des bantuischen Individuativzeichens? Hier versuchen wir bloß den Rückschluß auf die Entstehung des Individuativzeichens zu machen. Man könnte nämlich geneigt werden, in der bantuischen Vokalanlautung ein vages sprachliches Element von keiner besonderen Bedeutung zu sehen, das also sehr leicht wegfallen oder wiederum sehr leicht sich im Gebrauche verallgemeinern konnte; daher komme es — so könnte man weiter argumentieren —, daß in manchen Bantu-Dialekten keine Spur mehr von diesem Vokalzeichen übriggeblieben sei, während in anderen Dialekten geradezu eine unbegrenzte Anwendungsmöglichkeit zu bestehen scheine: im Suaheli finden wir völligen Schwund der Vokalanlautung, im Herero dagegen allgemeine Anwendung, die sich nicht nur auf das Nomen, sondern auch auf die anderen Redeteile erstreckt. Demgemäß wäre dieses Zeichen jedenfalls nicht aus logisch-grammatischen Rücksichten entstanden zu denken.

So wahr nun aber eine derartige Auslegung bzw. Rückschließung sein könnte, so unwahr ist es, daß die interpellierten Erscheinungstatsachen nicht anders ausgelegt werden könnten. Wir haben hinlänglich darauf hingewiesen, daß in dem bantuischen Individuativzeichen nicht irgendwelche sprachliche Notwendigkeit zu erkennen ist. Und könnte schließlich nicht auch ein Element in der Sprache verschwinden, das einmal notwendig gewesen war? Doch davon abzusehen: widerspricht es, daß ein im letzten Sinne unnötiges sprachliches Zeichen einen logischen Sinn hat und eine grammatische Funktion erfüllt? Diese Funktion und jenen Sinn glauben wir nachgewiesen zu haben; Erwägungen sprachpsychologischer und sprachphysiologischer Art veranlassen uns, die bantuische Vokalanlautung schon sehr frühe anzusetzen. Die allgemeine Anwendung derselben Vokalanlautung mag eher eine allgemeine, ebenfalls sehr frühe Spracheigentümlichkeit des Bantu gewesen sein. Der leichte Schwund ist ein glattes Beispiel der Veränderung, Entwicklung, Vereinfachung (Verschleifung) in allen Sprachen. Daß allerdings innerhalb des Bantu-Typus eine solche Verschiedenheit in der Beibehaltung des individuativischen Vokalanlautes besteht, ist bemerkenswert, kann aber am Ende nur ein Beweis für die Verschiedenheit jener Veränderung, Entwicklung, die in irgendwelcher Beziehung und Form sonst Vereinfachung zu sein pflegt, abgeben. Daß in manchen Dialekten der Individuativ-Vokal ziemlich erhalten geblieben ist, darf kaum befremden, weil bei ihnen jedesmal besondere Gründe und Umstände wirksam sein konnten; es wird gerade dies beim bantuischen Vokallaut um so weniger auffallend sein, als sich derselbe gut und ganz an das Wort anfügt und namentlich bei dem

Substantiv nach und nach sehr wohl als zugehörig und mit dem Worte einheitlich empfunden werden konnte.

Demnach erscheint durch die angezogenen Erscheinungen die logische und grammatische Geltung der bantuischen Vokalanlautung keineswegs in Frage gestellt. Dagegen läßt sich sogar aus der Art, in welcher sich der Schwund des Zeichens vollzieht, jene logische bzw. grammatische Geltung, wie wir sie mit dem Worte „Individuativ“ bezeichneten, geradezu noch erhärten. Denn wir wissen, daß sich der Schwund nur allmählich vollzieht und daß, wie die bezüglichen Dialekte und Sprachstadien dartun, der Individuativlaut sich dort am längsten hält, wo er am ausgeprägtesten fungiert. Es wurde dies ja oben durch einige Beispiele aus dem Kongo erläutert.

Abschließend können wir noch einen Blick auf die dem Bantu verwandten oder wenigstens benachbarten Sprachen und Sprachfamilien werfen; vielleicht läßt sich in ihnen das eine oder andere Moment finden, das einiges Licht auch über das Verhältnis des Bantu-Artikels verbreiten könnte. Wir werden uns an dieser Stelle um so kürzer fassen, als über den Zusammenhang der Sudan-Sprachen noch große Ungeklärtheiten herrschen, während doch gerade diese Sprachen hier vor allem in Betracht kommen müssen. Denn von den südlich des Bantu gelegenen Sprachgebieten ist nur wenig zu sagen; einmal ist dieses Gebiet beschränkt, zumal europäische Verkehrssprachen (Englisch, Kapholländisch) die Eingebornen-Idiome immer mehr zurückgedrängt haben; dann verraten sich diese Eingebornen-Idiome, soweit noch solche vorhanden sind oder soweit sie sich noch in abgeengten Gebieten (z. B. Bergdamara) als Reste erhalten konnten, zunächst jedenfalls keine wesentliche Verwandtschaft. Indem wir nun vorerst bemerkenswerte Erscheinungen aus den nördlich des Bantu-Gebietes herrschenden Idiomen hervorheben, werden wir unten noch einmal auf das südafrikanische Nama zurückkommen.

Man spricht von einem nigerischen, von einem sudanischen, von einem hamitischen Sprachast; doch sind sowohl die Bezeichnungen sehr vage als auch das Verhältnis und die örtliche Verteilung jener Familien untereinander schwierig und dunkel. Immerhin wird man soviel mit Gewißheit sagen können, daß viele Sudan-Dialekte — wir fassen Sudan im weiteren geographischen Sinne — zusammen mit dem Bantu auf eine afrikanische Ursprache zurückweisen, von welcher der Bantu-Typus möglich am meisten und die bedeutungsamsten Überreste besitzt.

Diese Verwandtschaft rechtfertigt doppelt die vergleichungsweise Heranziehung einiger Dialekte. An solchen Dialekten sollen nacheinander Igbo, Gengbe, Ehwe (nigerisch), die Ful-Sprache (sudanisch) und Haussa (hamitisch) Berücksichtigung finden.

Am fruchtbarsten für die Aufhellung der bantuischen Artikelfrage halten wir das Igbo. In dieser (übrigens auch örtlich dem Bantu-Gebiet am nächsten liegenden) Sprache merken wir vornehmlich ein Dreifaches an: es gibt eine Vokalanlautung von unverkennbar individualisierender Kraft (*a*); es gibt eine Nasalanlautung, die gemeiniglich die nämliche Geltung zu haben scheint (*b*); die Vokalanlautung kann in den fünf im Bantu festgestellten Grundfärbungen auftreten, wenn sie auch in unverhältnismäßigem Umfange als *o*-Lautung erscheint (*c*).

Beispiele ad a):

<i>ma</i> springen	<i>o-mama</i> (der) Sprung
<i>ko</i> erzählen	<i>a-koko</i> (die) Erzählung
<i>gbako</i> rechnen	<i>i-gbako</i> (die) Rechnung.

Beispiele ad b):

<i>sogbu</i> anheften	<i>n-sogbu</i> (die) Anheftung
<i>nukpo</i> beschleunigen	<i>n-nukpo</i> (die) Beschleunigung
<i>kili</i> bewundern	<i>di n-kili</i> bewundernswert.

Beispiele ad c):

<i>medjo</i> sich schlecht aufführen	<i>a-medjo</i> schlechtes Betragen
<i>bo</i> anschuldigen	<i>e-bo</i> (die) Anschuldigung
<i>be</i> abschneiden	<i>i-be</i> (der) Abschnitt
<i>gu</i> lesen	<i>o-gugu</i> (die) Lesung
<i>kwa</i> husten	<i>u-kwala</i> (der) Husten.

Vermischte Beispiele:

<i>muta</i> lernen	<i>mutalu amuta</i> weise, <i>nmuta</i> (das) Wissen
<i>to</i> langlebig (ewig) sein	<i>atoto</i> = <i>ntoto</i> (die) Langlebigkeit
<i>to-utoto</i> = <i>to</i> (<i>sala</i>)	<i>asala</i> = <i>nsala</i> (die) Höflichkeit
<i>bo</i> anschuldigen	<i>ogwe</i> = <i>ugwu</i> (das) Scheit
<i>kpole ghali</i> sich um etwas drehen	<i>ebo</i> = <i>ebobo</i> (die) Anschuldigung
<i>du-odu</i> benachrichtigen	<i>nkpoleghali</i> (das) Sich-um-etwas-drehen
<i>sekpulu</i> anbeten	<i>ndumodu</i> (die) Benachrichtigung, (die) Nachricht
<i>ta</i> beißen, <i>alu</i> Biß	<i>nsekpulu</i> (die) Anbetung, <i>di-nsekpulu</i> =
<i>ta</i> = <i>tauta</i> tadeln	<i>tolu-nsekpulu</i> anbetungswürdig
<i>pu-obi</i> auswandern	<i>ota-alu</i> (der) Beißende, Beißer
<i>ofu</i> = <i>ofuafu</i> selbst, <i>le</i> même.	<i>uta</i> = <i>itauta</i> (der) Tadel
	<i>apumobi</i> = <i>ipu-obi</i> (die) Auswanderung

Daneben ist noch anzumerken, daß nur eine teilweise Vokalassimilation statthat, wie sie ja auch im Bantu oft genug eine lückenhafte ist. Formen wie *opipi* (von *pi*), *opupu* (von *pu*), *ogwo*: *ogwu*, *olili*: *olala* können Zeugnis dafür sein; noch mehr entfernt von einer Vokalassimilation sind Formen wie *uno*: *ani* (bürgerlich). Wenn wir nun alle diese Beispiele überschauen, so erscheint die Vokalanlautung bzw. die Nasalanlautung in der Mehrzahl der Fälle zunächst substantivbildend. Indes entspricht dies sehr wohl dem Individuativzeichen, was wir bereits in der genaueren Besprechung der bantuischen Vokalanlautung betont haben. Oder liegt in dem Übergange von „lernen“ zu „Weisheit“ (das Wissen) nicht eine eigentliche Individualisierung? Noch deutlicher muß dieser individualisierende Einfluß bei „beißen“: „der Beißende“ wahrgenommen werden. Daß ein Nasallaut mit unzweifelhaft derselben Bedeutung, die der Vokalanlautung zukommt, auftritt, ist für uns sehr wichtig und mag jene Hypothese in einer Hinsicht stützen, derzufolge im Bantu dem Worte

ein präzisierender Nasallaut bisweilen vorangegangen sein soll. Allerdings gibt sich die artikelhafte Nasale des Igbo schlechterdings individualisierend (mit Ausschluß jeden präzisierenden Charakters). Auch mag es immerhin angezweifelt werden, daß die Nasalanlautung dem Bantu in demselben Umfange angehört hat, in welchem sie in dem Igboischen aufscheint. Der ganze Organismus des Bantu-Typus und namentlich die Präfixe lassen es zudem als unwahrscheinlich erkennen, daß die Nasalverwendung immer der igboischen Nasalanlautung entspräche; wir wissen z. B., daß im Kongo eine rein phonetische (euphonische) Nasalanlautung bei manchen Eigennamen besteht. Immerhin wird es sich vielleicht durch eine weitere Erforschung des Bantu und seiner genetischen Zusammenhänge bestätigen, daß Nasallautungen in der logischen und formalen Gestaltung des Bantu sehr bedeutsam gewesen sind, auch im Sinne der eben erörterten igboischen Anlautung. Manche pronominale Erscheinungen (Demonstrative, Determinative) innerhalb des Bantu-Gebietes scheinen durch ihren stark nasalen Charakter ziemlich darauf hinzudeuten.

An zweiter Stelle kommen das Gengbe und Ehwe in Betracht; über die mehrfachen und wesentlichen Verwandtheiten der beiden Sprachen haben wir hier nicht zu untersuchen; lediglich die Artikellautung *a* bzw. *la* muß uns interessieren. Indem wir uns mehr auf das Ehwe beziehen, stellen wir ein Dreifaches fest: es gibt einen Artikel, der die Form *a* hat und individuativisch ist (*a*); dieser Artikel wird dem Worte (Nomen) angehängt und ist häufig durch *la* (bzw. in dem formklaren Anlo-Dialekt *le*) vertreten (*b*); es findet sich auch eine *a*-Anlautung, zu deren Entstehung jedenfalls auch phonetische bzw. euphonische Momente beigetragen haben (*c*).

Was zunächst die *a*-Anlautung betrifft, so ist sie jedenfalls als Formfüllung in vielen Fällen zu fassen; daneben scheint diesem Vorsatzvokal auch die Funktion eines Wörtbildungselementes in dem Sinne zuzukommen, daß logisch durchaus neue Bedeutungen mit seiner Hilfe in der Form gebildet werden. Wenigstens mögen durch diesen Vorlautungsvokal gleiche Formen von mehr weniger ungleicher Bedeutung unterschieden worden sein. Immerhin lassen sich indes auch Fälle anführen, die das anlautende *a* in einer logisch-grammatischen, und zwar näher in der individuativischen Geltung zeigen. Dazu seien ein paar Beispiele angeführt:

kla wohl beleibt, genährt, fett sein

a-kla Leber; auch in der Bedeutung: der rundliche Kuchen (aus Bohnenmehl und Palmöl oder aus Pisang).

kpa abschneiden, beschnitzen

a-kpa Abteilung, Abschnitt, Teil.

koto gebogen, gekrümmt

a-koto längliches und am Ende spitz zulaufendes Schneckengehäuse.

Im Gengbe können wir dasselbe verzeichnen. Überdies kann auffallen, daß sich besonders auch im Gengbe Reduplikativbildungen von derselben Art finden, wie wir sie beim Igbo so oft antreffen; während sie aber hier durchschnittlich von dem artikelhaften Vokallaute präsigniert werden, fehlt ein solcher

Vokallaut im Gengbe dort regelmäßig, wo er nicht sonst zum Stamme gehört oder in anderer Eigenschaft bedingt ist. Daß jedoch auch im Gengbe eine solche Vokalanlautung in einer früheren Periode bestanden hat, halten wir schon darum für wahrscheinlich, weil sich Überreste davon noch vorfinden; so hat z. B. das Wort „Tabak“ im Gengbe *ataba*. Vielleicht noch größere Beachtung verdienen folgende Beispiele:

<i>du</i> beißen	<i>a-du</i> (der) Zahn
<i>gban</i> von Früchten einsammeln (zusammentragen)	<i>a-gban</i> Bürde, Bündel
<i>hen</i> tragen	<i>a-hen</i> Botschaft
<i>kpe</i> erfreuen, helfen	<i>a-kpe</i> (der) Dank
<i>sala</i> Lager	<i>a-sala</i> Feldlager.

Die letzten beiden Wörter (*sala*, *a-sala*) werden auch in derselben Bedeutung gebraucht und gibt sich insofern die zweite Form jedenfalls als eine Erweiterung der ersteren.

In betreff der Ehwe'schen Artikelauslautung ist besonders noch zu erwähnen, daß sie auch als *o* in allerdings selteneren Fällen erscheint und daß der sprachlich sehr ausgebildete und formdeutliche Anlo-Dialekt statt der Artikelverstärkung *la* die Form *le* gebraucht. Überhaupt findet sich gerade in diesem Dialekte die Artikellautung in häufiger Anwendung. Die Form *la* bzw. *le* ist als eine kopulative Verstärkung des auslautenden Artikelvokales zu fassen (*le* = [da] sein); wenigstens erscheint uns diese Erklärung nach dem Stande der bezüglichen Sprachkenntnis wahrscheinlicher als jede andere mögliche. Die artikelhafte Vokalauslautung des Ehwe hat einen ausgesprochen determinativischen Sinn, der zuletzt als Individuation zu begreifen ist; es wird dieser Artikel namentlich in Erzählungen, wie wir es ganz ähnlich im Kongo getroffen haben, als Hinweis auf Bekanntes und also als dessen individuativische Wiederaufnahme angebracht.

Kürzer als die eben zum Vergleiche herangezogenen Sprachen lassen sich die Ful-Sprache und das Hausa abtun, welche beide und mehr noch die letztere dem hamitischen Typus näherkommen. Aus der Ful-Sprache führen wir als von einiger Wichtigkeit die Artikelsuffixe von individuativischem Charakter an. Solche sind einmal *re*, *ri*, *ro*; sie könnten etwa mit dem deutschen unbestimmten Artikel verglichen werden. Nicht mehr so genau lassen sich die Nominalsuffixe *nde*, *ndi*, *ndo*, *ndu* (*du*) in ihrer logisch-grammatischen Geltung dartun; doch scheint uns ihr artikelhafter Charakter oder wenigstens ihre Verflüchtigung zu diesem kaum zweifelhaft zu sein; vielleicht darf das determinativische *n* als ein Anzeichen davon gelten. Bei beiden Suffixreihen muß uns der Vokalwechsel auffallen; er entsteht nachweisbar nach dem Gesetze der Vokalharmonie bzw. der Vokalassimilation. Andere Suffixe von unzweideutig individualisierender Kraft sind: *dom*, *djom*; *ngol*, *ol*. Diese Suffixe finden wir in der reinen Funktion einer Substantivierung und weil sie Demonstrativpartikeln sind, die hier ihre pronominale Kraft wesentlich nicht mehr besitzen können, müssen sie wohl als Artikel verstanden werden; ihr Sinn ist schließlich individuativisch. Bemerkenswert ist im besonderen noch, daß diese Artikelsuffixe auch dort gesetzt werden, wo das vollwertige unverbundene Demonstrativpronomen — es kann auch ein anderes Pronomen sein — zum Nomen tritt.

Noch erwähnt werden kann das Nominalsuffix *o*, wie es der Personenklasse allein angehört. Über seinen ursprünglichen grammatischen Bestand und Gehalt läßt sich vorläufig lediglich vermuten. Doch ist es durchaus angängig, jene personifikative Endung schon ursprünglich eine bloße Individuationspartikel im engeren und eigentlichen Sinne sein zu lassen. Jedenfalls halten wir es für unwahrscheinlich, daß in dem suffikalen *o* ein ursprüngliches Nomen liegt, wie es analog von bantuischen Nominalpräfixen angenommen zu werden pflegt. Vorderhand mag es wohl die am meisten verständliche Ansicht sein, in dem suffikalen *o* der Personenklasse sei das Personalpronomen der (männlichen und weiblichen) dritten Person zu erkennen; das sächliche Pronomen der dritten Person lautet auf *i*. Wir erinnern uns hier an den pronominalen Artikel im Bantu, wie er durch Vorsetzung des Pronominalstammes gebildet wird. Ebenso könnte man den demonstrativischen Artikel im Bantu, wie wir ihn etwa im Kinyamvesi beobachteten, mit den demonstrativischen Nominalsuffixen des Ful in Vergleichung bringen. Man wird an bantuischen Substantivbildungen wie etwa Duala *e-nyon* (von *nyo* „trinken“) „Getränk“ abnehmen können, wie vielverschlungen die Zusammenhänge zwischen den afrikanischen Idiomen sein mögen; das suffikale *n* (*-on?*) des Duala weist wohl einigermaßen auf demonstrativische bzw. individuativische Suffixformen des Ful, während man bezüglich des präfikalen *e* zweifeln kann, ob es wesentlich anders als etwa die vokalische *e*-Anlautung des Igbo oder näher noch des Kongo zu werten sei. Man könnte z. B. auch Ful *esi* (Schwiegervater) und Kongo *ese* oder *eese* (Vater) nützlich zusammenhalten. Wenigstens glauben wir dem Ful entnehmen zu können, daß sich innerhalb desselben Idioms bisweilen mehrfache Artikelbildungen finden; wenn wir daher im Bantu nicht alle artikelartigen Bildungen als dasselbe klassifizieren mochten, so braucht dies nicht zu befremden. Nach all diesen Vergleichungen erweist sich aber immer wieder die vokalische Anlautung als reiner und unmittelbarer Artikel bzw. Individuativ.

Keinerlei sichere Anzeichen von einem Artikel (Individuativ) finden wir im Haussa; die arabischen Bildungen kommen als dem Haussa eigentlich fremdes Sprachgut nicht in Betracht. Doch scheinen uns die Vokaldehnungen — am häufigsten kommen sie bei *a* und *o* vor — eine Art Artikel anzudeuten. Wir führen bloß drei Beispiele an:

gaži ermatten (unter einer Anstrengung)

gaži-a (die) Ermüdung.

maikarīfe kräftig, mächtig

karīfē (die) Macht, Stärke, Kraft.

tafi reisen

tafi-a (die) Reise

mai-tafia (der) Reisende.

Von einem Vorsatzvokale treffen wir im Haussa nur sehr spärliche Reste; man könnte indes z. B. hinweisen auf Wortvergleichen wie:

Haussa: *a-ngulu*

„ *a-nfani* (der) Nutzen

Ful: *ngodarje* (der) Geier

„ *hana* nützlich sein.

Bemerkenswert ist endlich im Haussa die verdeutlichende, individualisierende Setzung des verbundenen Personalpronomens der dritten Person:

safia ja ji = Morgen er wird (macht):
(Es) wird der Morgen.

Von den südlich des Bantu-Gebietes liegenden Idiomen beziehen wir uns noch auf das Nama; wie das Lautwesen so ist auch der Bau dieser Sprache zunächst wesentlich verschieden von dem Bau und dem Lautbestand des Bantu. Immerhin finden sich Zusammenhänge zwischen beiden. Hier kommt für uns eine artikelhafte Erscheinung des Nama in Betracht. Wir meinen nicht etwa die suffikale Geschlechtspartikel (*-b*, *-s*, *-i*), sondern eine besonders beim Pronomen aufscheinende und in emphatischer Rede (früher noch mehr als heute) angewendete ebenfalls suffikale Vokallautung, welche beim Nomen an den Geschlechtsartikel angefügt wird. Der Kürze halber führen wir bloß ein paar Formen an:

<i>eib-a</i> er	<i>eis-a</i> sie	<i>ej-i-e</i> es
<i>b-a</i> er	<i>s-a</i> sie	<i>i-e</i> es
<i>ab-a</i> sein	<i>as-a</i> ihr	<i>ai-e</i> = <i>ae</i> sein (neutr. comm.).

Verbindungen mit *khoi* (Mensch):

khoiba = *khoi-b-a* der Mann
khoisa = *khoi-s-a* die Frau
khoiie = *khoi-i-e* der Mensch.

Im Dual: *khoi-khum-a* wir beiden Männer; wir die beiden Männer
khoi-m-a wir beiden Frauen; wir die beiden Frauen
khoi-um-a wir beiden Menschen; wir die beiden Menschen.

Der Charakter dieser erweiternden Vokalsuffixe ist genau als formale und logische Emphase, also als Euphonie und Individuation zu bezeichnen. Wir bemerken auch eine gewisse Vokalharmonie, indem der *i*-Laut das *a* auf ein *e* zu verringern pflegt. Wenn wir die verstärkten Formen namentlich auch in appositioneller Stellung mitunter treffen, so ist das ebenfalls beweisend für die vorige Charakterisierung und es besteht gerade hierin eine bezeichnende Analogie zwischen dem Nama einerseits und dem Bantu oder wieder dem nigerischen Ehw'e anderseits.

* * *

Nach drei Richtungen haben wir nunmehr die bantuische Artikelfrage aufzuklären und zu lösen versucht: aus dem bantuischen Sprachmaterial selber; aus allgemeineren sprachphilosophischen Erwägungen; endlich aus der vergleichenden Heranziehung verwandter oder benachbarter Idiome. Nur in dieser dreifachen Hinsicht läßt sich jene Frage noch mehr aufhellen und zu einer endgültigen Lösung bringen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß einmal eine andere Hypothese als die von uns vertretene mehr bewiesen wird; wir sagen das nicht deswegen, weil wir unser Beweismaterial und unsere Beweisführung schwach empfänden, sondern weil wir uns der Wissensgrenzen bewußt sind;

denn noch sind die Forschungen über den Bantu-Typus und dessen Dialekte zu wenig umfangreich und entwickelt, als daß sich davon über die behandelte Frage ein abschließendes und ganzes Urteil abgeben ließe. Und sollte nun später eine andere Lösung vorgetragen und als wahr angesehen werden, so wird dies erst nach einer befriedigenden Erledigung der von uns angeführten Beweismomente geschehen können; dann würde uns genügen, Gedanken aufgeworfen zu haben, welche geeignet sind, den Weg zu der richtigen Lösung entweder zu weisen oder doch zu klären.

Wie wir uns im Thema zumeist an dem bantuischen Sprachmaterial selbst orientiert haben, so wird gerade aus dieser Quelle eine weitere Verständigung gesucht werden müssen. Namentlich sind es drei Punkte, deren Erörterung auch für die Artikelfrage ersprießlich zu sein verheißt: die nominalen Präfixe, die pronominalen Formen und beider Zusammenhang. Anderseits ist aus einer allseitigen und genauen Lösung der Artikelfrage wiederum manche Aufklärung jener drei Punkte zu erwarten. Schon diese Zusammenhänge lassen die Wichtigkeit der Artikelfrage erkennen; und diese erhöht sich noch, wenn man in Anschlag bringen will, welche Bedeutung dem Bantu-Typus im Rahmen zunächst der afrikanischen Sprachforschung zukommt. Denn unseres Erachtens liegen im Bantu wesentliche Reste eines afrikanischen primitiven Uridioms vor, so zwar, daß eben das Bantu als der vollwertigste Erbe dieser alten Muttersprache möglich zu gelten hat. Auch darüber wird letzten Endes die Erforschung der einzelnen afrikanischen Sprachen und Sprachgruppen, also mit die Erforschung des Bantu, immer deutlicheren Aufschluß bringen können. Wir haben im Bantu sowie in den anderen vergleichungshalber beigezogenen Idiomen artikelhafte Erscheinungen als Individuative feststellen können; die lautliche Natur dieser Partikel gibt sich im allgemeinen vokalisches, wenn auch andere Bildungen, die jetzt ungefähr dem rein vokalischen Artikel in der Bedeutung entsprechen, nicht ganz fehlen. Damit haben wir auch die zwei Momente angedeutet, um deren Nachweis uns eigentlich zu tun war: die vokalische Lautung als das formale und die individuativische Geltung (Entstehung, Urbedeutung) als das logische Moment.

(Fortsetzung folgt.)



Mariage au Nord du Liban.

Par l'abbé M. SAFI, professeur au collège de Bicherri, Liban.

C'est un grand souci que d'avoir beaucoup de filles, aussï a-t-on hâte de les marier sitôt qu'un prétendant se présente; quelque fois à l'âge de 14 à 15 ans, de fois moins et selon la bonne fortune, car il importe de profiter des occasions et de ne jamais compromettre l'avenir de la fille en la faisant trop attendre. Si jamais une jeune fille a le malheur de dépasser la vingtaine sans avoir lié sa destinée à aucune personne, alors le proverbe arabe dit: Mettez votre fille sous le vinaigre, *Dah bintak taht el-kal*; c'est à dire qu'il faut la mettre au rebut comme une antiquité sans valeur, et tout espoir d'union pour elle sera désormais perdu.

Malheureusement de nos jours, les expatriations en Amérique ne justifient que trop les funestes vérités de ce proverbe. A part l'énorme somme que les parents doivent, au prix de mille sacrifices, offrir au fiancé de leur fille, celle-ci se voit, le plus souvent, contrainte à renoncer à son rang et à ses titres pour accorder sa main à un époux obscur et sans fortune, heureuse encore si sa mauvaise destinée ne la persécute jusqu'à accepter pour époux un octogénaire, cas très commun ici.

Il n'en était pas ainsi, il y a une trentaine d'années; les rangs avaient leur distinction, les filles leur valeur, et les jeunes gens, après s'être vainement épuisés à contenter la cupidité de leurs beaux-pères, ne conquéraient, le plus souvent, leurs futures maîtresses qu'à la pointe de l'épée, ou par des ruses qu'ils employaient pour tromper la vigilance paternelle et les enlever de nuit. Leur sort était alors à envier et elles se pouvaient dire maîtresses dans toute l'acception du mot. Elles se dédommagent maintenant de leur grandeur déchue en devenant plus libres qu'autrefois, et en se mettant au niveau de l'homme par la voie de l'instruction.

Costume.

Avant de passer aux cérémonies de mariage, il me semble nécessaire d'ouvrir ici une parenthèse pour décrire le costume indigène, celui d'autrefois sans doute, démodé aujourd'hui surtout chez les riches et les habitants des villes, mais que les paysans ne cessent de porter.

Un *chervval* (large pantalon), un gilet et un *abayat* (pardessus, confection grossière du pays) mêlé souvent de fils d'or ou d'argent, font tout l'acoutrement de l'homme. Ajoutez à ceci quelques armes. La différence des classes, surtout des religions ne permettait pas autrefois plus de luxe; ainsi un paysan ne pouvait s'habiller comme un cheik, ni un chrétien comme un musulman. Le drap surtout était sévèrement défendu à celui-là, et la moindre infraction de ce genre pouvait amener de grands malheurs. Des pièces officielles qu'on trouve encore soigneusement conservées chez des chrétiens comme de rares antiquités témoignent du despotisme de l'ancien temps. Ces pièces, conférant à quelques chrétiens — pour un service rendu sans doute — le droit de revêtir le drap, sont rédigées d'une manière trop originale pour ne pas mériter une place dans l'Anthropos. En voici un petit échantillon.

IBRAHIM PACHA, voulant accorder à un cheik chrétien la permission de revêtir le drap, lui envoya un firman ainsi conçu :

« Nous IBRAHIM PACHA, par la grâce de Dieu et de son Prophète gouverneur général de Syrie, daignons accorder à l'infâme et impie chrétien (ici son nom) dont la race soit à jamais confondue, la permission de porter le drap. Lui seul pourra user des faveurs de notre haute Altesse, car si dans sa famille ou ailleurs quelqu'un ose l'imiter, il attirera sur lui et sur sa race maudite notre juste et terrible courroux. »

Des actes de vente faits par des musulmans à des chrétiens n'en contiennent pas, à l'adresse de ceux-ci, moins de blasphèmes et d'épithètes injurieuses.

Pour la coiffure, il est difficile d'en déterminer l'espèce; elle varie selon la localité et le goût de chacun. C'est tantôt le *tarbouch azizi*, bonnet turc qu'on porte sur la tête, tantôt le *agaal* (espèce de grosse corde en laine qui fait deux fois le tour de la tête comme une couronne); ici une toque appelée *louppadé* d'une forme pyramidale, là, spécialement dans les villes, des chapeaux et des casques.

Mais le bonnet de prédilection, le bonnet dont on faisait usage autrefois et qui n'a pas complètement disparu de nos jours, c'est le bonnet marocain ou *tarbouch mograbi* (forme hémisphérique) pourvu d'une grosse houppe mobile ou fixée derrière la tête par un riche et petit turban appelé *kaffié*.

Le tatouage qui était en grand honneur, il y a une trentaine d'années tend à disparaître et c'est à peine si l'on rencontre quelques Maronites portant sur le revers de la main ou sur la jambe une figure de lion armé ou quelque autre gravure symbole du courage et de la force.

Le costume de la femme, moins simple ça va sans dire, est aussi sans recherche.

La femme d'autrefois (comme aujourd'hui la paysane) mettait toute sa vanité dans ses parures; elle en portait au cou, aux oreilles, aux bras, sur la poitrine et quelque fois aux pieds, de toutes les qualités, en verre, en ambre et en argent ou en or selon ses moyens et son rang. Une habitude encore très répandue dans le district d'Akaar, c'est que les femmes ont des boucles d'oreilles si lourds, si pesants que, pour en supporter le poids, elles les retiennent par une chaîne en or ou en argent qui, après avoir fait le tour du visage, vient s'attacher par ses deux extrémités aux deux boucles dont elle supporte la pesanteur et préserve ainsi les oreilles de se déchirer. Pour la 1^{ère} fois que j'ai aperçu ces femmes, je n'ai pu retenir une exclamation, tant était grand mon étonnement, surtout de la chaîne qui encadrait le visage et dont je ne pouvais comprendre la fonction.

La femme a la chevelure tressée en longues nattes descendant jusqu'à ses pieds et aux extrémités desquelles pendent des torsades d'or ou d'argent qui flottent autour de sa taille et résonnent au moindre mouvement qu'elle fait. Sa tête est couverte d'un bonnet hémisphérique pourvu d'une houppe comme celle de l'homme, mais plus longue et beaucoup plus large, partagée en trois partis dont deux retombent des deux côtés sur la poitrine, l'autre, imitant les cheveux, flotte sur le dos. Un *moukaddar* (espèce de ruban semé

de paillettes d'or et de perles), s'adaptant au bonnet, va se renouer derrière la tête et retomber ensuite sur la poitrine par ses deux extrémités pourvues chacune d'un gland tissu d'or et de soie. Au-dessous de ce *moukaddar*, émergent des séquins d'or courant sur le front, d'une tempe à l'autre, et produisant ainsi l'effet d'un ruban brillant.

On rencontre, dans quelques régions, spécialement à Bicherri, des vieilles femmes portant au sommet de la tête une calotte d'argent, ayant la forme d'une coupe renversée. A tout cela, il faut ajouter un scapulaire, tissu d'or et de soie qui pend visiblement au cou de la femme.

Maintenant que nous avons donné ces détails, entrons dans le mariage.

Négociation.

Aussitôt que le choix d'un jeune homme tombe sur une fille, il en fait part à ses parents, qui, avant de donner leur assentiment convoquent leurs proches et les principaux de la famille pour délibérer ensemble. Si, après toute délibération, on juge que c'est un bon parti, les négociations commencent. On recourt, pour cet effet, à une personne de la famille ou du dehors connue par sa sagacité et son savoir faire. Mais toujours voudra-t-on ne pas s'en charger, et cherche-t-on à ne pas se mêler d'une question qui, le plus souvent, tournera à son malheur et le rendra l'objet de haine et de malédiction des deux époux. Le proverbe arabe dit: *iss'a biginâsi vva la tiss'a bigeâsi*, chargez-vous plutôt des funérailles d'un homme que de son mariage.

L'expérience fait que ce proverbe se trouve rarement démenti, car, au bout des deux ou trois mois de leur union, il arrive que les deux époux se brouillent ensemble, ils s'invectivent, vocifèrent des injures et des blasphèmes l'un contre l'autre et finissent par se quereller ou que le mari bat la femme. Celle-ci se lamente, accuse le sort d'injustice envers elle, maudit l'heure qui lui avait fait connaître un époux brutal et charge d'anathème et de malédiction l'homme qui lui avait persuadé de lui accorder sa main. Et le mari de lui répondre sur le même ton en vomissant un torrent d'injures contre celui qui l'avait trompé en lui insinuant que c'était une bonne et vertueuse fille.

S'ils vivent dans une inaltérable amitié, l'intermédiaire, au contraire, n'en bénéficiera pas; on attribue leur mutuel accord à leur bonne étoile ou à la vertu de leurs pères et mères.

Les négociations se font en secret et avec les plus grandes réserves pour que, dans le cas qu'elles échouent, le parti refusant n'ait pas à faire le fier au dehors en jasant sur le compte de l'autre, et surtout pour ne pas mettre en jeu la réputation de la jeune fille, car le proverbe arabe dit: *malhoûn man ya-koul: taoub el-bînt vva-sek*, maudit soit celui qui dit d'une fille que son habit est sale.

Ce n'est que lorsque tout aurait été conclu que les parents et amis du jeune homme se rendent publiquement dans la maison de la future, envahie déjà par les siens. Accueil gracieux du côté de ceux-ci, compliments et démonstrations d'affabilité du côté de ceux-là; après quoi l'on aborde le sujet qui a motivé cette visite et l'on se met à débattre les conditions déjà connues et arrêtées à l'avance. Quand les deux familles sont d'accord, on rédige le

contrat du mariage auquel les assistants apposent leurs signatures et l'on se prépare pour les noces futures.

Je ne décrirai pas ici les fiançailles qui se font sans cérémonies et quelque fois par les parents, bien longtemps avant que les enfants aient atteint l'âge de la raison. Mais libre à ceux-ci de les rompre ou de les continuer plus tard.

Cérémonie.

La veille du jour fixé pour le mariage, la fiancée se rend au bain¹, assistée de toutes ses parentes et amies, et, le lendemain, dès l'aube, les cris de joie poussés par les femmes retentissent: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!²!»

A ce signal, hommes et femmes accourent soit chez la mariée, soit chez le mari, en fredonnant des chansons adaptées à la circonstance. Les jeunes gens surtout, à leur approche de la maison du mari, s'arrêtent, et, brandissant les armes, le chef de la bande pousse, à tue-tête, le cri de guerre suivant, appelé *thourob*:

«*Hô! aris la tatel el-hamm,
Nahna rijalaz sibaâ, i
Wisbor ta yet-lah eddaou
Bitchouf hadf erra-ab.*»

«Oh! mari, n'aie pas peur!
Nous, tes gens, sommes des lions.
Attends le lever du jour!
Et tu verras le roulement des têtes.»

La bande, qui avait fait chorus avec son chef, termine avec lui:

«*Inaïc ya aris inaïc*» «Attention à tes yeux, mari, attention à tes yeux.

Suivent les salves, les *zlaghites* ou cris des femmes montant jusqu'aux cieux: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!»

Ensuite, on fait irruption dans la maison et l'on se met, les uns à danser, les autres à chanter. Les jeunes filles entourent la mariée et procèdent à sa toilette. Il y en a même qui dansent avec les habits de noce; cette danse est d'ordinaire propre à la mère de l'époux ou de l'épouse. Comme la coutume veut que l'on étale, sur un plateau de paille appelé *sainyat*, les habits de noce pour en faire admirer la richesse des spectateurs, la mère de la fiancée ou du futur, au moment de ses évolutions sur elle-même, attrappe, à la hâte et sans s'arrêter, le plateau des mains d'une des assistantes et continue ainsi à tourner avec la plateau quelle élève au-dessus de sa tête. De fois, loin de prendre le plateau, elle en happe, au passage, un habit quelle passe d'une main à l'autre³.

Pendant ce temps, les gens du dehors arrivent et se font annoncer par le *thourob*, cri de guerre, auquel on répond par un chant analogue, en allant à leur rencontre.

¹ La mère de l'époux est, d'urgence, invitée à ce bain pour s'assurer si la fiancée de son fils a les vertues féminines.

² Ce cri de joie, appelé *zlaghites*, est très expressif et d'un effet le plus pittoresque. Les femmes, pour le tirer, se mettent les doigts dans la bouche et font jouer la langue comme un ressort entre le palais et la base.

³ Cette danse a lieu aussi dans les funérailles d'un jeune homme ou d'une jeune fille.

Les *thourops*, les danses, les *zlaghites* et les salves continuent tour à tour jusqu'à ce que le groupe des invités soit au complet; alors on se prépare pour se mettre en marche pour l'église. Le mari y est conduit d'avance et sans cérémonie accompagné seulement par quelques-uns de siens. C'est à la mariée qu'on fait le plus grand honneur en la conduisant avec grande pompe à l'église pour recevoir la bénédiction nuptiale, et de là jusqu'à la maison de son futur.

Quand tout est prêt et que la mariée aura revêtu tous ses parures et bijoux, la cérémonie commence.

La foule se forme en deux lignes parallèles, celle des mariés et celle des célibataires. Ceux-ci ont, à leur tête, un drapeau tenu et gardé par les plus intrépides d'entre eux, ceux-là une poule prise dans la basse-cour de la mariée et fixée au bout d'une lance ou d'un roseau. Je n'ai pas obtenu aucune explication sur cette coutume bizarre. Peut-être que la poule symbolise la cupidité dont on taxe les mariés qui, différemment des célibataires, se désistent de tout idéal et ne s'arrêtent qu'aux choses purement lucratives.

La mariée¹, couverte d'un voile de gaz, monte au milieu de la colonne, sa commère, également à cheval (et quelque fois toutes les deux à pieds lorsqu'il n'y a qu'un petit trajet à faire), va à ses côtés. Une troupe d'élites entourent la mariée et lui font rempart de leur corps, car, il faut se mettre en garde contre les rivaux du mari, qui, le plus souvent, profitent du tumulte général pour enlever sa fiancée, on encore pour éviter l'usage appelé *at-talim*, toucher, que d'autres gaillards ennemis cherchent à faire sur la personne de la mariée, soit en lui brûlant le pan de sa robe, soit en y faisant une coupure avec le couteau.

Toute précaution prise, la procession se met en branle, en ayant soin de ne pas s'engager par le même chemin qu'avait suivi le mari. Les cris de joie: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!» reprennent de plus belle. Les femmes élèvent la voix pour chanter leurs *zlaghites*, tantôt à l'adresse du mari, tantôt à l'adresse de la mariée, de fois pour faire l'éloge d'un amant, d'un ami ou d'un parent faisant parti du cortège. En voici quelques spécimens:

1° Au mari:

«*Êtha ya ariss sroge el-kaïl vvah-diha!*

«Eh! ô mari, sellez les chevaux et faites les ferrer!

Êtha vvas-koûn fi alalîha

Eh! habitez dans ses hauteurs! (C'est-à-dire ses domaines.)

Êtha kallî kioul el-lac tarha fi mrahjîha

Eh! laissez vos coursiers en paître les prairies!

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

2° A la mariée:

«*Êtha ya arouss srir el-vvard rapêki,*

«Eh! ô mariée, un lit de rose te reçut,

¹ Chez les Bédouins, le mari et la mariée sont montés face à face sur un seul dromadaire et promenés ainsi au milieu de la foule.

Êtha ya jaouhra mitmani mîn kain moukabeki

Eh! ô joyeau précieux, qui te cachait?

Êtha baïc atâki vva arissik zêd maghnêki

Eh! ton père t'enrichie et ton époux augmenta ton prix,

Êtha koul el-banat ricsou vva anti el-yaoum maglêki

Eh! toutes les filles sont à bon marché, mais tu es aujourd'hui inappréciable.

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

3° A un amant on à une personne chère:

«Êtha ... rah al-blad vva kal ya oumma

«Eh! (ici son nom) est parti pour le pays en disant, ma mère,

Êtha ana sabh-el-rijal la tatali houmma

Eh! je suis un lion; sois sans crainte à mon sujet!

Êtha in kain ma birik srouge el-kall biddamma

Eh! si je ne lance mes coursiers dans une mare de sang,

(Mot à mot: si je ne pétris, dans le sang, les selles des coursiers)

Êtha mab-coûn sabh errijal vva la ougt errijel oumma.

Eh! je ne serai pas un lion d'homme, ni ma mère la sœur des hommes valeureux!

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

4° A la foule:

«Êtha nahna amara, amara mîn bled Gébail

«Eh! Nous sommes les émirs, émirs de Gébail (l'ancien Biblos),

Êtha man you-mel za'âra yadique boua-bina bil-laïl

Eh! quiconque se sent courageux, qu'il ose battre à nos portes, la nuit!

Êtha nousbi harimou vva noutrok ahla-hou bil-vvaïl

Eh! nous confisquerons ses femmes et laisserons les siens dans le malheur.

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

Ces *zlaghîtes*, poésie vulgaire du peuple, sont pleins d'images et de métaphores. Une seule femme les chante, les autres écoutent et attendent la fin pour faire chorus avec elle en criant, à tue-tête: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!»

De leur côté, les hommes poussent leur cri d'appel «*thourob*», déchargent leurs fusils à la fin de chaque couplet, et, de temps à autre, parcourent les rangs pour s'assurer si tout est en bon ordre. La foule marchant à pas lent, apostrophe la mariée en ces termes:

«Dakka vva nisf ala-mihlic btel-hiki ezzaour

«Va, lentement! il est encore temps pour rejoindre les pèlerins.

Alla ya kalliki li ihlic

Que Dieu te conserve à tes parents!

Dakka vva nisf ala-mihlic btel-hiki ezzaour.»

Va, lentement! tu pourras encore rejoindre les pèlerins.»

Partout où la procession passe, les gens sortent de leurs maisons pour honorer la mariée. Ceux-ci jettent sur elle des noix, ceux-là des figues et des raisins secs; ici, on brûle devant elle de l'encens, là, on lance de petites monnaies que les enfants et les pauvres se disputent entre eux; et généralement, tous l'accompagnent de leurs vœux et de leurs souhaits les plus chaleureux.

Sur ces entrefaites, l'on débouche à l'église, le mari et ses amis sont là dans l'attitude de l'impatience. On y entre et la cérémonie commence.

Les jeunes gens, toujours sur le qui-vive, ne perdent pas de vue la mariée pour laquelle on craint quelque mauvais coup. De plus, pendant la bénédiction nuptiale, une femme, munie d'une aiguille, s'approche de la mariée, et, à son insu, elle lui coud la robe avec un fil sans nœud. Elle prétend ainsi la prémunir contre le mauvais œil et la magie.

A la fin de la cérémonie, le mari est porté en triomphe hors de l'église où l'on s'empresse de lui faire ses félicitations: *Bil rafa vval-banîn* nous vous souhaiterons bonheur et postérité; ou, *moubarak ma sanaht*, béni soit ce que tu viens de faire! ou simplement, *moubaracat* bénie! (sous-entendu, l'épouse).

Après quoi, l'on se remet en marche avec le même ordre que le commencement, se dirigeant vers la maison du mari.

Si la procession traverse un autre village, ce qui a lieu lorsque la fille accorde sa main à un étranger, les choses deviennent graves. Les habitants de ce village courent, à l'approche du cortège, barrer le chemin avec une poutre à laquelle pendent des objets sales: souliers usés, haillons d'une odeur repoussante, vieilles casseroles etc. etc.

Une pierre d'un certain poids appelé *kaïmé*, gît là, à côté de la poutre. Le cortège est défié et ne peut passer qu'en levant le *kaïmé*¹. Les athlètes émergent de la foule et essaient, tour à tour, de lever la pierre. S'ils réussissent, ou si quelqu'un d'entre eux réussit, c'est la victoire; la poutre est écartée et l'on passe avec triomphe. Dans le cas contraire, on leur impose deux conditions humiliantes: Il faut ou payer la piastre de la jeunesse, *gourche ech-chabab*, espèce de contribution qu'aux vainqueurs seuls, il appartient de déterminer, ou subir la honte de passer tous, la mariée en tête, sous la poutre.

Cet usage est tombé presque en désuétude, il n'est pas rare cependant dans quelques localités, spécialement, dans le voisinage des Musulmans, de remarquer, que, lorsqu'on passe, en pareille circonstance, par un gros village, par déférence pour ses habitants, l'on cesse de chanter; il y en a même qui cachent leurs armes on qui quittent leurs montures pour traverser le village à pieds.

Supposons maintenant que la procession arrive à la demeure de l'époux, aussitôt la foule de s'écrier:

«*Gibnal arouss vva-gîna ya boul-ariss laquîna*»

«Nous emmenons avec nous la mariée, père du mari, venez au-devant de nous.»

¹ Il y a deux sortes de *kaïmé*: le *kaïmé* à une seule main et le *kaïmé* à deux mains. Le premier est une pierre de forme pyramidale, pesant 80 à 100 kilos, à son sommet et à sa base est pratiqué un large trou où passe, à frottement dur, un bois en guise de manche. On doit la lever avec une seule main jusqu'à la hauteur de l'épaule, ou au-dessus de la tête. Le second est un rouleau pesant le double du premier et qu'il suffit de lever du sol avec les deux mains.

Les plus proches parents de l'époux¹ sont là attendant devant la porte, mais c'est à la mère de recevoir la fiancée de son fils en fredonnant la chanson qui suit:

«*Ahlèbki ahlèbki*

«Soyez la bien venue! soyez la bienvenue!

Ahlé belli gèbki

Qu'ils soient les bienvenus ceux qui vous emmènent!

În kaïn hach-chabab gillèbki.

Si ces jeunes gens sont la cause de votre arrivée chez-nous,

Tgîhoum el-omar mitl-ma gèbki.»

Que Dieu les garde en retour de leur bonne œuvre!»

Avant de l'introduire on la fait accomplir le rite ci-dessous:

On lui donne du levain qu'elle doit appliquer, d'un seul coup et en forme de croix, sur le linteau de sa future maison; ensuite on lui présente une grenade qu'elle lance, de toutes ses forces, par-dessus la maison. Bon signe si la grenade dépasse la demeure: la mariée serait courageuse, forte dans l'adversité, à même de tout supporter, pour faire le bonheur des siens. Si la grenade tombe sur la terrasse, on en augure mal. Elle serait timide, lâche, un rien l'abattraît et la jetterait dans le trouble.

Introduite dedans, elle est placée ou plutôt exposée sur un lit ou sur un tas d'objets entassés sous elle en guise de piédestal.

Les *zlaghîtes*, les *thourobs* et la salve, qui n'avaient été interrompus de toute la journée, cessent maintenant pour permettre aux danses de se donner carrière. C'est la sœur du mari qui les ouvre. Tournant sur elle-même en remuant un mouchoir avec la main droite, elle chante alternant avec les femmes:

Danseuse: «*B'îrs haï han-nouné!*

«Félicitez-moi sur le mariage de mon frère!

Gèbou li hal-arouss foustàn vva ana lache-ma...»

Ils ont acheté à cette mariée une robe, et, à moi-pourquoi...

Les femmes (terminent le vers inachevé): «*Géboulé.*»

«N'ont-ils rien acheté?»

Danseuse: «*Gèbou li hal-arouss halak vva ana lache-ma...*»

«Ils ont donné à cette mariée des boucles d'oreilles, et à moi, pourquoi...»

Les femmes: «*Géboulé.*»

«N'ont-ils rien donné?»

Elle énumère ainsi tous les bijoux, toutes les parures de sa nouvelle belle-sœur, se plaignant de n'avoir pas eu le même sort qu'elle.

D'autres jeunes filles lui succèdent, chantant sur des tons divers et rivalisant de zèle pour se faire admirer et conquérir l'approbation des spectateurs.

Vient ensuite le tour des hommes qui se font surtout remarquer par des tours d'adresse comme tenir deux assiettes appuyées chacune sur la paume de

¹ Dans quelques localités, le mari, avec quelques-uns des siens, devance la procession et va, au moment où la mariée fait son entrée dans la maison, se planter sur la terrasse, au-dessus de la porte. Cette superstition a pour but d'intimider la mariée qui, voyant son époux au-dessus d'elle, le subit et vivra dans son obéissance sans jamais essayer de lui dicter sa volonté.

la main et dont le mouvement de rotation empêche seul de tomber; tantôt on prend deux poignards dont on s'administre de rapides coups sans en être touché. De fois le danseur, tout en évoluant rapidement, se couche à terre et en enlève avec ses paupières une aiguille ou une épingle.

Le danseur (ou la danseuse) tient généralement en main un mouchoir qu'il remue sans cesse, ou une espèce de petites cymbales, deux en chaque main, passées par le pouce et l'index et dont le battement donne quelque son aigu.

Cette bruyante journée se termine ordinairement par quelques traits et danses comiques dont voici quelques échantillons:

Un jeune homme paraît en scène et évolue sur lui-même en fredonnant ce qui suit:

«*Yammi baddi etjaouz*

«Ma mère, je veux me marier

Winzel assouq et-haouge.»

Et aller faire mes achats au bazar.»

Et la foule de lui répondre après chaque vers en battant des mains:

«*Hni yêlek ya hni yêlek.*»

«Que vous êtes heureux! que vous êtes heureux!»

Puis il s'adresse au mari, demandant un *kaha*, cadeau. Il lui en donne un, et tous les spectateurs de l'imiter en livrant au danseur un objet pris au hasard: un mouchoir, un gilet, un bonnet etc. Quand tout est emballé dans son *kourge* (sorte de sac improvisé avec son *abayat*, pardessus), il tire un à un chacun de ces objets et, le présentant à une bougie allumée qu'il tient en main, il menace de le brûler si le propriétaire ne lui dit une chanson à son éloge. On verrait alors des personnes qui n'avaient jamais ouvert la bouche s'efforcer, au grand amusement de la foule, à s'égosiller un chant sous peine de voir brûler leur objet détenu.

Un second descend au milieu en criant sans relâche:

«*Acsitni in-nahli ya hô.*»

«L'abeille me pique, Messieurs.»

Il fait le tour du cercle, donnant des coups de pied par ci, des coups de poing par là, renversant ici un jeune homme, heurtant là une jeune fille et s'arrachant, comme un forcené, ses habits jusqu'à ce qu'il ne lui reste que la chemise et le caleçon. La foule, riant aux éclats, fait semblant de l'en empêcher en lui criant sans cesse:

«*Lah! lah! lah!*»

«Non! non! non!»

Un troisième arrive. C'est un homme qui porte un autre sur son dos et tient à la main droite un *modas* (sorte de botte arabe usée). Il annonce qu'il se rend en ville et chacun de lui faire sa commande. Il répond à chaque personne: «à la *râssi*» volontier (mot à mot: sur ma tête) et en portant sa main sur son front en signe d'assentiment, le *modos* retombe sur la tête de l'autre qui crie de douleur et dont la mauvaise mine ne fait qu'augmenter la gaieté des assistants.

Ce n'est que fort tard que cette foule se disperse après avoir eu droit à tous les égards de l'hospitalité. Défense, la 1^{ère} nuit, au mari, de partager la couche de sa compagne, il ira coucher chez son compère, tandis que la com-mère tient compagnie à la mariée et dort chez elle¹.

Casret-el-ijr (casse-pied).

Trois jours après leur mariage, le couple, accompagnés de leurs amis, se rendent chez les parents de la mariée qui, pour la dernière fois, met officiellement le pied dans la maison paternelle. Cette visite, comme son nom l'indique, *casret-el-ijr* casse-pied, a pour but d'inspirer à la mariée de l'horreur pour la maison paternelle pour ne vivre désormais que pour son époux seulement. Aussi dès leur arrivée, les convives se livrent-ils à une joie effrénée, cassant et brisant tout ce qui leur tombe entre les mains, car l'usage veut que l'on fasse le plus de mal possible aux parents de l'épouse. Gare à ceux-ci d'en paraître affligés, leurs impertinents hôtes redoublent de fureur et le résultat en sera plus désastreux. Au contraire, les parents les reçoivent avec des transports de joie, la mère surtout va au devant d'eux en dansant et présente à son beau-fils une assiette où brûle de l'encens. Celui-ci y met une pièce d'or ou d'argent qui, d'ordinaire, n'est pas acceptée. Cette cérémonie est close par une danse effrénée que les deux époux exécutent ensemble.

Le Sebouh (semaine).

Le *sebouh* ou sept jours après le mariage, un grand festin est donné dans la maison du mari. Ses amis, ses parents arrivent avec des présents: du vin, du blé, du savon, de l'argent etc. Ces cadeaux ne sont que des prêts, car lorsqu'un des offrants se trouve en une circonstance analogue, le mari est tenu, en retour, de lui présenter un cadeau. C'est pour cette raison qu'on a soin ce jour-là de prendre liste de tous les donateurs auxquels on pense rembourser plus tard.

Entre autres cadeaux que la mère de l'épouse fait à sa fille, se trouve une poule, un poulet et un coq, symbole de la famille à venir.

Après la 1^{ère} messe, la mariée distribue elle aussi des récompenses à sa suite: un mouchoir en soie, un chapelet en nacre, un riche scapulaire ou une chemise, confection du pays.

* * *

Le mariage des veufs est regardé de mauvais œil ici, et celui qui, après la mort de sa compagne, contracte un second mariage encoure la haine de tous ses parents, surtout quand il a des enfants de sa 1^{ère} union. Au lieu des fêtes on lui prépare des scènes ridicules tel que l'envoi d'une bande de gamins qui, montés sur de longs roseaux en guise des chevaux, caracolent autour de sa maison en faisant un vacarme de diables et en battant, pour toute musique, des vieilles caisses de pétrol. Parfois, la scène change de face et l'on en arrive aux mains.

¹ On désigne sous le nom de compère et de commère les deux témoins pris lors de la bénédiction nuptiale.

Chinesische Volksgebräuche beim *T'chi jü*, Regenbitten.

Von P. A. VOLPERT, S. V. D., Missionär, Schantung.

Im Sommer 1907 wurde Schantung von einer verzweiferten Dürre heimgesucht; da hatte man hier allenthalben Gelegenheit, die seltsamen Aufzüge und sonderbaren Volksgebräuche beim Bitten um Regen zu beobachten. Wir wollen im Folgenden versuchen, einige derselben zu schildern.

Bekanntlich verehren die Chinesen als höchsten Gott den Himmel, *T'ien*; von ihm erwarten sie Regen und Gedeihen der Feldfrüchte. Der Himmel ist Vater, die Erde Mutter der Menschenkinder. Man nennt den Himmel *T'ien jae jae* „Großvater Himmel“ und die Erde *D'i nae nae* „Großmutter Erde“.

Eine klare Vorstellung vom Himmelsgroßvater scheinen die Chinesen der Jetztzeit nicht mehr zu haben. In alter Zeit wurde der *Han t'ien schang di*, der „höchste Herr des großen Himmels“, als höchstes Wesen verehrt. Der Philosoph TSCHU CHI hat den Namen *Schang di* erklärt als „Herr und Gebieter des Himmels“. Die Christen nennen den Namen Gottes *T'ien tschu* „Himmels-herrn“. Die Heiden verehren zur Jetztzeit als *Schang di* und „Himmelsgroßvater“ (*T'ien jae jae*) den *Tschang jü huang*, einen von Kaiser HUI TSUNG 1101—1125 zur Zeit der Sung-Dynastie zum „Herrn von Himmel und Erde“ proklamierten Heroen aus der Han-Zeit. Auf den schönsten Berggipfeln findet man seine Tempel. Nicht bloß das gemeine Volk, sondern auch die Gelehrten erkennen in ihm den Herrn des Himmels; selbst die Buddhisten haben ihn als obersten der Götter adoptiert. In dem berühmten Tempel des *Tschang jü huang* auf der Höhe des Ischan in Süd-Schantung fand ich an vierzig Motiv-Ehrentabellen mit Lobsprüchen auf den *Tschang jü huang*, die ihrem Sinne nach alle auf das höchste Wesen, Optimus maximus, paßten. Wenn wir uns wundern, wie ein so intelligentes Volk, wie die Chinesen, einen längst gestorbenen Menschen als Herrn und Lenker des Himmels verehren können, so müssen wir bedenken, daß sie in der Anschauung befangen sind, der Kaiser habe die Macht, Götter zu ernennen.

Meistens wird jedoch das sichtbare Himmelsgewölbe als der Himmelsgroßvater angesehen und göttlich verehrt. Er heißt einfach *Lau t'ien*, der ehrwürdige Himmel oder *Lau t'ien jae*, der ehrwürdige Himmelsvater. *K'au t'ien tschy faen* ist der gewöhnliche Refrain der Bauern, d. h. „Wir erwarten vom Himmel die Nahrung“. In einem Tempel der Stadt Ttau tschoufu ist diese Idee bildlich dargestellt auf einem Denkstein: Ein Bauer mit Schlüsselchen und Stäbchen in

der Hand lehnt sich faul gegen den großen Buchstaben 天 „Himmel“. Nach

allen Redensarten zu schließen, erkennt das Volk nur den sichtbaren Himmel als höchsten Gott an. Bei ihm wird auch um Regen gebetet, wenn die sengende Dürre die hoffnungsvollen Saaten verdirbt.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir zum eigentlichen Thema übergehen. Sobald die Dürre drückend wird, tun sich die Bauern zusammen, um

öffentlich und gemeinsam um Regen zu bitten. Es bildet sich ein Komitee mit dem Dorfschulzen an der Spitze. Man sammelt freiwillige Beiträge zur Bestreitung der Kosten für den Götzenkult. Zur bestimmten Zeit kommen alle bei der Dorfpagode zusammen mit Musikinstrumenten, wie Trommeln, Pauken, Kupfertrommeln, gewöhnlich *Luo* oder Tamtam genannt, Posaunen etc. Auch sucht man die bunten Drachenfahnen hervor, Schirme, Stäbe mit geschnitzten Drachenköpfen, Lanzen und Laternen. Das Götzenbild wird auf einen mit Weidenzweigen bekränzten tragbaren Thron gehoben, meist dient als solcher ein gewöhnlicher Lehnstuhl, und dann geht die Prozession mit lärmender Musik durch die Straßen. Gewöhnlich führen Bonzen den Zug an. Die Träger tragen meist eine Krone von Weidenzweigen. Das bunt durcheinander laufende Gefolge geht ohne Kopfbedeckung, in der Hand einen Weidenzweig tragend. Kinder und nackte Buben laufen nach. Die Weiber stehen an der Haustür und sehen dem lärmenden Schauspiel zu. An allen Haustüren hat man große Behälter mit Wasser gestellt, bedeckt mit Weidenzweigen. Dahinter prangt ein Götzenbild. Eine Inschrift auf rotem Bogen besagt: „*Kiu kiang ba hō lung wang schen wēi* Geisterthron des Drachenkönigs, der den neun Strömen und acht Flüssen gebeut.“ Räucherkerzen dampfen vor dem Bilde. An Kreuzstraßen und vor Pagoden setzen die Träger den Götzen auf der Straße nieder, fallen in den Staub und verneigen mehrmals das Haupt, während Weihrauchstengel und Papier verbrannt werden unter dem Geknall der Flinten und Petarden. Alle Teilnehmer werfen sich ebenfalls in den Staub. Dann geht es weiter bis zu einem eigens aufgeschlagenen Zelte auf einer Tenne außerhalb des Dorfes. Im Zelte wird der Götze aufgestellt, die Musik lärmt, alles kniet in der Sonnenhitze mit bloßem Haupte. Man macht das Gelübde, dreitägiges Theater zu spielen, wenn es binnen einer Frist von drei oder neun Tagen regnen sollte. Während dieser Zeit wird täglich dem Götzen ein Ständchen gebracht. Die Räucherkerzen dampfen beständig. Tag und Nacht lärmt die Trommel. Wenn sich ein Wölkchen am Himmel zeigt, verdoppelt man den Eifer im Trommeln, Weihrauchverbrennen und Schießen. Doch meist zieht die Wolke vorüber und die Dürre wird immer heftiger.

Wenn der erste Termin resultatlos vorübergegangen, so wird wohl ein zweiter und dritter angesetzt, oder die Bauern machen in großer Zahl einen Bittgang zu entfernteren Pagoden, deren Götzen in einem besonders wunderthätigen Rufe stehen. Man zieht auch wohl zu berühmten Quellen und schöpft Wasser, das mit Weidenzweigen in die Luft gesprengt wird.

In der Auswahl der regenspendenden Götter sind die Chinesen sehr frei. Zumeist wird das Bild des *Tschang jü huang*, des allverehrten Himmelsgroßvaters, herumgetragen. An anderen Orten nimmt man den *Lung wang*, Drachenkönig, der die Gewitter und den Regen bewirken soll. Der Blitz wird meist *Lung* genannt. Im zackigen Aufleuchten des Blitzes sieht man die Erscheinung des *Lung wang*. Im rollenden Donner hört man die himmlischen Trommeln. Der Drachenkönig wird abgebildet als schreckliches Drachenungeheuer mit Hörnern, das den Kopf und die Klauen aus schwarzen Wolken herausstreckt. Der Donnergott, *Lei schen*, wird dargestellt als Riese, der in einer Hand einen Keil, in der anderen einen großen Hammer schwingt. Wird ein Mensch oder Gegenstand

vom Blitze getroffen, so sagt man, der Drache habe ihn ergriffen. Die vom Blitze Getöteten hält man für Gottlose, die durch irgend ein Verbrechen, insbesondere durch Impietät gegen die Eltern, die Rache des Himmels herausgefordert.

Häufig wird auch der Kriegsgott, *Kuänkung*, in Prozession herumgetragen oder auf offener Tenne tagelang den Sonnengluten ausgesetzt, um ihn gleichsam zu zwingen, Regen zu spenden.

An den Kanälen und Flüssen nimmt man die Zuflucht zu dem dort in zahllosen Pagoden verehrten *Daewang*, König der Gewässer. Oft sucht man einen neuen *Daewang*, nämlich eine kleine harmlose Blindschleiche, die aus dem Wasser gehoben und mit Pomp und feierlicher Verehrung zur Pagode getragen wird. Wenn dies unschuldige Geschöpf beim Weihrauchopfer zufällig den Kopf erhebt, so ist es ein echter *Daewang*; er wird göttlich verehrt und um Regen angefleht. Regt sich das Reptil nicht, so ist es ein falscher *Daewang* und man wirft es wieder in den Teich.

Manche Dörfer haben ihre eigene Methode um Regen zu bitten. Im uralten Marktflecken Dsae k'ou im Kreise Ssü-schui macht man aus Papier und Tuch einen bunten Drachen, der mit Weidenzweigen bekränzt in Prozession herumgetragen wird. Man setzt auch eine Bittschrift an den Himmelsgroßvater auf, die man unter Opfern verbrennt. Wenn der Regen eingetroffen, wird zum Danke Theater gespielt und bei dieser Feierlichkeit wird der Drache verbrannt.

Im Gebiete von Itschoufu flehen die Bewohner des Dorfes Dae-y zu einem *T'iae schen*, Eisengötzen, der in Gestalt eines meterhohen unförmlichen Metallklumpens vor der Dorfpagode aufgestellt ist. Ein Denkstein daneben preist die Wundertätigkeit dieses Götzen. Die Dorfbewohner rühmen sich, daß sie noch jedesmal erhört worden wären, wenn sie nach lang anhaltender Dürre den Erzklumpen um Regen gebeten hätten. Über den Ursprung des gefeierten Metallklumpens konnte ich nur erfahren, daß man ihn vor Jahren beim Neubau der uralten Pagode aus dem Boden gegraben. Nach meinem Dafürhalten ist es die beim Brande der früheren Pagode zusammengeschmolzene Masse einer großen Bronzeglocke.

Auch andere Götter geringeren Ranges werden je nach Umständen von den Bauern um Regen gebeten. Im Dorfe Kauli des Kreises Ssü-schui besteht die Sitte, eine kleine Kupferstatue der *Fung puopuo*, der Windgöttin, in Springprozession herumzutragen. Das Bild wird auf einem Tische befestigt, an dem zwei Tragstangen angebracht sind. Sechs starke Burschen tragen den Tisch, indem sie stets im Kreise wie toll herumspringen, nie geradeausgehend. Wie rasend springen sie über Hecken und Mauern. Ein Haufen von fünfzig Männern folgt ihnen mit Flinten und Lanzen bewaffnet, ohne Fahnen und Standarten. Die Träger rennen jeden zu Boden, der ihnen in den Weg kommt, sie achten nicht auf die blutigen Verletzungen ihrer nackten Füße. Kürzlich kam dieser tolle Aufzug auch in die Stadt und führte im Tribunal seinen Tanz auf. Der Mandarin beeilte sich, die *Fung puopuo* im Staube zu verehren. Auch wenn andere Prozessionen zur Stadt kommen, begeben sie sich zum Mandarinat, und der Vater des Volkes muß den Götzen im Staube verehren.

In einem anderen Dorfe des genannten Kreises, Kien kou am Ufer des Ssü ho, besteht die seltsame Sitte des *Tschu mapi*. Vor der Pagode eines ge-

wissen Götzen *Jang ol lang* wird ein großes Mattenzelt errichtet. Zwanzig Schritte davor schlägt man ein beiderseits offenes Zelt auf, *Tsei huing p'ung*, d. i. „Zelt zur Abnahme der Seele“, genannt. Darin befindet sich die Namens-tabelle des Stadtgötzen *T'schöng huang* und des Götzen der Ackerscholle *Tu di*. Nun sucht man vier Männer, die unter dem Tierkreiszeichen des Pferdes, *Ma*, oder des großen Drachen, *Da lung*, geboren sein müssen, um sie als Medien im Verkehr mit den Geistern zu benützen. Drei Tage nacheinander werden dreimal täglich, und zwar morgens früh, vormittags und gegen Mittag Prozeduren angestellt, um die Medien in einen rasenden Zustand zu versetzen. Als entfernte Vorbereitung sucht man alle Hindernisse zu entfernen. Die unreinigenden Gemüse, wie Knoblauch, Zwiebeln, Zwiebelgras, werden aus den Gärten entfernt und weggeworfen. Dann werden alle weiblichen Wesen aus dem Dorfe entfernt, sie müssen sich für die Dauer des Termins bei Verwandten in Nachbardörfern aufhalten. Gegen zwanzig bewaffnete Männer bewachen alle Wege, damit kein weibliches Wesen sich nähern könne.

Das Experiment beginnt damit, daß man die Medien aus der Pagode in das kleine Zelt führt, ihnen einen roten Zettel mit den Namen der vier Götter *Jang ol lang*, *Tschy fu*, *Suin hou tze* und *Kuän kung* vor die Augen bindet und dann ins große Zelt geleitet, wo sie auf Stühlen Platz nehmen. Dicht an ihren Ohren wird dann rasend auf Trommeln und Pauken geschlagen unter Schießen und Lärmen. Ein Mann hält ihnen einen Metallspiegel vor die Augen. Sobald eines der Medien sich ergriffen zeigt, wirft der Mann den Spiegel weg. Darauf springt der Ergriffene wie toll auf und tut verrückte Sprünge. Er wird von starken Männern ergriffen und auf den Stuhl gedrängt und darauf festgehalten. Sofort werfen sich alle Anwesenden in den Staub, opfern Weihrauch und verehren den Geist, der nach ihrer Ansicht aus dem Rasenden redet. Man bittet den Geist um Offenbarung seines Namens und ob und wann es regnen werde. Mit flehentlichen Bitten wird die allgemeine Not der Dürre dargelegt, die Greise weinen in den Staub geworfen, um den Geist zum Mitleid zu bewegen. Die Antwort lautet, wie bei den Orakeln der Alten, ganz wie sie sein muß. Wenn die Dürre anhält, sagt der Besessene wohl im Sinne des vermeintlichen Geistes: „Ihr Männer dieser Gegend, es kommt noch große Drangsal über euch; warum verehrt ihr mich nicht besser? Wenn ihr mich braucht, dann sucht ihr mich; wenn ihr meiner Hilfe nicht bedürft, dann kennt ihr mich nicht.“ Im Jahre 1907 hat der *Jang ol lang* seinen Bittstellern eine passende Strafrede gehalten, daß sie sich nämlich nur zankten und nicht aufrichtigen Herzens um Regen bäten. Nach dem ersten Termin hatten sich nämlich die Ausschußmänner wegen veruntreuter Vereinsgelder gehörig gestritten. Sie söhnten sich aus und versuchten einen zweiten Termin. Jetzt hieß das Orakel: „*Tschu tse bu chü, wo zong muo nöng chü nimen jü!* Der Oberherr gibt keine Erlaubnis, wie könnte ich euch Regen bewilligen!“ Große Scharen von Bauern aus der Umgegend eilen als Zuschauer herbei und berichten dann über das Ergebnis des Orakels.

Sobald eines der Medien in den rasenden Zustand gelangt, läßt man die übrigen in Ruhe und führt sie zur Erholung in die Pagode zurück. Um den Rasenden wieder zu beruhigen, gießt man ihm einen Trank ein; er wird dann wie leblos in die Pagode zurückgetragen und muß sich allmählich wieder er-

holen. Daß dieser Vorgang sehr schädliche Folgen für die Gesundheit hat und die Nerven stark angreift, ist klar. Darum wird den Medien ein Jahr lang freie Kost gestellt. In der Pagode werden sie solange interniert, bis der Regen gefallen und man sie nicht mehr braucht. Die Gelder werden von den Bewohnern des einen Dorfes durch freiwillige Besteuerung aufgebracht, pro Morgen gibt jeder 100 Raesch. Wenn dann das Theater zur Danksagung gespielt werden soll, muß wiederum Geld gesammelt werden. Bei dieser Methode des Regenbittens haben wir es mit altüberlieferten magischen Gebräuchen der Buddhasekte zu tun. Das chinesische Gesetz verbietet strenge solche aufregende Szenen, allein das Gesetz ist ja „graue Theorie“. Die Beamten stören sich nicht an den Unfug, ja unterstützen ihn gar. In T'ang u schan, einem Dorfe von Kiä siang, hat man denselben Volksgebrauch, nur mit nebensächlichen Abweichungen. Andernorts ist noch der Unterschied dabei, daß man das Geistermedium in eine Pferdehaut steckt, *ma pi*, und daß der Exaltierte an einer hohen Stange hinanklettert, um nach allen Richtungen Ausschau zu halten und die Richtung anzugeben, aus welcher der erwartete Regen kommt. Die Menge geht dann in feierlichem Aufzuge nach der angegebenen Richtung, um den Regen abzuholen, oft auch um ihn vergeblich in einer Schlucht einen halben Tag kniend zu erwarten. Von der gebrauchten Pferdehaut, *ma pi*, hat dieser Brauch den Namen „*Tschu mapi*, aus der Pferdehaut herauskommen“.

Im Gebiete von Jentschoufu, im Dorfe Tae tja tschung hat sich 1907 ein Ereignis zugetragen, das auch mit den Mysterien des Regenbittens zusammenhängt. Es hieß, dort spuke ein *Hän ba*, ein Dämon, der den Regen abhalte, herum. Schon im 24. Liede des dritten Buches des Schy king, das wir am Schlusse folgen lassen, ist die Rede von diesem Dämon, der alles versenge. Nach der Anschauung, die jetzt noch im Volke herrscht, ist jener Dämon nichts anderes, als ein Mensch, der gestorben und begraben ist, trotzdem aber noch wie lebend nachts umherspukt, um früh beim Hahnenschrei zu verschwinden. Für die nächsten Angehörigen soll er unsichtbar sein.

Also die Bauern im aufgeklärten Lande der Confutiusheimat wollten einen solchen *Hän ba*¹ entdeckt haben in der Leiche eines vor Monatsfrist begrabenen Toten. Sie rotteten sich zusammen, wühlten die Leiche aus und verbrannten sie nebst dem Sarge mit ihren untergelegten Strohhüten, um den Dämon, der den Regen abhält, unschädlich zu machen. Allein, wie mein Gewährsmann sagt, es hat trotzdem nicht geregnet. Vielmehr entstand ein Prozeß. Die Angehörigen des Toten führten Klage beim Mandarin, der nach den Teilnehmern fahndete. Alle leugneten. Doch sollen einige zur verdienten Strafe gezogen worden sein.

Dieser Fall der Leichenverbrennung ist um so merkwürdiger, als im allgemeinen die Leichenkremation den chinesischen Anschauungen ein Greuel ist und im Gesetze mit Strafen belegt ist. Die Annalen von Tchü fu berichten, daß anno 981 von den Kaisern der Sung ein spezielles Verbot der Leichenverbrennung erlassen worden ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich um die Art der Leichenverbrennung, wie im vorliegenden Falle. Nur der

¹ *Hän* (Dürre) *ba* oder *buo*, nach dem Lexikon: Daemon parvae et calvae mulieri similis, qui siccitatem adducit.

krasse Aberglaube des Volkes setzt sich über alle Rücksichten hinweg, selbst gegen die Toten und Gräber.

Bisher haben wir nur geredet von den Gebräuchen des Landvolkes beim Regenbitten. Bei sehr großer Dürre greifen auch die Beamten ein, ja selbst der Kaiser, als Vater des ganzen Volkes, sucht den Himmel durch Opfer und Gebete zu versöhnen.

Wenn die Mandarine um Regen bitten wollen, erlassen sie erst ein öffentliches Edikt und ermahnen das Volk zu strenger Enthaltung von Fleischspeisen. Den Schlächtern ist es untersagt, zu schlachten und Fleisch zu verkaufen. So geschah es vor etlichen Jahren, daß der Unterpräfekt von Jentschoufu Bußtage angesetzt hatte. Er ertappte einen Metzger beim Fleischverkaufen und ließ ihm eine Tracht Bambushiebe geben. Anderntags wünschte der Vorgesetzte des Mandarins Fleisch auf seiner Tafel zu sehen. Der Schlächter hatte nun wirklich keines im Laden und erhielt wieder seine Portion Bambushiebe. Ferner schließen die Mandarine das südliche Stadttor, denn im Süden wohnt das Feuer; der Regen kommt aus dem Norden, darum muß das südliche Tor geschlossen bleiben. Der Mandarin begibt sich auch wohl barhaupt zum Tempel des Drachenkönigs, um ihn in eigener Person um Regen zu bitten unter Weihrauchopfern und Verheißung einer Theaterpartie.

In Itschoufu zieht der regenbittende Mandarin zum zwölf Kilometer entfernten Dorfe Schuang hu, um aus dem heiligen Teiche Wasser zu schöpfen und mit Weidenzweigen in die Luft zu sprengen. Der Teich ist geheiligt durch WANG SIANG, eines der 24 Muster heroischer Elternliebe. Er lebte am Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. Es wird erzählt, seine arme kranke Mutter habe das Labsal eines frischen Fisches gewünscht. WANG SIANG begab sich unverdrossen auf das Eis des Teiches, saß solange darauf, bis es unter ihm geschmolzen und holte einen schönen Karpfen hervor.

Der Mandarin von Tschu tschöng holt das heilige Wasser vom Berge Tschang schön, 25 Ly südlich der Stadt. Man findet neben der Quelle Denksteine aus der Zeit der Sung 961—1279, welche von wunderbaren Gebetserhörungen reden. Auch ein Tempelrest ist noch vorhanden aus damaliger Zeit, den Göttern zum Dank errichtet.

In Kiasiang holt der Kreismandarin das Wasser vom altberühmten Tsing schön. Die Quelle entspringt im Pagodenhofe und ergießt ihr Wasser durch einen künstlichen Drachenkopf in ein schön gemauertes Steinbassin. Noch berühmter ist die „Quelle des heiligen Wassers“, *schöng schui tsüan*, auf der Höhe der Ischaen, beim Tempel des *Tschangjü huang*. Die Quelle ist nur ein Brunnlein, das das aus den Felsen tiefende Wasser auffängt, und befindet sich in einer Felsengrotte unter dem Fußboden des Fremdensaales, so daß man droben durch ein Loch im Fußboden mittels Strick und Eimer Wasser schöpfen kann. Der erste Beamte von Süd-Schantung, DAUTAE HU, ist im Laufe des Sommers 1907 persönlich zu jener Quelle gepilgert, um Regen zu erleben.

Wenn alle Götter des engeren Vaterlandes nichts vermögen, dann schickt der Mandarin einen Gesandten zu einem berühmten Götzen in der Ferne, um dessen Namenstabelle zu holen. Der Mandarin empfängt außerhalb der Stadt feierlich die Tabelle, die so viel gilt, wie der Gott in eigener Person, setzt

sie zur Verehrung aus und opfert dem betreffenden Götzen. Nachher läßt er die Tabelle wieder an ihren alten Ort feierlich zurückbringen. Da haben mir Mandarine schmunzelnd erzählt, daß sie noch jedesmal mit diesem Mittel Regen erwirkt hätten. Das wäre wohl schwer zu glauben, wenn man nicht wüßte, daß sie so schlau sind, nur dann öffentliche Bittgänge anzustellen, wenn der Regen bereits vor der Türe ist. Warum bitten sie nicht schon eher, bevor alles Grün im Felde verdorrt?

Ein ausgezeichnete Regenkünstler scheint unser Mandarin von Ssüschui zu sein, der im Rufe steht, ein halbverrückter Bücherwurm zu sein. Am 22. Juli 1907 ließ er bei hellem Tage das Südtor schließen; vor dem Tore auf offenem Wege ließ er ein Loch graben, mit Wasser füllen und mit Weidenzweigen bedecken. Dann brachte er sieben Frösche und ebenso viele Eidechsen in das Wasserloch. Seine Kunst gründete sich auf ein Wortspiel, das sich bildete durch das Schließen des Tores und Graben des Wasserbeckens und Regen bedeutete. Da gerade Markt war in der südlichen Vorstadt, so ließ der Kreismonarch alle Marktweiber durch das Osttor in die Stadt zum Tempel des Drachenkönigs treiben. Dort mußten sie wohl oder übel bis zum Nachmittag beten. Es heißt, daß auch etwas Regen im Umkreise der Stadt gefallen sei. Ein anderes Mal ließ derselbe zwei Karren voll Schauspielerinnen von Tsining holen und in seinem Tribunal Vorstellungen geben. Etwas Regen war wiederum der Erfolg. Und trotz des spärlichen Regens verdorrte die Saat und für eine Nachsaat war es zu spät. Man hoffte noch Buchweizen säen zu können. Der Same wurde pro Pfund mit 300 bis 600 Sapeken bezahlt, zehnmal über den Normalpreis. Darnach ließ der genannte Regenkünstler Drachen aus Tuch anfertigen, mit Weidenlaub bekränzen und auf den Straßen herumführen. Doch der Regen ließ noch längere Zeit auf sich warten. Es drohte ein trauriges Hungerjahr. Schon sagte man, die Christen trügen die Schuld an der Dürre, denn sie verehrten den Himmel nicht. Anhaltende Dürre birgt immer große Gefahren in sich; denn bei Gelegenheit der Massenansammlungen des Pöbels zum Regenbitten kommen oft allerhand Ausschreitungen vor.

Zum Schlusse sei noch ein Fall erwähnt, wo ein sehr redlicher Heide, es war der Literat und Dorfschulze TSCHAU aus Si tschuang im Taentschöng-Distrikt, um Regen betete, und zwar mit auffallend günstigem Erfolg. Dieser Mann war einer der besten Heiden, die ich je getroffen. Er ließ nur Greise und unschuldige Kinder zur Pagode auf dem Berge Schenxän pilgern und bloßen Hauptes in der Sonne knien und beten.

Buch der Lieder (Schy king), 3. Buch, Ode 24.

Dem Kaiser SUÄN WANG, Kaiser der Tschou-Dynastie, von 827—782 regierend, in den Mund gelegt.

(Wir bringen die wörtliche Übersetzung. Die Anmerkungen in Klammern sind zum besseren Verständnis des Textes eingeflochten.)

1. „Die helle Milchstraße drehte sich (wolkenlos) klar mit dem Himmel. Da sagte der König: Ach! ach! was haben wir Menschen der Jetztzeit verbrochen? Der Himmel will uns vernichten; Unruhen und Hungersnot wüten zumal. Allen Göttern habe ich Opfer gebracht, keiner Opfergabe habe ich

geschont; die eckigen und runden Opferschalen sind völlig abgenützt; warum doch erhört mich keiner?

2. Die Dürre ist sehr heftig, die Hitze in den Lüften nimmt überhand. Ununterbrochen werden fromme Opfer dargebracht, vom Lande bis zum Palaste; für die Überirdischen und Unterirdischen habe ich Opfergaben eingegraben (nachdem sie geopfert) —, keinen der Geister habe ich vergessen zu ehren: aber *Hou tsi* (Geist des Ackerbaues) vermochte nichts und der höchste Herrscher (*Schang-di*) ist nicht herabgestiegen!

3. Die Dürre ist schon aufs Äußerste gekommen, sie kann darum nicht mehr abgewendet werden. Ich bin ganz voll Furcht und Zittern, wie wenn es blitzte und donnerte. Vom Rest des schwarzhaarigen Volkes der Tschou bleibt nicht ein Krüppel übrig. Der höchste Herr des großen Himmels wird also auch mich nicht übrig lassen. Warum sollten wir nicht mitsammen fürchten, daß die Ahnen sich abwenden (weil opferlos)?

4. Die Dürre ist aufs höchste gekommen, darum können wir ihr nicht mehr entgehen. Die heiße Luft glüht, ich finde kein Plätzchen mehr. Das große Schicksal ist nahe. Ich weiß nicht, wohin ausschauen, wohin mich wenden? Alle Fürsten und früheren Herrscher, sie alle helfen mir nicht; die Ahnen und Vorfahren, wie können sie es über sich bringen, meiner sich nicht zu erbarmen?

5. Die Dürre hat den höchsten Grad erreicht. Berge und Ströme sind kahl und trocken. Der Dämon der Dürre (*Hän ba*) übt tyrannische Herrschaft, wie sengend und brennend. Mein Geist ist vor Furcht in Glut und mein Gemüt ist wie versengt. Alle früheren Fürsten und Herrscher nehmen keine Notiz von mir. Möge der höchste Herr des großen Himmels mich doch wegräumen!

6. Die Dürre ist schon gar zu arg. Obwohl von der Notwendigkeit gedrängt, fürchte ich mich doch hinwegzugehen. Warum muß die Drangsal solcher Dürre mich heimsuchen? Ich begreife nicht, aus welcher Ursache! Schon in aller Frühe (im Winter) habe ich um ein günstiges Jahr gebetet; habe mit Nichten gesäumt, den Lüften und der Erde Opfer zu bringen. Der höchste Herr des großen Himmels achtet also nicht auf mich. Die wissenden Geister verehrend mit Ehrfurcht, hätte ich frei sein sollen von Haß und Zorn.

7. Die Dürre ist aufs Äußerste gekommen. Die dienenden Freunde sind abwesend und haben sich zerstreut (zu Almosenspenden); wie sind die Beamtenaufseher erschöpft! Wie ist der Ministerpräsident geängstigt! Der Stallmeister, der Wachtmeister, der Prokurator der Lebensmittel, die Kammerherren, keiner, der nicht (den Hungernden) zu Hilfe käme, keiner, der tatenlos zurückbliebe.

Ich schaue hinan und betrachte den großen Himmel. Also bis dahin muß ich bedrängt werden! Ich schaue auf und betrachte den großen Himmel, er bleibt sternenklar! O ihr hohen Beamten, weise Männer! Nichts ist übrig geblieben für feierliche Verschenkungen. Das äußerste Schicksal steht bevor —, allein lasset nicht ab von dem Begonnenen (Regenbitten)! Betet ihr etwa für mich?! O ihr Aufseher zur Beruhigung der Beamten! Ich schaue zu dir, o großer Himmel, hinan, o wann wirst du uns diese Beruhigung (durch Erfüllung der Bitte um Regen) gewähren!“

Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen.

Von Dr. HUGO KUNIKE.

Vorbemerkungen.

I. Die *Trimūrti*.

1. *Brahmā*.

2. *Śiva*.

3. *Viṣṇu*.

II. Die *Śaktis*.

4. *Sarasvatī*.

5. *Kālī*.

6. *Lakṣmī*.

III. Die *Lokapālas*.

7. *Indra*.

8. *Sūrya*.

9. *Varuṇa*.

10. *Yama*.

11. *Candra*.

12. *Agni*.

13. *Vāyu*.

14. *Kubera*.

IV. Einige andere Götter, Dämonen etc.

15. *Gaṇeśa*.

16. *Kāma*.

17. *Prthivī*.

18. *Viśvakarma*.

19. *Dhanvantara*.

20. *Garuḍa*.

21. *Rāhu*.

22. *Soma*.

Vorbemerkungen.

Diese Abhandlung ist nicht — wie auch bereits der Titel andeutet — vom Standpunkte des Indologen aus verfaßt, sie will daher auch nicht von diesem Standpunkt aus beurteilt sein; vielmehr bewegt sich dieselbe auf ethnologischem Gebiet. Daher hat sich der Verfasser denn auch bei einigen Zitaten nicht auf die ursprünglichen Quellen beziehen können, sondern öfters nur zuverlässige Autoren benutzt, ohne jedesmal in der Lage zu sein, deren Behauptungen im einzelnen nachprüfen zu können.

Als weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus dieser Voraussetzung, daß man hier nicht erwarten kann, etwas über die Entwicklung indischer Mythen zu erfahren. Sonst hätten wir von der Zeit der Veden ausgehen und diese ausführlicher behandeln müssen. Diese Abhandlung will vielmehr hauptsächlich auf zwei interessante Tatsachen aufmerksam machen, nämlich:

Erstens, daß selbst die bekannten Mythen des indischen Mittelalters meist ihre Naturgrundlage deutlich erkennen lassen, soweit diese wenigstens eine lunare ist, was, wie wir wissen, in alter Zeit bei so vielen Mythen zweifellos der Fall war. Dabei ist ohne weiteres zuzugeben, daß öfters alte lunare Motive unorganisch auf solche Gottheiten übertragen worden sind, die ursprünglich etwas anderes als Mondwesen waren.

Zweitens, daß eine große Anzahl mythologischer Anschauungen in der sogenannten Alten Welt mit denen der amerikanischen Völker übereinstimmen. Auf die Frage, ob hier an einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken ist oder ob gleiche Naturanschauung an verschiedenen Stellen der Erde zu gleichartiger Sagenbildung geführt hat, können wir hier nicht eingehen, da dies ein umfangreiches Thema für sich darstellt.

* * *

Einer der wichtigsten mythenbildenden Faktoren ist ohne Zweifel der Mond; auf einer gewissen Entwicklungsstufe war er sogar, wie wir mit Sicherheit

behaupten können, der wichtigste Faktor. Wir dürfen jedoch erstens nicht vergessen, daß diese Stufe bei den verschiedenen Völkern zu ganz verschiedenen Zeiten erreicht worden ist, gerade so, wie sich unsere europäischen Vorfahren noch in der tiefsten Steinzeit befanden, als die Nationen Vorderasiens bereits eine hohe Kultur und schriftliche Aufzeichnungen besaßen, d. h. geschichtliche Völker waren. Zweitens ist zu beachten, daß die Beeinflussungen von Volk zu Volk eine große Rolle spielen. Dies Problem, welches wohl eines der schwierigsten, wenn nicht das schwierigste sein dürfte, ist besonders dadurch so ungemein kompliziert, daß wir oft gar nicht in der Lage sind, genau festzustellen, in welchem Grade die einzelnen Nationen konservativ oder zu leichter Aufnahme des Fremdstoffes geneigt sind. Und wieviele Beeinflussungen mag es geben, die wir nicht einmal ahnen. So ist noch lange nicht der Einfluß der dunkelfarbigen Rassen Südindiens auf die eingewanderten Arier auch nur in großen Zügen deutlich; und ebenso geht es uns bei vielen anderen Völkern, wo uns der Einfluß speziell der Unterworfenen auf die Eroberer, die Herrenrasse, keineswegs in vollem Umfang klar ist. Geben sich diese doch auch vielfach alle Mühe, um die Kultur jener Elemente, wiewohl sie ihre eigene Kultur erhöht und stützt, nicht in vollem Lichte glänzen zu lassen. So wird es im alten Peru zur Zeit der Inka gewesen sein, die selbst einen, man möchte sagen, eher dürftigen Eindruck machen, was die höhere Kultur, namentlich die Kunst anbetrifft. Hierin waren ihnen zweifellos die Bewohner des Küstenlandes vielfach überlegen. Doch die Organisation der Inka machte sich die Kräfte der eingesessenen Küstenbevölkerung zu Nutze, die Herrschenden führten dabei ihren Kult sowie ihre Mythologie ein. Und dies war eine Mythologie, in welcher die Sonne die erste Rolle spielt. Sie befanden sich bereits im Zeitalter des Sonnengottes, der keine anderen Götter neben sich oder besser über sich duldete, und so mußte der uralte Kult und Glaube, die Mythologie des Hochlandes (von Tihuanacu) und der Küste, in welcher besonders der Mond eine Rolle gespielt zu haben scheint, die ganz bedeutend war¹, einem Glauben weichen, für welchen die Sonne im Mittelpunkt der Verehrung stand. Auch hier ist es im einzelnen schwierig, das Gut der verschiedenen Volkstümer reinlich zu trennen; ebenso dürfte es, um nur noch ein Beispiel zu nennen, schwer halten, den Anteil der Sumerier und Akadier an der Kultur Babylons sauber herauszuschälen.

Wohl alle Völker haben verhältnismäßig früh einen ausgedehnten Tierkult besessen. Die Anschauungen, resp. Mythen über die Tiere sind da, sie werden von erobernden, resp. zuwandernden oder kolonisierenden Völkern vorgefunden; haben die letzteren eine astrale Mythologie bereits entwickelt, dann dürfte es sich wohl von selbst verstehen, daß alles, oder doch möglichst vieles, was sich an Tierkult und Tiersage vorfindet, auf Sonne, Mond und Sterne bezogen wird. So ist wahrscheinlich in Ägypten der Gang der Mythenentwicklung zu denken, hier liegen die Dinge in mancher Weise ähnlich wie in Peru (siehe oben). Inwiefern diese Erscheinungen der Mythenbildung wiederum

¹ Vgl. meine Schrift „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes“. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ 1915.

miteinander in Zusammenhang stehen, ist eine weitere, ebenfalls sehr schwierige Frage. Stehen doch z. B. Völker wie die Babylonier zu dem Zeitpunkte, wo wir sie in der Geschichte zum ersten Male auftreten sehen, voll entwickelt vor uns. Wohl können wir uns vorstellen, daß es Vorstufen zu diesen Kulturererscheinungen, und zweifellos in Menge, geben wird, die Genesis jener Gedanken aber ist uns mehr oder weniger verborgen. Nur auf vergleichendem Wege ist es uns da möglich, die Wurzeln der Mythenbildung zu entdecken.

Endlich drittens haben wir den Faktor des Bedeutungswandels in Betracht zu ziehen. Die Mythen der Völker verändern sich infolge der verschiedensten Motive. So können machtvollen Herrscher, Priesterkasten, Volksbewegungen, wirtschaftliche Faktoren, literarische oder künstlerische Erzeugnisse und so die verschiedenartigsten Interessen den Inhalt wie die Form der Mythen bestimmen. Der Bedeutungswandel ist nicht regulär, sondern singulär, so jedoch, daß sich gewisse Typen wiederholen. Der Völkergedanke hat hier in vollem Umfang seine Bedeutung, wir haben also an den verschiedensten Stellen der Erde gleichartige Gedankenbildungen, die jedoch als selbständig entwickelt anzusehen sind.

Zum Beleg hierfür sei eine auffallende Parallele, und zwar aus Mexiko und der Südsee angeführt, wobei jedoch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden soll, daß von einem direkten Zusammenhang zwischen den beiden Mythen keine Rede sein kann. In der bekannten mexikanischen Sage vom *Quetzalcouatl*, der die abnehmende Mondsichel repräsentiert, heißt es zum Schluß, er habe den Scheiterhaufen bestiegen, um sich selbst zu verbrennen, und als dies geschehen war, stieg sein Herz als Morgenstern zum Himmel empor. In Samoa¹ anderseits erzählt die Sage von einer kannelischen Frau², der Hörner auf der Stirn wachsen, weiter wird unter anderem berichtet, daß die Hörner abbrechen. Endlich beschloß die Frau, zum Himmel zu fahren, „sie sagte, sie wolle scheinen als ein Abendstern,... sie versprach auch des Morgens zu leuchten,... fuhr auf gegen Himmel und wurde zum Planeten Venus“. Wenn wir derartige Parallelen und Anklänge aufzeigen können, dann ist es uns auch vielfach möglich, dieselben in eine gewisse genetische Beziehung zueinander zu setzen, so daß wir in gewissem Grade zu Urtypen des Vorstellens zu gelangen vermögen. Diese Beziehung ist indessen nur als eine methodische und nicht im Sinne einer Übertragung zu verstehen.

Wenden wir uns nunmehr zu unserem eigentlichen Thema, den Göttergestalten nebst den sich an sie knüpfenden Mythen der alten Inder, und versuchen es, uns die Ideen deutlich zu machen, welche denselben zugrunde gelegen haben mögen.

Die Entwirrung der infolge der verschiedensten Faktoren vielfach durcheinander gehenden Züge der einzelnen Gestalten, die Erklärung der Götter selbst, sowie auch ihrer Attribute usw., kann natürlich nur teilweise gelingen, und es wäre ein Wunder, wenn alles glatt und befriedigend aufginge. Man kann sich wohl vorstellen, daß den Indern selbst in alter sowohl wie in neuer

¹ BASTIAN, Einiges aus Samoa, Berlin 1889, S. 22 ff.

² Der Mond als Oger.

Zeit die Bedeutung ihrer Gottheiten und deren Symbole nicht in vollem Umfange klar sein wird, namentlich da jede Sekte ihre Gottheiten in den Vordergrund stellte und mit solchen Eigenschaften ausstaffierte, die man von anderen Göttern entliehen hatte, wie dies ja auch anderwärts vorkommt.

I. Die *Trimūrti*.

Die drei größten Götter, *Brahmā*, *Śiva* und *Viṣṇu*, beziehen sich auf die drei Phasen des Mondes, die zunehmende Mondsichel, die abnehmende Mondsichel — Neumond und den Vollmond. Letzterer wurde offenbar wiederum (später) in zwei Gestalten zerlegt, *Viṣṇu* und *Kṛṣṇa*, die den Hellmond, resp. Schwarzmund repräsentieren, wie dies bereits von mir an anderer Stelle ausführlich dargelegt worden ist¹. Dementsprechend bekamen diese drei höchsten Gottheiten die Prädikate des Schöpfers, des Zerstörers und des Erhalters. Daß sie als eins aufgefaßt werden, tritt besonders auch in der bildenden Kunst durch die Darstellung in einer Figur mit drei Köpfen zutage. Es ist mir natürlich bekannt, daß die *Trimūrti* erst eine Schöpfung der späteren priesterlichen Systematik und Spekulation ist. Sie findet sich in dem Veda noch nicht.

1. *Brahmā*.

Brahmā wird dargestellt als ein Wesen mit vier Köpfen (*caturmukha*, *caturānana*), ein fünfter, welchen er früher besessen hatte, wurde ihm von *Śiva* abgeschlagen. Es heißt, im Wortwechsel mit *Brahmā* habe ihm *Śiva*, in der Form *kālabhairava*, den Kopf abgerissen und sei mit demselben ruhelos durch die drei Welten gewandert. Das Motiv des Kopfabschlagens oder Kopfabreissens ist eines der bekanntesten Mondmotive, wir werden demselben im Verlauf unserer Ausführungen noch öfter begegnen. An zwei mexikanische Parallelen sei hier nur kurz erinnert. In der Sage vom *Uitzilopochtli* wird der *Coyolxauhqui*, der Anführerin der *Centzonuitznaua*, d. h. der vierhundert Südlichen (Sterne), der Kopf abgeschnitten. Und bei einem Fest zu Ehren der *Tlaçolteotl*, der alten Mondgöttin, wird eine Sklavin, natürlich als Abbild oder Stellvertreterin der Gottheit, geköpft und geschunden, die abgezogene Haut legt ein Priester an (Schlangenhäutung des Mondes). Der mexikanische Gott, der „unser Herr der Geschundene“, *Xipe totec*, genannt wird, ist ursprünglich sicher ein Mond- und Vegetationsgott.

Brahmā wird ferner mit vier Armen, auch wohl mit drei Augen dargestellt. Die Mehrheit der Arme, Köpfe und Augen dürfte ebenfalls auf lunarer Grundlage beruhen, wie dies bei der Dreibeinigkeit gewisser, mit dem Monde zusammenhängender Tiere durchaus deutlich zu sein scheint. Der dreibeinige Hase Europas, der Esel der alten Perser², sowie die dreibeinige Kröte in China sprechen für diese Auffassung. In Äthiopien finden wir eine Gottheit, deren Bild uns überliefert ist und die drei Löwenköpfe und vier Arme aufweist (aus

¹ *Viṣṇu*, ein Mondgott, M. B. VIII, 4.

² Bundehesch, Kap. 19: „Wenn der dreibeinige Esel im Wasser nicht geschaffen wäre, so würde alles Wasser im Meere abnehmen durch eine einzige Einmischung des Giftes.“ Auch in niedersächsischen Erzählungen kommt ein dreibeiniger Esel vor. Für den Hasen vergleiche meine Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“, M. B. VIII, 4.

dem Tempel von Naga¹). Wie wir wissen, wird der Mond mit einem Raubtier verbunden gedacht, und zwar an manchen Stellen der Alten wie auch der Neuen Welt. In Ägypten finden wir zwei löwenköpfige (Kriegs-) Göttinnen, die *Sechmet* und *Mut*; mit *Sechmet* ist die katzenköpfige *Bast* oder *Bastet* vielfach zusammengefloßen. Wir wissen aber, daß *Bastet* eine Göttin des Mondes gewesen ist und daß ihr in älterer Zeit nicht die Katze, sondern die Löwin heilig war. In der Heraklessage, deren Held ein Sonnenheros ist, werden meistens Taten vorgeführt, die sich auf die Überwindung von Mondwesen beziehen. Unter diesen befinden sich zwei Löwen, einer davon war der nemeische Löwe, welcher vom Monde herabfiel und ein Sohn des Mondes war. *Viṣṇu*, der ein Mondgott ist, wie von mir nachgewiesen, tritt in seiner vierten Inkarnation als *Narasimha*, d. h. Mannlöwe, auf. In der Mythologie des altperuanischen Kulturkreises endlich finden wir den Jaguar oder Puma einerseits als Bewohner des Mondes, anderseits verschlingt er den Mond. Bei den von diesem Kulturkreise beeinflussten Chaco-Indianern, speziell den Chiriguano, finden wir einen zweiköpfigen Jaguar in einer ähnlichen Rolle; genauere Nachweise hiefür sind in meiner oben genannten Schrift über „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes“ beigebracht worden. In einer erst neuerdings bekanntgewordenen Sage der Tacana-Indianer die ERLAND NORDENSKIÖLD mitteilt, tötet die Sonne ihre erste Frau, eine Jaguarfrau, was natürlich wiederum nur auf den Mond gedeutet werden kann. Die Werwolvesage bei Peruanern und Guarani-Indianern wird übrigens eingehender behandelt von J. B. AMBROSETTI, *La Leyenda del Jaguareté-abá* (el Indio Tigre²).

In den vier Händen trägt *Brahmā* ein Zepter oder seinen Bogen *Pari-vitam*, einen Rosenkranz, eine Opferschale und den Veda, die vierte Hand ist leer oder hält einen Opferlöffel. Der Bogen und die Schale sind deutliche Mondattribute. Die Farbe des Gottes ist rot, als Lichtgottheit kommt sie ihm zu.

Das Reittier des *Brahmā* ist ein Flamingo (*hamsa*), Schwan oder eine Gans, worauf es ja im Grunde wenig ankommt, auch diese Tiere sind ausgesprochene Mondtiere. Er heißt daher auch *Hamsavāhanas* oder *Kalahamsas*; gelegentlich inkarniert sich *Viṣṇu* als *hamsa*. An die Ledasage und das Motiv der Schwanenjungfrau sei nur im Vorbeigehen erinnert.

Brahmā steht als Schöpfer natürlich mit der Schöpfungssage in engstem Zusammenhang. Als alles Wasser war, entstand *Brahmā* aus dem Äther und schuf die Welt. Er steigt aus den Wassern von dem Lotus auf, der aus dem Nabel *Nārāyaṇas* (*Viṣṇu*'s) hervorgeht (*Nābhijas*) oder es heißt: „Als im Wasser die Erde sich bildete, trat *Brahmā Svāyambhu* ins Sein“ oder: „Der aus dem Lotus im Wasser entsprungene *Prajāpati* (Herr der Geborenen) erklärt, daß er früher als Schildkröte existiert habe. Mit der Verflüssigung von *Prajāpati*'s schwimmendem Körper (aus dem Lotus) entstand die Schildkröte.“ Oder es heißt: „Auf dem bedeckenden Wasser einen Lotus sehend taucht *Prajāpati* (*Brahmā*) nieder, die Erde emporzuheben, als Eber (*Emuṣa*)³.“ Hiezu seien

¹ ERMAN, Die Religion der alten Ägypter, Berlin 1909, S. 222, Abb. 129.

² Buenos Aires 1896, Anales de la Sociedad Científica Argentina, Bd. XLI, S. 321 ff.

³ Nach dem *Śatapathabrāhmaṇa*.

einige kurze Bemerkungen gestattet. Der Lotus ist eine Pflanze, die nach dem Glauben der Inder mit dem Monde in engster Verbindung zu denken ist¹. Der Nachtlotus erschließt seine Blüte dem Lichte des Mondes. Da nun *Brahmā*, wie auch einige andere Mondgötter (*Candra's* Beiname *padmavallabha*) auf dem Lotus ruht, resp. aus ihm hervorgegangen ist, so hat er eine Menge Beinamen, welche alle „aus dem Lotus entstanden“ bedeuten, so: *padmajāla*, *padmabhava*, *padmaja*, *padmabhu*, *padmajoni*, *padmasambhava*, *kanjaja* oder er heißt „der im Lotus Thronende“.

Was ferner die Schildkröte in den zitierten mythischen Erzählungen betrifft, so ist dieselbe ein ausgesprochenes Mondtier in der Alten wie in der Neuen Welt; wir werden weiter unten noch darauf zurückkommen. Von Interesse sind die gleichartigen Auffassungen der Schildkröte als Mond und als Fundament der Erde bei den alten Indern wie bei den Irokesen (siehe unten). Aber auch der Eber ist ein Mondtier, die dritte Inkarnation des Mondgottes *Viṣṇu* ist die des Ebers, ferner wird dieselbe dem *Brahmā* zugeschrieben; Herakles besiegt den erymanthischen Eber und ein Eber ist es, der den Adonis tötet; auf die Horussage der Ägypter werden wir weiter unten zurückkommen.

Andere Sagen erzählen die Schöpfung durch *Brahmā* anders. Nach dem *Śiva-Purāṇam*², welcher naturgemäß *Śiva* in den Vordergrund stellt, entsprang *Brahmā* aus *Śiva*, und aus jenem *Viṣṇu*. „*Brahmā* erhob sich unter dem Namen *Nārāyaṇa* aus den Wassern, da entstand ein wie die Sonne glänzendes Ei“, aus welchem er die Welten formte. Die Sage von einem Weltei findet sich sehr weit verbreitet. Bei den Orphikern geht Eros als erster der Götter aus dem Weltei hervor³. Bei den alten Persern heißt es, der Himmel sei über und unter der Erde, einem Ei ähnlich, von *Ahura* geformt. Auch in Japan sollen Ideen, welche ein Weltei betreffen, vorkommen. In Peru finden wir die Anschauung, daß die drei Klassen des Volkes aus drei Eiern hervorgegangen seien und die Huarochiri-Legende nimmt fünf Eier im Anfang aller Dinge an. Wahrscheinlich, aber noch nicht mit voller Sicherheit zu behaupten ist es, daß wir bei dem Ei an lunare Vorstellungen zu denken haben.

Mancherlei auffallende Ähnlichkeiten mit der indischen Schöpfungssage finden wir in der Mythologie Ägyptens. Hier heißt es⁴: „Manche ließen eine Lotusblume in dem Urwasser aufsprießen, darin saß dann der junge Sonnengott als ein Kind. In Schmun aber zeigte man einen Hügel im Wasser Desdes, darauf hatte ein Ei gelegen in einem Neste, und aus dem war der Sonnengott ausgekrochen. Acht⁵ Urwesen, in Frosch- und Schlangengestalt... waren irgendwie dabei beteiligt, und auch eine Kuh war zugegen, und auf deren Rücken setzte sich der junge Gott und schwamm auf dem Wasser umher.“

In dem *Vayu-Purāṇam* heißt es: „Als *Brahmā* sich in eine männliche (*Puruṣa*) und weibliche Hälfte teilte, entstand *Śatarūpā*, die ihre männliche

¹ Vgl. das in meiner Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ hierüber Gesagte.

² K. 2, V. 28.

³ PRELLER, Griechische Mythologie, 4. Aufl., Bd. I, S. 41 (auch Phönizien). Hier wäre auch an das Ei der Leda zu erinnern.

⁴ ERMAN, l. c. S. 33.

⁵ Auch in Indien eine heilige Zahl, es gibt acht Elemente, Welthüter usw.

Ergänzung erlangte in *Manu Svāyambhuva*, oder es heißt: „Er schuf, indem er halb Mann, halb Weib ward, den *Virāt* und andere Wesen.“ Auch *Śiva* wird zuweilen mit einem mann-weiblichen Doppelleib geschildert. Hierzu wäre als eine Erklärung heranzuziehen, was bei J. MEIER, „Mythen von der Gazellehalbinsel“¹ zu lesen ist: „In der indonesischen Mythologie entsteht (die erste Frau) immer in der abnehmenden Hälfte des Mondes, oder genauer, der abnehmende Mond ist oft in zwei Personen vorhanden, einer männlichen und einer weiblichen.“

Brahmā wird ferner als der erste Mensch, oder seiner Schöpfereigenschaft entsprechend, als der Erschaffer des ersten Menschen angesehen. So heißt er unter anderem *Agrojanma*, der Ältestgeborene, *Prajāpati*, der Herr des Geborenen, *Lokapitāmahas*, der Urvater der Welten, *Ajas*, der Ungeborene oder *Purohita*. Auch in anderen Mythologien wird der erste Mensch mit dem Monde identifiziert, ich erinnere nur an Adam (und Eva); in der Mythologie der Südsee finden wir, wiederum nach J. MEIER², die Idee, daß der erste Mensch in seinen Schicksalen dem Monde gleichgesetzt wird. Ebenso wird daselbst der unmittelbare Zusammenhang, resp. das Zusammenfallen des Hellmondes Quat (auf den Neuhebriden) mit dem höchsten Wesen hervorgehoben. Auch wird auf Samoa gesagt: „Der Mond ist der Schatten *Tangaloas*, des Schöpfergottes“ (nach BASTIAN).

Von *Brahmā* heißt es nach einer anderen Überlieferung: „Wenn *Brahmā* von *Paramesua* zur Weltschöpfung beauftragt wird, bildet er *Kaśyapa*, den ‚Ersten der Menschen‘.“

Ferner wird *Brahmā*, wie *Viṣṇu* in seiner ersten Inkarnation, mit dem Fisch in Verbindung gebracht. Auch von ihm wird in *Mahābhārata* erzählt, daß er als Fisch, der ein Horn trägt³, das Schiff *Manus* bei der Sintflut in Sicherheit gebracht habe⁴. Eine Verbindung von Mond und Sintflut finden wir auch anderwärts. So in Nordamerika bei der Sage vom *Manabozho* und bei den Mandan, wo es heißt: „Die Sintflut entstand dadurch, daß ein Indianer, der einen Dachs ausgraben wollte, unglücklicherweise durch den Rücken der Schildkröte stach, auf welchem die Erde ruht“⁵. Ferner in Südamerika bei den Chibcha, wo es heißt, daß *Bochica* seine Frau *Chia* in den Mond warf, da sie die Erde mit Überschwemmungen heimsuchte, „und er öffnete so dem Wasser einen Ausgang.“ Und in Persien heißt es: „Eine Kröte oder ein Frosch wurde von *Arhimān* in den See *Vouroukasa* gesetzt“, und „Wenn die im See gefesselte

¹ S. IX. Die römischen Zahlen beziehen sich auf das Vorwort von P. W. SCHMIDT.

² L. c. S. VIII.

³ Bei den Huronen findet sich eine Sage von einer Schlange, welche ein Horn besaß, mit dem sie Felsen und Bäume spalten konnte. Vgl. KNORTZ, Mythologie und Zivilisation nord-amerikanischer Indianer, Leipzig 1882, S. 11.

⁴ In einer indischen Flutsage heißt es, daß *Nahusha*, welcher *Noah* entspricht, durch die Flut in eine Schlange verwandelt wurde, und eine genaue Parallele dazu finden wir in Ägypten, wo nach NAVILLE der Sonnengott an einer Stelle des Totenbuches sagt: „Diese Erde wird durch eine Überschwemmung zu einem Ozean werden, wie sie es zu Anfang war. Ich werde übrig bleiben, zugleich mit *Osiris*, und ich werde die Gestalt einer kleinen Schlange annehmen, die kein Mensch kennt und die kein Gott sieht.“

⁵ KNORTZ, l. c. S. 22.

Riesenkröte loskommt, strömt das Wasser über in verheerender Flut“. Nach BASTIAN, ohne jede Quellenangabe, außerdem im Zusammenhange nicht ganz klar.

Die Kröte ist, wie wir wissen, vielfach ein Tier des Mondes, so in China, wo unter anderem eine dreibeinige Kröte als Begleiterin des in Japan Gama Shennin genannten Einsiedlers vorkommt. Die doppelköpfige Kröte der Huarochiri-Legende in Peru ist ebenfalls ein Mondwesen. Im Chaco finden wir den doppelköpfigen Jaguar¹, die unheimliche japanische Katze von Nabeshima mit dem Doppelschwanz² dürfte ebenfalls hieher gehören. Bei den Chibcha, den Warrau und den Karajá in Südamerika finden wir gleichfalls die Kröte in Verbindung mit dem Monde. Bei den Schoschonen und Juma in Nordamerika wird gesagt, daß der Tod des Schöpferwesens durch einen Frosch verursacht werde; der Frosch verschlingt also den Mond; oder es heißt bei den Maidu in Kalifornien: „Die Mondflecken werden entweder für das Gesicht des Schöpfers oder für einen Frosch erklärt.“ Bei Präriestämmen wird erzählt, wie ein Hund (siehe unten) mit der Krötenfrau im Kampfe liegt und bei den Arapaho heißt es: „Die Sonne nahm sich ein Froschweib, der Mond ein Stachelschweinweib“ (als zur Sonne gehörig).

Ferner heißt es, daß *Brahmā* als ein winziger Fisch von *Manu* in einem Flusse gefunden wurde, jedoch so sehr wuchs, daß er in einen Teich, darauf in den Ganges und endlich in den Ozean gesetzt werden mußte. Auch hier haben wir es, wie bei der Zwerginkarnation *Viṣṇu's*, mit einem Mondzuge zu tun. Eine seltsame Parallele hiezu findet sich bei den Mosetene-Indianern in Bolivia. Diese haben nach ERLAND NORDENSKIÖLD'S neuesten Forschungen eine Sage, nach welcher die Schlange oder der Wurm *Nyoko* immerfort anwächst und in immer größere Behältnisse gesetzt werden muß, wobei sich dieselbe von Tierherzen nährt, aber auch Menschen frißt (Ogermotiv). „Jetzt ist *Nyoko* die Milchstraße.“ Früher aber ist meines Erachtens dies Motiv höchstwahrscheinlich von lunarer Bedeutung gewesen (siehe unten bei *Garuḍa*). In Nordamerika finden wir die Mythe von einer zweiköpfigen Schlange, die stark heranwächst und sich von großen Tieren nährt, schließlich aber durch einen Pfeilschuß getötet wird³. Eine ähnliche Sage kommt auch in Island vor, die Ragnar-Lodbrok-Mythe (Schlange).

Endlich sei erwähnt, daß *Brahmā* von den Asuren *Madu* und *Ketu* angegriffen wurde, *Madu* wurde dann besiegt und „seine Haut gebreitet für die Erde“.

Von Namen *Brahmā's* führen wir nur die folgenden auf: *Angatis*, wie auch der Mondgott *Kṛṣṇa* heißt; *Ādikavi*, der erste Dichter, ihm wird nämlich der Veda zugeschrieben, den er ja auch in der Hand hält, überhaupt scheint er mit der Dichtkunst in Verbindung gebracht zu werden, was in noch ausgesprochenem Maße bei seiner Gattin *Sarasvatī* der Fall ist, wie wir weiter unten sehen werden. Im alten Ägypten ist es der Mondgott *Thot*, der „die Sprache und Schrift gab“, hier wie dort wird der Zusammenhang mit dem

¹ Vgl. meine Schrift „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes“.

² MITFORD, Tales of old Japan.

³ KNORTZ, Nordamerikanische Sagen, S. 281, .2.

Kalender und der Rechenkunst (pers. *māh*, lat. mensis, metiri) von Bedeutung gewesen sein. Auch hat *Brahmā* die Trommel *mrdaṅga* erfunden und er schlägt sie bei *Śiva's* Tanz. Die Trommel tritt in der Südsee, speziell auf Neupommern, als Vertreter des Schwarzmundes auf, der als *To Karuvu* genannt wird¹, und in Buin² „wird das erste Erscheinen des Mondes nach dem Neumonde mit dem ‚Kampf- und Notsignal‘ auf der Holztrommel begrüßt“.

Ein anderer Beiname *Brahmā's* ist *Drughanas*, der Baumzerschmetterer, dies deutet auf einen Zusammenhang mit dem Gewitter hin; in der Tat werden wir finden, daß der Mond auch bei anderen Völkern mit dem Gewitter, wie auch mit anderen Wettererscheinungen in Verbindung gebracht wird. Hieraus mag auch der weitere Beiname *Druhinās*, der Zerstörer, Gefährliche, verstanden werden. Der Beiname *Kanjas*, „der aus den Wassern Entstandene“, ist mehrdeutig, er kann auf den Mond als wässerigen Himmelskörper oder auf den Himmelsozean, aus dem *Brahmā* entsprang, bezogen werden.

2. Śiva.

Von den drei Göttern der *Trimūrti* ist *Śiva* am deutlichsten als Mondgott zu erkennen, und zwar verkörpert er die abnehmende Mondsichel und den Neumond. Daher ist er auch der Zerstörer. Als solcher tritt er in schreckhafter, furchtbarer Gestalt auf und einige seiner Beinamen charakterisieren ihn auch als Gott der Vernichtung. *Śiva* hat zuweilen fünf Köpfe (*Pancānanas*), wie sie *Brahmā* auch ursprünglich hatte, dem aber, wie oben ausgeführt, *Śiva* ein Haupt abschlug. Ferner besitzt *Śiva* drei Augen (*Trinetras*, der Dreiäugige), was auf die drei Mondphasen geht; mit dem dritten Auge verbrannte er den *Kama*, den Liebesgott und Sohn des *Viṣṇu*, in welchem wir, wie von mir in der oben zitierten Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ ausführlicher dargelegt worden ist, gleichfalls ein Mondwesen zu sehen haben. Das Verbrennen ist ein sehr bekanntes lunares Motiv. *Tecçistecatl*, ein Mondgott in Mexiko, springt ins Feuer, um zu leuchten. *Hun-aḥpu* und *Xbalanque* (Jaguar), die Vertreter von Sonne und Mond bei den Maya-Indianern, verbrennen sich auf dem Scheiterhaufen, ebenso der mexikanische *Quetzalcouatl*. Und in der Tupisage in Südamerika verbrennt sich *Mairemonan* bei dem dritten Scheiterhaufen und steigt zum Himmel empor.

Auf dem Kopfe trägt *Śiva* ein Diadem, an welchem ein Halbmond angebracht ist, zuweilen so, daß er über dem dritten Auge auf der Stirn hängt; daher sein Beiname *Candraśekharaś*. Sein Haar ist nach Büßerart geflochten, weswegen er *Dhūrjaṭi* heißt, „der auf dem Scheitel eine Flechte hat“, oder es heißt, sein Haar ist in einen Lockenknoten geflochten, welcher über der Stirn wie ein Horn hervorsteht, wonach er *Jaṭāṭaṅkas*, „der eine *jaṭā* gebunden hat“, genannt wird, auch *Jotīngas*, „der die *jutā* oder das *jutakam* flicht“, endlich *Karpadī*, der Flechtenträger. An seinem Halse hängen Menschenschädel (der Vernichter, der Oger), sein Körper ist weiß, sein Hals aber blauschwarz vom Verschlucken des Giftes *Kālakāntam* oder *Kālakūṭa*,

¹ Vgl. MEIER, I. c.; dazu PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, S. 683 ff.

² THURNWALD, Im Bismarckarchipel und auf den Salomo-Inseln. Zeitschrift für Ethnologie, Berlin 1910, S. 133.

welches aus dem Meere bei der Gewinnung des *Amṛtam* zuerst zum Vorschein kam. Weil er dasselbe getrunken hat, ist, wie gesagt, sein Hals schwarz geworden, daher er *Nilakanṭha* oder *Nilagriva* heißt. Ein schwarzer Streifen also trennt Kopf und Rumpf. Über diese Zerteilung, welche ein ganz deutlicher Mondzug ist, werden wir unten bei der Besprechung des Dämonen *Rāhu* eingehender handeln¹. Die Waffe *Śiva's* ist der Dreizack, weswegen er *Trisūlī*, d. h. Dreizackschwinger, heißt, auch führt er einen Schild. In seinen Händen trägt er außerdem die Keule *Khatvāṅgam* oder *Pāṇśulas*. Auch der Mondgott *Candra* hat eine Keule als Attribut; ferner hält *Śiva* eine Muschel oder Schnecke, ein deutliches und oft wiederkehrendes Symbol des Mondes². Es heißt auch, am Ende aller Zeiten werde *Śiva* beim Weltbrand in das Schneckengehäuse (*śaṅkha*), stoßen. In Nordamerika finden wir vielfach die Muschel oder Schnecke mit dem Monde verbunden. So wird in Kalifornien eine „weiße Muschelfrau“ erwähnt. Bei Prärie-Indianern kommt *Wadūsāninid*, der kleine Mann mit der Muschel, vor, dem seine Schwester Pfeil und Bogen macht und eine Muschel um den Hals hängt. Diese Schwester wird als Morgenstern genannt³. Von den Osage werden Mythen berichtet, in denen der Schneckenjüngling *Washabas*, der erste Mensch, aus einer Schnecke entsteht und vom großen Geiste Pfeil und Bogen erhält. Weiter hält *Śiva* in den Händen den Bogen *Ajakavam*, einen Donnerkeil, daher er auch der Blitzlenker heißt (siehe unten bei *Indra*), ein Beil, das vielleicht mit halbmondförmiger Schneide zu denken ist, wobei an *Viṣṇu's* Inkarnation als *Paraśurāma*, d. h. *Rāma* mit dem Beile, erinnert sein möge. Endlich hält der Gott den fünften von ihm abgeschlagenen Kopf *Brahmā's* in der Hand; als Armband dient ihm eine Schlange.

Śiva wird weiterhin geschildert als in Antilopenfell gehüllt, daher sein Beiname *Mṛgavāśas*. Die Antilope ist, wie fast alle gehörnten Tiere, als ein Mondtier aufgefaßt worden; vor dem Wagen des Mondgottes *Candra* sind unter anderen Antilopen gespannt. Auch soll *Śiva* auf einem Tigerfell sitzen. Daß der Mond mit Raubtieren in engster Verbindung nicht nur in der Alten, sondern auch in der Neuen Welt gedacht wird, haben wir bereits oben betont.

Das Reittier *Śiva's* ist der Stier *Nandī*, der Erfreuer, oder ein Hund, weswegen er auch der Stierreiter heißt oder *Śvaśvas*, „der einen Hund als Pferd hat“.

Der Stier ist ein Mondtier in ganz hervorragendem Maße, und zwar schon seit den ältesten Zeiten. In Babylon ist *Marduk* der Stiergott; in einer an ihn gerichteten Hymne heißt es (nach WINCKLER): „Heller Tag, Stier der Götter, Herr der Herren.“ Und in Ägypten heißt es von *Thot* (nach ERMAN⁴):

¹ Ein Gegenstück hiezu finden wir in Nordamerika, wo die Mondsichel als das weiße Band um den Hals des Mondes, des „Einsammlers der Seelen“, genannt wird, weswegen auch der Hals der Toten weiß sein soll; oder es heißt hier, der Mond sei eine alte Frau, die niemals sterbe und ein weißes Band um den Hals habe, was auf die Mondsichel gehe.

² Der Mondgott heißt im Mexikanischen *Tecēstecatl*, der mit dem Meerschneckengehäuse; auch in der Südsee kommen Mondwesen, die auf Muschelhörnern blasen, vor. Vgl. J. MEIER, l. c. S. 31, 53, 75.

³ KNORTZ, Nordamerikanische Sagen, S. 125.

⁴ l. c. S. 13.

„Der Stier unter den Sternen, der Mond am Himmel“; auch sonst spielt der Kult des Stieres und der Kuh in Ägypten eine große Rolle, hier kommt unter anderem ein Priester des weißen Stieres vor, der Stier *Apis* wurde in Memphis, der Stier *Mnevis* in Heliopolis (On) verehrt. Hier fließt die Idee des Himmels mit derjenigen des Mondes offenbar in der Kuh zusammen, wie die der Erde und des Mondes in demselben Tiere in Indien¹. In einer Schöpfungssage ist es die kuhgestaltige *Nut*, mit welcher der Sonnengott *Re* den Himmel bildet. *Neith* ist die Kuh oder Mutter, welche die Sonne gebär, ihre Attribute sind Bogen und Pfeil. Der Himmel wird als Kuh oder als Frau gedacht, Sonne, Mond und Sterne fahren in Schiffen über den Himmel; in Theben wird *Chonsu*, der Sohn des *Ammon* und der *Mut*, als Mondgott verehrt, dieser heißt „der Durchfahrer des Himmels“. Auch bildlich finden wir diese Idee fixiert, so in einer Darstellung, die ERMAN² wiedergibt, wo der Himmel als Kuh gezeichnet ist, an deren Bauch sich die Sterne befinden, während die Schiffe der Sonne an demselben entlang fahren, ebenso wie diese über den Rücken der *Nut* auf einem anderen Bilde fahrend zu sehen sind³, welche *Nut* hier als Frau gezeichnet ist. — Noch in der Spätzeit wurde in Ägypten ein extensiver Stierkult betrieben. HERODOT weiß zu berichten: „Fällt ein Ochse, so begräbt man ihn vor der Stadt, doch so, daß eines seiner Hörner als Kennzeichen noch aus der Erde hervorsieht.“ Der Stier *Apis* ist nach demselben schwarz und hat einen Flecken auf der Stirn, er heißt bei den Ägyptern „der wieder Lebende“, was wohl auf nichts anderes als auf den immer wieder auflebenden Mond gehen kann. Die kuhköpfige Göttin *Hathor*, die göttliche Vertreterin der Frauen, läßt die Sonne und die Toten in die Unterwelt (Psychopompos), was ebenfalls ein Mondzug ist (Verbindung mit den Toten als Sterne). Endlich heißt es von dem Gotte *Osiris*, einem deutlichen Mondgotte: „*Osiris*, Sohn der *Nut*, der du Hörner trägst⁴.“ Und ebenso finden wir auch in der griechischen Mythologie eine große Menge Züge, welche die Verbindung des Stieres mit dem Monde an die Hand geben (Heraklessage, Zeus und Io, Kadmus usw.); hieher gehört auch die weiter verbreitete Sage, daß der Ahnherr, Held oder König von einem Stier oder Pfluge geholt wird. Einen Goldstier, der nach japanischer Anschauung das Weltenei zerbricht, führt BASTIAN an, leider ohne Quellenangabe⁵.

Śiva führt ferner den Stier auch im Banner, weswegen er *Ṛṣabhaketu* heißt, ferner bestand im alten Indien die Sitte, Stiere dem „Gotte“ (sc. *Śiva*) zu weihen, indem man sie in Freiheit setzte, auch glaubte man, daß die beim Tode eines Menschen freigesetzten Stiere (*Śiva's*) demselben behilflich seien, in den Himmel zu steigen; wiederum ist hier die Idee des Psychopompos mit dem Monde assoziiert (Hermes).

¹ *Tlaçolteotl* bei den alten Mexikanern ist ursprünglich eine Mondgöttin und wird dann zur Erdgöttin; vgl. auch das oben über die Schildkröte Gesagte.

² l. c. S. 8, Abb. 4.

³ l. c. S. 35, Abb. 43.

⁴ ERMAN, l. c. S. 61.

⁵ In der *Kṛṣṇa*-Legende wird erzählt, wie derselbe dem *Ariṣṭa*, einem Dämonen in Stiergestalt, ein Horn ausriß und ihn damit erschlug. In einer Sage der Wyandot in Nordamerika wird von einem Brüderpaar erzählt, deren einer sich besonders vor Stierhörnern fürchtet. Vgl. KNORTZ, Nordamerikanische Sagen, S. 96.

Wie oben gesagt, ist das andere Reittier *Śiva's* der Hund. Auch dieser tritt als Psychopompos auf, und zwar in Amerika; schon in Mexiko, wo die Seelen zu Sternen werden, finden wir den Hund als Geleiter des Toten. Bei den Eskimo wird einem verstorbenen Kind ein Hundekopf aufs Grab gelegt, damit der Hund dem Kinde den Weg in das Land der Seelen zeigen kann¹. In Peru ist der Hund bei einigen Küstenstämmen als Mondtier aufgefaßt worden. Die Creek und Muskogee in Nordamerika glauben, daß der Mond von einem Manne mit einem Hunde bewohnt werde²; ähnliches finden wir auch in Asien und Europa (Shakespeare, „Sommernachtstraum“). Die Mondfinsternis wird nach der Mythologie der Shasta in Nordamerika durch einen Hund verursacht, welcher dem Monde folgt und ihn verschlingt. Die Menschen sprechen daher den Hund mit der Bitte an, abzulassen und schlagen und schießen, um ihn zu verscheuchen³. Die vielleicht hiehergehörige Sage, daß ein Hund ein Mädchen heiratet, finden wir bei den Eskimos in Nordamerika und Nordostasien. Der Zusammenhang von Mond und Hund kommt vielleicht daher, daß die Hunde den Mond erfahrungsgemäß anbellen. Der in der Heraklessage vorkommende dreiköpfige Hund Cerberus, der mit Drachenschwanz und Schlangen ausgestaffiert ist und das Tageslicht scheut, dürfte schon seiner Dreiköpfigkeit wegen ein mit dem Monde zusammenhängendes Wesen darstellen und auch in diesen Zusammenhang gehören⁴.

Śiva ist aus dem *Rudra* der Veden, dem Gotte, der Geschosse und Heilmittel in der Hand trägt, hervorgegangen. *Rudra* ist der *Paśupati*, „der Herr des Viehs“, er heißt *śiva* (gütig), *ugra* (furchtbar), *śaṅkara* (heilbringend), *śarva* (der Pfeile führt⁵) und ist Patron der Diebe und Räuber, wie Hermes, der alte Mondgott. Im Atharvaveda heißt es, blauschwarz sei sein Bauch, rot sein Rücken⁶. Wesen, welche halb schwarz und halb rot sind, kennen wir auch anderwärts. Die Pulque-Götter (*Centzontotochtin*, die vierhundert Kaninchen) im mexikanischen Pantheon, treten halb rot, halb schwarz auf und führen dazu den Nasenhalbmond (*yacameztli*); *tlillan-tlapallan* ist das Schwarzrotland, das Land, wo der Mond (*Quetzalcouatl*) verschwindet; *Tezcatlipoca* tritt in schwarzer oder roter Gestalt auf. Auch in Nordamerika finden wir schwarz-rot gemalte symbolische Darstellungen, welche mit diesen Ideen der alten Mexikaner in Verbindung gebracht werden dürften.

Auch die Gattin *Śiva's*, *Devī*, wird bereits als diejenige *Rudra's* genannt. — Nebenbei sei noch erwähnt, daß MEGASTHENES den Kult des *Śiva* mit dem Dionysos-Kult gleichsetzen zu müssen glaubt.

Śiva ist ferner der Patron der Tänzer, *Nateśvaras*, sein Kämmerer *Tandus* hat den Tanz erfunden, der kahlköpfige Diener *Śalankāyanas* begleitet den

¹ NANSEN, Eskimoleben, S. 210. CRANZ, Geschichte von Grönland, S. 301. P. EGEDE, Grönländische Berichte, S. 109. Derselbe, Die neue Perustration Altgrönlands, S. 48.

² SCHOOLKRAFT, Researches respecting the red man, Bd. I, S. 271.

³ DIXON, The Shasta, S. 470.

⁴ Nach altpersischer Anschauung gilt der Hund als Hüter der Toten und nach chinesischen Fabeln wird der „Hundestein“ (*ku-pao*) vom Monde durch Hunde herabgezogen, die unter dem Lichte desselben schlafen.

⁵ Auch *Śiva* führt den Bogen (siehe oben).

⁶ Vgl. HARDY, Indische Religionsgeschichte, S. 84.

Tanz, dessen Name *Tāṇḍavan* ist. Im Tanze *Śiva's* wird die Welt zerstört; aber auch der Mondgott *Viṣṇu* wird als Tänzer geschildert, ebenso *Indra*¹, und wir finden auch anderwärts den Mond als Tänzer vorgestellt, wahrscheinlich führt sich diese Idee von dem auf dem Wasser tanzenden Monde her, wie wir ja auch zu sagen pflegen, der Mond tanze auf dem Wasser.

Ein besonders auffallender Zug *Śiva's* ist seine Verbindung mit dem Phallus-Kult, der in Indien Lingam-Kult heißt, daher sein Beiname *Urdhvalingas* oder *Mulalingas*. Dies Symbol geht auf den Mond in Verbindung mit der Vegetation und der Fruchtbarkeit.

Ebenso wird *Śiva* als mann-weiblich geschildert, wie uns bereits *Brahmā* begegnet ist. Eine Gottheit der alten Ägypter wurde gleichfalls phallisch dargestellt, und das war *Osiris*. Beim Osiris-Feste wurde sein Bild mit beweglichem Phallus im Umzuge umhergeführt². *Osiris*, der Schützer der Toten, steht nämlich mit dem Pflanzenwachstum im engsten Zusammenhang³. Auf diese Beziehungen werden wir unten bei der Besprechung des *Soma* noch zurückkommen. *Osiris*, der sich auf Anraten des *Seth* in einen Kasten gelegt hat, wird von diesem im Kasten ins Meer geworfen, darauf wurde er von *Seth* zerschnitten⁴. *Horus*, der Sohn des *Osiris*, bekämpfte den *Seth*, wobei er sein Auge verlor, *Seth* aber auch verstümmelt wurde. Der Mondgott *Thot* heilte sie wieder, er rechtfertigte auch den *Osiris* gegen seine Feinde. *Osiris* wird dann durch das Essen des Horus-Auges lebendig, er steigt zum Himmel und herrscht dort über die Toten. Er ist der „Erste derer im Westen“, d. h. der Verstorbenen, während *Horus* als „Erster der Lebenden“ erscheint⁵. ERMAN macht darauf aufmerksam, daß es zwei alte Sprüche gebe, „in denen nicht *Seth* allein als der Mörder des *Osiris* gilt, sondern auch der gute Gott des Mondes“. Vielleicht ist dies so zu erklären, daß *Thot* der Vertreter der Sichel (*ἄρπη*) ist, was auch sein Ibiskopf anzudeuten scheint. ERMAN bildet (l. c. S. 199, auf Abb. 114) den Holzsarg eines Ibis ab, auf dem ein solcher Vogel gemalt zu sehen ist, über demselben befindet sich ein kreisrunder Schwarzmond, unter dem eine Mondsichel gezeichnet ist, in welcher der Schwarzmond gleichsam wie in einer Schale liegt.

Osiris ist ohne Zweifel ein Mondwesen, er wird daher auch mit grünem Gesicht dargestellt, und grün ist die Mondfarbe. In einer etwas anderen mythischen Version heißt es: „*Typhon* fand, nächtlich jagend, im Mondenscheine die Leiche des von ihm vorher getöteten (und von *Isis* nach Ägypten zurück-

¹ Siehe unten; vgl. E. SIECKE, Indras Drachenkampf,

² ERMAN, l. c. S. 119.

³ l. c. S. 21.

⁴ Dies vielfach vorkommende Motiv ist in ganz besonders hervortretender Weise ein lunares. An ein paar entlegene Sagen möchten wir hier nur die Aufmerksamkeit lenken. In Japan heißt es, *Isanagi*, der Sonnengott, soll mit einem Schwert den Trommelschläger *Kaku tsuchi* in Stücke gehauen haben. Und bei den Buin-Leuten auf Bugainville heißt es nach THURNWALD (l. c. S. 133 ff.): „Man erzählt auch, der Mond sei früher zehnmal so groß gewesen als heute und habe damals ganz niedrig über den Bäumen gestanden. Die Leute haben gegen ihn gekämpft und ihn zerstückelt und gegessen. Bloß eine alte Frau hatte sich ihr Stück aufgehoben, das sei ihr aber durch das Dach entkommen und so sei noch ein Stück vom Monde übriggeblieben.“

⁵ ERMAN, l. c. S. 38. In Ägypten wird jeder Tote dann als *Osiris* bezeichnet (*Amon* wird zum Totengott). *Horus* stellt vielleicht einen Übergang zum Morgenstern und zur Sonne dar.

gebrachten) *Osiris* und zerriß sie in vierzehn Teile, die er weit im Lande umherstreute, *Isis* aber suchte dieselben wieder zusammen.“ *Osiris* erneuert also seine Gestalt wie der Mond. Von *Seth* heißt es anderwärts, er habe den Kopf des *Osiris* gegessen, außerdem wird gesagt, er beschädige das Mondauge, so daß es abnimmt¹.

In späterer Zeit wird das Tier, das in Ägypten den *Seth* darstellt, für einen Esel gehalten, ebenfalls ein sehr bezeichnender Zug (siehe oben, dreibeiniger Esel); *Seth-Sutech* (der Hyksos) wird auch mit Hörnchen abgebildet, in der Horus-Sage aber tritt *Seth* als schwarzes Schwein auf, daher die Ägypter, wie auch HERODOT angibt, einen großen Abscheu vor Schweinen haben². Im altägyptischen Ritual wird unter anderem von dem Priester gesagt: „Der Finger des *Seth* wird aus dem Auge des *Horus* gezogen“ oder „gelöst“, und es wird immer wiederholt, „*Seth*, der dem *Horus* ins Auge greift³.“ Der Mond gilt eben, wie ERMAN bemerkt, zuweilen als das Auge des *Horus*, welches beschädigt und dann wieder „voll“ wird⁴. Die Sage, welche hierüber berichtet wird, lautet nach ERMAN⁵: „Der Gott *Seth* verletzte das Auge des *Horus* im Kampfe, aber *Thot*, der Mondgott, heilte es, daß es wieder ‚voll wurde‘... Danach hatte *Re* einmal mit *Horus* die Welt betrachtet und dabei war ihm ein schwarzes Schwein aufgefallen. Da sagte *Re* zu *Horus*: ‚Blicke doch auf jenes schwarze Schwein!‘ Da blickte er darauf und plötzlich empfand er einen furchtbaren Schmerz im Auge. Er sagte: ‚Siehe, mein Auge (schmerzt) wie bei jenem Schlage, den *Seth* gegen mein Auge getan hatte.‘ Es reute ihn. *Re* sagte zu den Göttern: ‚Legt ihn auf sein Bett, möge er gesund werden. Es ist *Seth* gewesen, der sich in das schwarze Schwein verwandelt hat.‘ Seitdem ‚ist das Schwein ein Abscheu für *Horus*.“ Nehmen wir hiezu, was wir oben über den Eber sagten, dann ist es klar, daß wir es in dem schwarzen Schwein mit einem lunaren Wesen, speziell dem Vertreter des Schwarzmondes zu tun haben, der den Himmelskörper, das Auge⁶, verdunkelt. In einer Sage aus Neupommern⁷, die von *To Kabinana* und *To Karwuvu*, den Vertretern von Hell- und Schwarzmund, handelt, wird gesagt, ein Wildschwein wolle sie auffressen, und es wird erzählt, wie sie dasselbe erlegen.

Osiris wird also, wie gesagt, ebenfalls phallisch dargestellt und auch bei *Hermes* liegt eine ähnliche Auffassung vor, ebenso ist hier an den Kult des Dionysos zu erinnern. Es ist daher wohl anzunehmen, daß auch bei *Śiva* das Lingam eine der Umdeutungen der Mondsichel ist.

Weiterhin tritt *Śiva* als Zauberer auf⁸, er heißt daher *Uddiśas*, der Magier. Er und seine Gattin *Durgā* sind Schutzgötter der Zauberei. *Śiva* besaß

¹ ERMAN, I. c. S. 24.

² ERMAN, I. c. S. 201.

³ I. c. S. 57, 58.

⁴ I. c. S. 13.

⁵ I. c. S. 35.

⁶ Auge gleich Stern, wie auch im alten Mexiko und anderwärts. Auch *Buddha* wird in der Legende das Opfer eines dämonischen und finsternen Ebers.

⁷ J. MEIER, I. c. S. 25.

⁸ Wie auch *Indra*; vgl. E. SIECKE, Indras Drachenkampf.

nach der Tantra-Lehre acht (heilige Zahl, siehe oben) magische Eigenschaften, die Vasi oder Vibhuti genannt werden. Diese Eigenschaften waren: Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Alleserreichbarkeit, Erfüllung aller Wünsche, größte Größe und kleinste Kleinheit, höchste Herrschaft über alles Geschaffene, die Macht, den Gang der Natur zu hemmen und Erfüllung aller Verheißungen. Als Zauberer finden wir anderwärts insbesondere Repräsentanten des Schwarzmondes geschildert, der ja auch dem Wesen *Śiva's* angehört. So besonders *Tezcatlipoca* im alten Mexiko. Dieser ist der Neumond, der Repräsentant der Seelen der verstorbenen Krieger (Sterne), er heißt *moyocoyatzin*, „der ganz nach eigener Willkür handelt“, der das Verborgene sieht und das Böse rächt. Er tritt gelegentlich als Jaguar auf, er ist mit *Quetzalcouatl* zusammen der Kalendermacher und tritt endlich, im Antagonismus zu jenem, als großer Zauberer auf¹.

Ein paar sagenhafte Züge, welche die bereits zur Genüge bewiesene Mondnatur *Śiva's* noch mehr hervorheben, sind die folgenden. Er verbrennt, wie oben bereits berichtet, den *Kāma* mit seinem dritten Auge, ferner zerbricht er den *Candra*, den Mondgott, endlich wird erzählt, daß seine Gattin *Satī*, die auch als Gattin des Mondgottes auftritt, bei Gelegenheit eines Opferfestes in die Flammen sprang; ihr Gemahl *Śiva* nun schlug dem *Dakṣas*, der durch sein Benehmen den Tod der *Satī* veranlaßt hatte, den Kopf ab, ersetzte denselben aber wieder auf Fürbitten der anderen Götter durch einen Widderkopf². In Ägypten wurde ein Widder zu Mendes und Elephantine verehrt, *Harpokrates*, der Sohn der *Isis*, der ein Füllhorn trägt, reitet auf einem Widder oder auf einer Gans. Hierher gehört auch die griechische Sage vom goldenen Vließ; jedenfalls haben wir es auch in der indischen Sage mit einem deutlichen Mondzuge zu tun.

Endlich wollen wir noch auf einige der zahlreichen Beinamen *Śiva's* eingehen. *Śiva* selbst bedeutet „der Freundliche, Gnädige“. *Śiva* ist natürlich euphemistisch zu verstehen, wie *Εὐμενίδης*. Ein treffender Name schon ist *Hara*, von der Wurzel *hr*, die „rauben, zerstören“ bedeutet. Als Pendant hiezuh steht *Hari*, der gelbe (Vollmond) *Viṣṇu*. Die Verehrer *Śiva's* nennen ihn *Mahādeva*, den großen Gott, auch heißt er *Kāla* oder *Mahākāla*, weiter *Asitāṅgas*, der Dunkelgliedrige. Er wird entweder schwarz oder weiß mit schwarzem Hals dargestellt (siehe oben). So finden wir in Mexiko die Göttin *Tlaçolteotl*, eine alte Mondgöttin, in vier verschiedenen Darstellungen nebeneinander³, wobei ihre Gesichtsbemalung vier verschiedenen Mondphasen entspricht. *Śiva* heißt ferner „der Götterfeindtöter, der Weltzerstörer, der *Kāma*-Töter (siehe oben), der Schädel- oder Keulenträger“. Er ist der, welcher eine Schlange als Opferfaden hat. Meist ist sein Symbol das Feuer, aber er heißt auch *Jalamūrti*, der Wassergestaltige (der Mond als wässriger Körper; z. B. auch in Mexiko). So heißt er auch *Candas*, der Rasende, der Blitzlenker, der Stierreiter (siehe

¹ Hier sei auch an den unmittelbaren Zusammenhang der Zauberin *Hekate* mit dem Monde erinnert. Auch den *Manabozho* der Algonkinstämme Nordamerikas finden wir als großen Zauberer und Jäger geschildert, ebenso tritt in der Brudersage der Wyandot der böse Bruder als Zauberer auf.

² *Dakṣas*, einer der Urväter, wird aus *Brahmā's* rechtem Daumen geboren, ebenfalls ein lunares Motiv.

³ Codex Laud, Blatt 29—32.

oben), und führt endlich auch neben manchen, zum Teil im Verlaufe dieser Ausführungen genannten anderen Beinamen denjenigen, der ihm seiner Natur nach am meisten zukommt, nämlich *Caś, Mond*.

3. *Viṣṇu*.

Für diesen Gott und seine Deutung verweisen wir auf unsere oben erwähnte Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ in der M. B. VIII, 4. Er repräsentiert den vollen Mond, er ist daher der Erhalter, und in dieser Eigenschaft tritt er durchwegs als freundlich und helfend, als „Heilbringer“ auf.

II. Die *Śaktis*.

Als Pendant zu den in der *Trimūrti* begriffenen drei männlichen Wesen finden wir die sogenannten *Śaktis*, die weiblichen Energien, die auch Prakritis genannt werden. Ähnliche Vorstellungen treffen wir bereits im alten Babylon an.

4. *Sarasvatī*.

Zu *Brahmā* gehört *Sarasvatī*, die, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, gleichfalls aus dem Haupte *Brahmā's* entsprang. Mit Athene hat dieselbe auch sonst viel Ähnlichkeit. Besonders hervorzuheben ist ihr Beiname *Vāc*, der sie als Göttin der Sprache und künstlerischen Rede charakterisiert. Von *Brahmā* als ersten Dichter haben wir oben gesprochen. Ebenso war *Sarasvatī* die Göttin der Musik. Sie hat eine Laute (*vinā*) erfunden, deren Resonanz aus einer Schildkröte bestand. Dieselbe Erfindung wurde bei den Griechen dem Hermes zugeschrieben, der einen Schildkrötenpanzer am Strande des Nils. fand und durch diesen (mit den noch übriggebliebenen Sehnen) angeregt, die Lyra schuf¹. Diese Legende hält, wie C. SACHS² bemerkt, ebenso akustisch wie zoologisch der Kritik nicht stand. Dies ist aber deswegen der Fall, weil es keine wirkliche Schildkröte, sondern der Mond ist, welcher in Gestalt dieses Tieres von dem alten Mondgotte Hermes zur Lyra benützt wird. Einem anderen Gotte der Inder, dem *Nāradas*, einem Sohne *Brahmā's*, welcher als Götterbote und Schutzherr der Diebe viel Ähnlichkeit mit Hermes hat, wird ebenfalls die Erfindung der Laute zugeschrieben. Auch mit dem ägyptischen Mondgotte *Thot* hat dieser Gott manche Ähnlichkeit, ob indessen hier eine direkte Beeinflussung vorliegt, wagen wir nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Immerhin sind die Zusammenhänge des *Thot* mit dem Affen, der Erfindung der Musik u. a. auffällig, wird doch auch Hermes von den Griechen mit *Thot* identifiziert. — Die Schildkröte finden wir auch anderwärts vielfach als Mondtier, so in Nordamerika, in Mexiko und bei den Maya auf Yukatan. Wenn Herakles den Harfenlehrer Linos tötet, so können wir hiebei gleichfalls an die Schildkrötenharfe denken. In China finden wir eine Gottheit, die als „erster Minister des Perlenkaisers“ genannt wird, mit Schildkröte und Schlange als Attribute. Indochinesisch ist die Fabel vom Wettlauf der Schildkröte mit dem *Garuḍa*, auf den wir weiter unten noch zurückzukommen haben; und auf

¹ Nach APOLLODOR, Buch II. Nach anderer Version auf dem Kylleneberge; vgl. E. SIECKE, Hermes, der Mondgott.

² Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, Berlin 1915, S. 82.

Samoa finden wir den Wettlauf der Schildkröte mit einem Vogel¹. Auf einem indischen Bilde sehen wir die beiden Dämonen *Rāhu* und *Ketu* abgebildet, den ersteren als Kopf auf einer Schildkröte, den letzteren als Rumpf auf einer Schlange; auch hierauf werden wir weiter unten noch zurückkommen. Im Arabischen finden wir den Wettlauf zwischen Schildkröte und Hase, ein koreanisches Märchen erzählt von der Überlistung der Schildkröte durch einen Hasen, während in der entsprechenden japanischen Sage der Affe an Stelle des Hasen tritt². Die Bedeutung des Affen in den verschiedenen Mythologien ist bisher noch ziemlich unklar, d. h. es lassen sich noch wenig feste Züge finden. Es würde sich lohnen, diesem Problem einmal genauer nachzugehen. Ganz nebenbei möge hier nur erwähnt sein, daß sich der Mondgott *Thot* im System von Aschumēin-Hermupolis als heiliger Affe verkörperte und der Affe in Mexiko mit dem Mondgott *Quetzalcouatl* oft zusammengeht. — In Japan kommen auch noch andere Sagen vor, in welchen die Schildkröte eine Rolle spielt; zu erwähnen wäre hier, daß als Führer JIMMU-TENNŌ's, des ersten Kaisers von Japan, eine Schildkröte und ein achtköpfiger Rabe genannt werden. Acht ist auch in Indien, wie oben mehrfach erwähnt, eine heilige Zahl, der Rabe in Ostasien Repräsentant der Sonne. Ein eigenartiges Fabelwesen wollen wir hier noch erwähnen, welches ebenfalls beachtenswerte mythische Züge aufweist. Dies ist das *Kappa*, ein nächtliches Untier mit einem Gesicht halb Schildkröte, halb Frosch, mit dem Körper eines Affen, ziemlich kahl auf dem Kopf und von grüner Farbe³. Es findet Menschenfleisch genießbar (Oger!) und erschreckt den harmlosen Wanderer dadurch, daß es plötzlich die Gestalt eines dreiäugigen (kahlköpfigen) Mönches annimmt. Dabei hat es oben im Kopfe eine Höhlung, in der sich Wasser befindet, von welchem seine Lebenskraft abhängt; immerhin ein interessantes Wesen⁴.

Kehren wir nach dieser Exkursion über die Schildkröte und damit Zusammenhängendes zu *Sarasvatī* zurück. Die Farbe derselben ist weiß, daher sie auch *Māhaśvetā* oder *Mahāśuklā*, die sehr Weiße, heißt. Zuweilen trägt die Göttin auch, wie *Śiva* und *Kālī*, die Trommel *ḍamaru*, die von einer Schlange umwunden wird; in der bildenden Kunst kommt eine Göttin vor, die auf einem Löwen sitzt und die *Viṇā* spielt (*Gāndhāra*-Reliefs), möglicherweise haben wir es auch hier mit *Sarasvatī* zu tun. In der buddhistischen Mythologie ist *Sarasvatī* die *Śakti* des *Mañyuśrī*, der ein Schwert und ein Buch als Attribute hat und auf einem grünen Löwen reitet, während seinem Pendant *Samanatabhadra*, der eine Lotusblume hält, ein weißer Elefant als Reittier dient. Auch die liebliche japanische Göttin *Benten* mit der Laute dürfte auf *Sarasvatī* als Vorbild zurückgehen.

5. *Kālī*.

Die Göttin des *Śiva* ist die doppelgestaltig auftretende *Kālī*, sie ist die Göttin *Devī*, wird auch *Durga*, *Bhairavi* (die Furchtbare), *Karālā*, *Pārvatī*, *Bhavānī* oder *Gauri* genannt, letzteres bedeutet „die Gelbbraune“. *Kālī* ist „die

¹ BASTIAN, Einiges aus Samoa, S. 8.

² GRIFFIS, The fairy world of Japan. NETTO und WAGENER, Japanischer Humor, S. 133 ff.

³ Vgl. *Osiris*; grün ist auch die Mondfarbe in Kalifornien, z. B. bei den Pomo.

⁴ Dazu NETTO-WAGENER, I. c. S. 128 ff.

Schwarze“, ebenso heißt sie *Kṛṣṇapingalā*, die Schwarzbraune. Sie ist also entweder gelb oder schwarz. Als *Kālī* trägt sie entweder eine Keule, Schwert und Strick und ist mit einem Pardelfell bekleidet, oder sie wird abgebildet vierarmig, mit Halbmond im Kopfschmuck, einen weißen und einen schwarzen Menschenkörper unter ihren Füßen¹. Dem schwarzen Menschen hat sie das Haupt abgeschlagen und hält es in der Hand, eine zweite Hand ist leer, die übrigen Hände halten ein Schwert und eine Schale. Oder es wird gesagt, *Durgā*, von gelber Gesichtsfarbe, reitet auf einem Tiger. Wie *Śiva* selbst hat *Kālī* drei Augen, sie fährt auf einem Wagen, der mit Gänsen bespannt ist oder sie reitet auf einem Löwen, der dann wiederum einen schwarzen Elefanten unter seinen Pranken hat². Diese schreckliche Göttin ist in viele Kämpfe mit Dämonen verwickelt, ihr berühmtester Kampf war der gegen *Mahiśāsuras*, den Büffeldämon, auch hat sie eine Menge Beinamen, die ihre Furchtbarkeit besonders hervorheben sollen und sie als Todesgöttin charakterisieren. Zu erwähnen wäre noch, daß sie den Beinamen *Kanyā*, Jungfrau, führt. Nach den Ausführungen über die Götter der *Trimūrti* ist es wohl überflüssig auf die einzelnen Züge der Göttin als die einer Mondgöttin noch genauer einzugehen.

6. *Lakṣmī*.

Über diese Göttin wollen wir ebenso wie über *Viṣṇu* hier nichts weiter bemerken, da in meiner erwähnten Abhandlung über diesen Gott sich auch eine Charakteristik dieser Göttin befindet. Erwähnen wollen wir hier noch, daß der Kampf der *Sūren* und *Asūren* um *Lakṣmī* auf astrale Vorgänge zurückzuführen ist, wie der Kampf der Sonne mit den Sternen im alten Mexiko (vgl. die *Uitzilopochtli*-Sage).

III. Die *Lokapālas*.

Die *Lokapālas* oder *Aṣṭadīkṣpālā*, die Hüter der acht Weltgegenden, waren ursprünglich nicht so zahlreich, es waren nur vier an der Zahl. Auch im alten Amerika, dessen heilige Zahl vier ist, nach den Weltgegenden, kannte man, speziell bei den Maya, vier Welthüter, die, wie auch in Asien, nach Farben unterschieden wurden. Die vier indischen Welthüter waren nach *Manu* III, 87: *Indra*, *Yama*, *Varuṇa* und *Soma*, nach dem *Mahābhārata*: *Indra*, *Agni*, *Yama* und *Varuṇa*. An anderen Stellen des *Manu* (V, 96, VII, 4. 7) werden die acht Welthüter aufgeführt, die für gewöhnlich genannt werden: *Indra*, *Sūrya*, *Varuṇa*, *Yama*, *Candra*, *Agni*, *Vāyu* und *Kubera*. Auf japanischen Tempelbildern begegnen uns zwölf Himmelshüter (also verdreifachte Anzahl), in Indien werden gelegentlich 27 *Lokapālas* genannt. Die Zahl 27 ist deswegen merkwürdig, da 27 Mondkonstellationen aufgeführt werden, die als Gemahlinnen des Mondgottes *Candra* gelten. Im folgenden werden wir einige charakteristische Züge der *Lokapālas* herauszuheben versuchen.

7. *Indra*.

Der sogenannte Nationalgott der Inder, *Indra* oder *Śakra*, zeigt ein vielgestaltiges Wesen, das wir zu entwirren versuchen müssen. Seine Haupt-

¹ Auch auf dem Leibe *Śiva's* selbst trampelnd wird sie gelegentlich dargestellt.

² Vgl. das Titelbild von WOLLHEIM DA FONSECA, Altindische Mythologie.

eigenschaft ist offenbar diejenige eines Gewittergottes, hierauf gehen eine große Menge Beinamen desselben. Aber er hat auch noch Eigenschaften und Züge, die auf anderer Grundlage zu erklären sind. *Indra* wird zuweilen mit vier Armen dargestellt, er reitet auf einem Rosse, das aus dem Milchmeere hervorging und *Uccaiśravas* heißt. Dies Roß gehört also zu den Kleinodien, welche aus dem Milchmeere entstanden, als das *Amṛtam* von den Göttern gewonnen werden sollte. Denselben Ursprung hat auch der Elefant, welcher als anderes Reittier *Indra's* aufgeführt wird, derselbe führt den Namen *Airāvatas*, der Wassergeborene, und gehört, wie angedeutet, gleichfalls zu den Dingen, die aus dem Milchmeere hervorgingen. Wenn wir die übrigen Gestalten und Gegenstände, welche dem Milchmeere entsteigen, übersehen, so kann uns eine gewisse innere Verwandtschaft derselben untereinander nicht entgehen. Dieselben sind: *Lakṣmī*, die Gattin *Viṣṇu's*, ein Juwel, das der Brustschmuck *Viṣṇu's* wurde, die *Surā*, die Göttin des Rauschtranks, *Dhanvantari*, der Götterarzt, der das *Amṛtam* trägt, *Kāmaduh*, die Wunschkuh und der Mond; auch noch andere Gegenstände werden gelegentlich genannt, alle aber beziehen sich ganz offenkundig auf den Mond, so daß wir in den Reittieren *Indra's* ebenfalls Mondwesen zu sehen haben. Der Elefant *Indra's* ist zum Überfluß weiß (*śvetakunjaras*).

Indra ist also ebenfalls ein Gott, welcher Mondzüge aufweist, aber er ist, wie bereits hervorgehoben, auch ein Gewittergott. Daß sich dies miteinander verträgt, wird uns durch die Heranziehung von mythologischen Vorstellungen anderer Völker klar. Bei den Cherokee¹ Nordamerikas wird der Mond mit dem Donner in Verbindung gebracht. Von den Botokudos heißt es: „Der Mond verursacht nach ihrer Idee Donner und Blitz; er soll zuweilen auf die Erde herabfallen, wodurch alsdann sehr viele Menschen umkommen².“ Bei den alten Mexikanern sehen wir den *Xolotl*, der den Blitz repräsentiert, mit dem Abzeichen des Mondgottes *Quetzalcouatl* ausgestattet.

Von *Indra* wird auch gesagt, er sende den Regen auf die Erde als *Vṛṣas*, der Betauende, und bringe dadurch Saaten und Früchte zur Reife, weswegen er auch *Pākāśāsanas* genannt wird. Hiezu finden wir gleichfalls unmittelbare Parallelen in bezug auf den Mond bei anderen Völkern. Bei den eben genannten Botokudos heißt es, gleichfalls nach NEUWIED³: „Der Mond (*Tarú*) scheint unter allen Himmelskörpern bei den Botokuden im größten Ansehen zu stehen, denn sie leiten von demselben die meisten Naturerscheinungen her. Seinen Namen findet man in vielen Benennungen der Himmelserscheinungen wieder, so heißt die Sonne *Tarudipó*, der Donner *Tarudecuwong*, der Blitz *Tarutemeräng*, der Wind *Tarucuhú*, die Nacht *Tarutatú*⁴... (es folgt die oben

¹ MOONEY, Myths of the Cherokee, 19. Ann. Report, Washington 1918, S. 256 ff.

² NEUWIED, Reise in Brasilien, Bd. II, S. 58—59.

³ l. c.

⁴ Mond-Gürteltier, vielleicht die dunkle, die Neumondnacht, in welcher sich der Mond in die Gürteltierschale zurückzieht; vgl. die Sage von *Rairú* bei den Mundruku Brasiliens, der ein Gürteltier tangt, das ihn in die Erde hinabzieht. Bei den Puelche in Patagonien wird in der in jüngster Zeit bekanntgewordenen Schöpfungssage berichtet, daß eine Anzahl Gürteltiere dem Monde das Gesicht zerkratzten, wodurch seine Flecken verursacht worden seien.

zitierte Stelle). Sie schreiben ihm ebenfalls das Mißraten gewisser Nahrungsmittel, gewisser Früchte usw. zu.“ Der Mond ist eben der Wettermacher, auch noch bei uns, wo er das Gestirn ist, welches die Kälte bringt¹. Auch bei den Indianern wird er zuweilen so aufgefaßt, so heißt er bei den Jumaná in Brasilien *uaniú*, kaltes Gestirn, während die Sonne das warme Gestirn heißt². Dies beruht offenbar auf einem ganz trivialen Analogieschluß. Die Sonne scheint auf einen Stein etwa, er ist warm, der Mond scheint auf denselben und er ist kalt. Daß der Mond den Regen bringt, ist eine ebenfalls vielfach vorkommende Anschauung. So bittet das Volk bei den Cherokee³ den Mond, er möge es nicht regnen oder schneien lassen. In dem Rgveda wird der Mond ebenfalls als Spender des Regens genannt. Auch in der Südsee scheinen ähnliche Ideen vorzukommen; der Vertreter des Schwarzmundes in Neupommern⁴ macht gelegentlich Regen. Viele Göttergestalten sind zugleich Mond- und Vegetationsgötter, so der ägyptische *Osiris* (siehe oben) und der mexikanische *Xipe-totec*, „unser Herr, der Geschundene“.

Indra wird ferner mit einem Bogen ausgerüstet gedacht, ein typisches Attribut von Mondwesen, das jedoch auch auf Sonnenhelden überzugehen pflegt. So ist die Sonnengöttin *Amaterasu* in Japan mit Pfeil und Bogen bewaffnet, um den Mond zu bekämpfen, wenn dieser ihr zu nahe kommt. An den Bogen der Artemis und des Apollo brauchen wir hier nur kurz zu erinnern. — Mit dem Bogen oder mit dem Donnerkeil (*vajra*) bekämpft nun *Indra* Dämonen oder Drachen. Das Gewitter wird naturgemäß als ein Kampf ausgedeutet. Als Drachenkämpfer⁵ aber steht *Indra* wiederum in unmittelbarem Zusammenhang mit astralen Gestalten. Erinnern wollen wir hier nur an *Marduk's* Drachenkampf und an *Susanoo*, den Bruder der Sonnengöttin in Japan, der den achtköpfigen Drachen erschlug⁶. Bei *Indra* haben wir auch mancherlei Züge, die einem Sonnengotte zukommen, weswegen er auch zuweilen mit einem Beinamen des Sonnengottes, *Arkas*, genannt wird, ebenso ist die Idee des Sternenhimmels in seinen gelegentlich auftretenden tausend Augen dargestellt (*Sahasrakṣas*), genau wie bei dem griechischen Argos. Wie andere große Götter, hat auch er sein Paradies, in welches die Helden und Fürsten eingehen. Der Weg dazu ist die Milchstraße, über diese ziehen die im Kampfe gefallenen Krieger. Wie wir wissen, sind es die Sterne, in denen die Seelen der Verstorbenen erblickt wurden⁷, deren Beherrscher natürlich nur der Mond sein kann.

Wie von vielen anderen Helden, heißt es auch von *Indra*, er sei auf magische Weise zur Welt gekommen, so nämlich, daß er die Seite seiner Mutter durchbrach (magische Geburt). Von Buddha wird, wie bekannt, dasselbe behauptet. Die magische Geburt ist ein ausgesprochener Mondzug. Auf eine amerikanische Parallele wollen wir hier etwas genauer eingehen. In

¹ Vgl. mexikanisch *celt* und *Itztlacoliuhqui*, „das gekrümmte Steinmesser“.

² MARTIUS, Reise in Brasilien, Bd. III, S. 1208.

³ MOONEY, l. c.

⁴ J. MEIER, l. c. S. 45.

⁵ E. SIECKE, Indras Drachenkampf, Berlin 1905.

⁶ Auch *Kṛṣṇa* finden wir als Drachenkämpfer.

⁷ Vgl. meine Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“.

Mexiko wird in der *Uitzilopochtli*-Sage erzählt, das *Couatlicue* durch einen Federball empfang. Am Xingú in Zentralbrasilien werden Sonne und Mond als Federbälle aufgefaßt. Das Ballspiel hat in ganz Amerika ursprünglich sicher astrale Bedeutung und auch in Australien wird „mit dem Monde Ball gespielt“. In Nordamerika wird unter anderem ein Ballspiel mit Dämonen angeführt, das vom goldenen Sonnenadler unterstützt wird. In Kalifornien heißt es: „Der Coyote gab einem Habicht zwei Bälle, der damit zum Himmel flog“ usf. Eine Sage, in der Ballspiel und magische Geburt wie in Mexiko (siehe oben) miteinander verbunden vorgeführt werden, ist die Sage von den Zwillingen bei den Maya-Indianern Yukatans. Hier heißt es: „Hun Batz und Hun Chouen (beides ein Affe) spielten Ball; als sie in die Unterwelt kommen, erhalten sie eine Fackel und eine Zigarre, diese aber war in Wirklichkeit ein Steinmesser. Im Ballspiel werden sie besiegt und ihr Kopf wird auf einen Kalebassenbaum gesteckt. Durch den Schädel auf dem Baume konzipiert die Xqui'c (Kautschukball), indem der Speichel desselben als Ball in ihre Hand gelangt. Später sind die Zwillinge glücklicher, indem sie eine Feder an die Fackel und einen Leuchtkäfer an die Zigarre binden und sie bleiben im Ballspiel Sieger.“

An einer Stelle tritt *Indra* als Fuchs auf (Abbildung in Südindien). Wie wir bereits oben bemerkt haben, ist der Fuchs ein Tier, das ein Volk im alten Peru mit dem Monde in Verbindung brachte. Auf Gefäßen von der peruanischen Küste (Trujillo, Chimbote) finden wir den Kampf eines taschenkrebsartigen Wesens mit einem anderen Dämonen, der anscheinend einen Fuchs bei sich hat¹. Da dieser Dämon einen Jaguar als Kopfputz trägt, auch einen Nasenhalbmond und Schlangen als Ausstattung hat, werden wir ihn vielleicht als eine Verkörperung des Mondes anzusehen haben, wozu dann auch der Fuchs als Begleiter stimmen würde.

In Nordamerika finden wir den Fuchs, resp. Wolf oder Coyote (*Canis latrans*) ebenfalls in vielerlei Beziehungen zu Mondsagen. *Manabozho* bei den Algonkin und anderen Stämmen verbrennt einem Wolfe das Fell. Bei den Maidu und anderen Stämmen in Kalifornien² tritt der Coyote als Antagonist des Schöpfers auf, welcher als silbergrauer Fuchs aufgefaßt wird, der aus einer immer größer werdenden Wolke entsteht. Beide fahren zusammen auf dem Urmeere in einem Boote, bevor die Welt erschaffen wurde; ihre Charaktere sind als gutes und böses Prinzip streng geschieden. Bei den Nischinam sind Mond und Präriewolf die ersten Wesen, welche gemeinsam alle Dinge schaffen.

In Ostasien spielt der Fuchsglaube im Volk eine hervorragende Rolle. In Japan ist es besonders der weiße Fuchs, der verehrt wird; ein besonders „tüchtiger“ Fuchs ist der neunschwänzige³, er ist zu jeder Zauberei befähigt (*Ku-bi-no-kitsune*). Der weiße Fuchs ist dem Gott *Inari* heilig, dieser ist der „reistragende große Lichtgeist“. Von den Füchsen werden in Ostasien sehr viele Sagen erzählt. Eine besonders charakteristische japanische wollen wir im

¹ Eine Abbildung dieser Szene bei SQUIER, Peru, Übers., Leipzig 1883, S. 226.

² Vgl. DIXON, I. c. S. 335 (The northern Maidu).

³ Vgl. GRIMM'sche Märchen 38.

Anschlusse hieran kurz aufführen¹: „Der Kaiser Toba (1108—1123) hatte eine Gattin, welche Tama mo no maye hieß (tama = Kugel, Edelstein, mo = Seegras). Eines Abends fiel es auf, daß grünliches Licht aus ihren Augen strahlte. Sie entfloß in Gestalt eines Fuchses, wurde aber auf der Jagd mit dem Bogen erlegt. Der Leichnam des Zauberers verwandelte sich dann in einen Stein.“

Indra ist ferner der Freund des Hasen, der sich nach der bekannten Sage ins Feuer warf. Über dies Tier, das in ganz eminentem Sinn ein Mondtier ist, vgl. meine Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“, M. B. VIII, 4. Der zuletzt angeführte Mythenzug bei der Gestalt *Indra's*, ebenso sein Auftreten als Habicht, der den Buddha verzehrte, als dieser vor ihm den *Visvakarma* als Taube rettete, gehört ohne Zweifel späteren Mythenkreisen an. Nach einer Tradition soll *Indra* von einem Hunde begleitet gewesen sein (siehe oben *Śiva*) und der Affe wird im Rgveda als sein Haustier genannt; er selbst erscheint als Katze (Kathāsaritsāgara XVII, 114) und als Affe oder Pfau (Rāmāyaṇa VII, 18). Er ist es, der den *Vṛtra* in Stücke schlägt.

Weiter wäre hier zu erwähnen, daß *Indra* dem *Visvarupa* mehrere Häupter abschlägt, ein mythischer Zug, der, wie wir gesehen haben, oft wiederkehrt und sich ganz augenscheinlich auf den Mond bezieht. Endlich ist *Indra* der Freund des Windgottes, als solcher heißt er *Marutsakhas*. Eine auffallende Parallele hiezuh finden wir in Nordwestamerika bei den Haida-Indianern². Hier ist der Mann im Monde *Eethlinga*, „der Freund des *T'kul*, des Windgeistes, und wenn dieser ihm ein Zeichen dazu gibt, leert er seinen Eimer aus, wodurch er Regen auf der Erde verursacht“. Auch hier haben wir also den Mond als Wettermacher. Außerdem wäre hier hervorzuheben, daß der spätere Windgott Hermes ursprünglich ein Mondgott ist, was in gleicher Weise bei dem mexikanischen *Quetzalcouatl* der Fall ist.

8. *Sūrya*.

Der Sonnengott *Sūrya* oder *Arka* ist natürlich in erster Linie das, was sein Name besagt, als solcher fährt er auf einem mit Rossen bespannten Wagen über den Himmel. Vielleicht hat der Mondgott *Candra* sein Rossegespann nur von *Sūrya* entlehnt, dafür trägt *Sūrya* seinerseits als Attribut die Lotusblume, die mit dem Monde eng zusammenhängt (siehe oben). — *Sūrya* ist der Sohn des *Kaśyapa* und der Vater des *Yama*, des Gottes der Unterwelt. Der letztere weist, wie wir sehen werden, eine Anzahl deutlicher Mondzüge auf. Ferner hat *Sūrya* zwei Götterärzte zu Söhnen, die er von der *Sūryā* erhielt, welche in Gestalt einer Stute befruchtet wurde; der Götterarzt *Dhanvantaras*, auf den wir weiter unten noch zurückkommen werden, gehört, wie bereits erwähnt, zu den Gestalten, die dem Milchmeere entstiegen und sich sämtlich auf den Mond beziehen. Unter den Gattinnen des Sonnengottes sind noch besonders *Candri* und *Urvaśi* zu erwähnen (Mondgöttinnen), wie auch umgekehrt von einer Hochzeit der Sontentochter *Sūrya* mit *Soma*, dem Monde, die Rede ist. Ähn-

¹ NETTO-WAGENER, I. c. S. 110 ff.

² NIBLACK, The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. Report of National Museum 1888, S. 323; dazu meine Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“.

liche Mythen sind auf der ganzen Welt verbreitet, wir erinnern hier nur kurz an Peru und die Chibcha Kolumbiens. Die Sonnenfinsternisse werden ebenso wie diejenigen des Mondes durch den Mythos vom *Rāhu* erklärt, hierauf werden wir weiter unten noch näher eingehen.

9. *Varuṇa*.

Ebenfalls als ein Sohn des *Kaśyapa*, von dem viele lichte und finstere Gottheiten abstammen, wird *Varuṇa* genannt, der Gott des Wassers. Er war jedoch ursprünglich, wie HARDY¹ bemerkt, wahrscheinlich der Mond. So heißt es auch im *Rgveda*²: „Auf den Stein den *Soma* setzte nieder *Varuṇa*.“ Später scheint *Varuṇa* dem Himmel (griech. *οὐρανός*) gleichgesetzt worden zu sein, sein Name leitet sich von der Wurzel *vr* „bedecken“ ab; im indischen Mittelalter wurde er zum Gotte des Wassers. Der Mond ist, wie wir auch aus anderen Mythologien zur Genüge wissen, der wässerige Himmelskörper und auch der Himmel wird als ein Wasser oder Ozean aufgefaßt, ebenfalls bei sehr vielen Völkern, da kann uns natürlich die Umdeutung auf den wirklichen Ozean oder das Wasser nicht Wunder nehmen. Als Beinamen führt er unter anderen *Sāvana*, der Erzeugen macht, *Jalakāntaras*, der Herr des Wasserjuwels, *Kundali*, der einen Ring hat, *Jambukas*, der Verschlinger. Er reitet als Wassergott auf einem Fisch, dies kann jedoch auch noch einen versteckteren Sinn haben³. Als Schirm dient ihm die ausgebreitete Stirnhaut einer Schlange, auf Bildern scheint er zuweilen eine Meerschnecke als Attribut zu führen. Seine Frau *Gaurī* oder *Varuṇānī* gehört zu den Gestalten, die dem Milchmeere entspringen, die, wie gesagt, sämtlich lunaren Charakter haben.

10. *Yama*.

Der Gott der Unterwelt ist *Yama*; wie oben erwähnt, ist er ein Sohn des Sonnengottes. Im *Mahābhārata* wird er geschildert als schwarz und gelb von Antlitz. Dies deutet auf einen Zusammenhang mit dem Halbmonde. In mexikanischen Bilderschriften (z. B. Codex Borgia) wird der Gott *Quetzalcouatl*, der ein Repräsentant des abnehmenden Mondes ist, mit gelb-schwarzer Gesichtsbemalung dargestellt, ebenso die alte Mondgöttin *Tlaçolteotl* (siehe oben). Sonst ist *Yama* dunkelfarbig, resp. rot oder grün und reitet auf einem Büffel. Auch hier haben wir es mit einem Mondtiere zu tun, wie bei fast allen gehörnten Tieren⁴ (siehe oben). Von *Yama* heißt es, er sei mit verschrumpften Füßen geboren worden; auch dies ist ein Zug, der sich bei vielen Mondwesen wiederholt, eng damit verwandt ist das Fehlen eines Fußes, wie dies besonders charakteristisch bei dem mexikanischen *Tezcatlipoca* in den Bilderschriften dargestellt zu werden pflegt. Dieser tritt auch in doppelter Gestalt, als Hell-

¹ Indische Religionsgeschichte, S. 38.

² V, 85.

³ Vgl. *Brahmā's* und *Viṣṇu's* Fischinkarnationen. Der Mond kommt in der Mythologie der Australier als Fischer zur Erde herab; auch den nordamerikanischen *Manabozho* finden wir als Fischer geschildert, der einen riesigen Fisch fängt, aber seinerseits von dem Sonnenfisch verschlungen wird (Mond als Kahnfahrer, Jonasmotiv).

⁴ Auch unser „Teufel“ ist gehörnt. Die Unterweltsgöttin der Babylonier, *Ereškigal*, ist ursprünglich löwenköpfig, in späterer Zeit jedoch mit zwei (Gazellen?)Hörnern versehen.

und Schwarzmond auf, wobei jedoch die Natur des Schwarzmondes entschieden überwiegt.

Yama, der Herrscher der Toten, der Unterwelt, war sicherlich früher nicht unter der Erde wohnhaft gedacht. Vielmehr heißt es: „In lichter Himmelsregion wohnen die *Pitaras* zusammen mit *Yama*, der starb als der erste der Sterblichen, als erster hinging zu diesem Ort.“ Hier zecht *Yama* mit den Göttern unter einem schönen Baume¹. Unter diesem Himmelsbaum ist wohl die Milchstraße zu verstehen. Auch als Seelenweg wird die Milchstraße oft aufgefaßt, so in Nordamerika. Die Toten kommen bei sehr vielen Völkern in den Himmel, und zwar als Sterne², deren Herrscher aber kann wohl kaum anders als der Mond aufgefaßt werden. Der Mond steht auch, wie von mir in der unten genannten Abhandlung genauer begründet worden ist, in einem gewissen Antagonismus zu den Sternen, er verzehrt, er verschlingt sie (oder sie ihn). Dies wird meist zu wenig in Betracht gezogen, da die Sonne sonst in der Regel diejenige ist, welche die Sterne bekämpft und vertreibt. Später wird der Himmel (als Seelenaufenthalt) unter die Erde verlegt (als Gegenhimmel?) und mit ihm wandern die Toten in die untere Region, wie ja auch die Sterne allnächtlich scheinbar unter die Erdoberfläche wandern³. Über dies Problem stehen genauere Untersuchungen noch aus. — Unter den Gattinnen *Yama's* werden Töchter des *Dakṣas*, eines Mondwesens (siehe oben), aufgeführt; zwischen seinen Dienern und den Dienern des *Viṣṇu*, als des Vertreters des Vollmondes, entstehen heftige Kämpfe um Seelen Verstorbener, die jene sich gegenseitig zu entreißen suchen, wobei die Diener *Yama's* zu unterliegen pflegen⁴; unter den ersten seiner Diener werden *Candas* und *Kālapuruṣa*, der schwarze Mann, genannt. Wir werden also nach den hier angeführten Zügen in *Yama* ein ursprüngliches Mondwesen zu erblicken haben.

11. *Candra*.

Candra oder *Soma* ist der Gott des Mondes κατ' ἐξοχὴν. Es wird berichtet, daß er aus einem Blitze entstanden sei, den der Sohn *Brahmā's*, *Atri*, aus seinen Augen in die Milchstraße entsandt habe. Auch hier finden wir also eine Verbindung des Mondes mit dem Blitz, welcher wir bereits bei *Indra* gedacht haben. Als Attribute führt *Candra* eine Keule und eine Lotusblume, einer seiner Beinamen ist *Padmavallabha*, der Lotusfreund. Über den Zusammenhang von Lotus und Mond haben wir oben bei *Brahmā* gesprochen. *Candra* fährt auf einem Wagen, vor welchem Rehe, Gazellen oder Hasen gespannt sind. Das Rossegespann, welches gelegentlich bei ihm vorkommt, ist vielleicht eine Entlehnung vom Sonnengotte. Eine Gazelle führt *Candra* auch im Wappen, weswegen er *Mṛgalānchanas* heißt, der Gazellen zum Symbol hat. Seine Beziehung zum Hasen ist von mir bereits in der Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“ besprochen worden. Der Beiname *Śaśin*, „der mit

¹ HARDY, I. c. S. 11, 27.

² Vgl. meine Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“.

³ Ob wir die Feuerbestattung der Indogermanen auf astrale Verbrennungsmotive zurückzuführen haben?

⁴ *Kriyāyogasāras*, Kap. 14, 29—75.

dem Hasen“, erklärt sich aus der einfachen Naturanschauung, die aus den Mondflecken das Bild eines Hasen oder eines Kaninchens herausieht. Die Mondflecken werden bei den verschiedenen Völkern in der mannigfaltigsten Weise interpretiert. Wir führen hier exkursionsweise einige Beispiele an. Im Bismarckarchipel, speziell Buin, heißt es: „Die Zeichnung des Vollmondes deutet man als ein Dorf, man sieht die Schlafhäuser, das Arbeitshaus, die Häuptlingshalle des Mannes im Monde¹.“ Bei den Sulka auf Neupommern wird nach PARKINSON² erzählt: „Früher leuchtete und brannte der Mond ganz so wie jetzt die Sonne. Da kam ein kleiner Vogel (a vit), nahm Schlamm, flog damit gegen den Mond und warf ihm denselben ins Gesicht. Seit jener Zeit verdunkelte sich der Mond und brannte nicht; die Schlammflecken sind heute noch sichtbar.“ Auf Hawaiki heißt es, die Flecken des Mondes rührten von dem Zweige eines Baumes her, der zu diesem emporflog. Von den Admiralitätsinseln wird erzählt³, daß zwei Frauen, welche Taroknollen schaben wollten, die Muschelscherbe, die hiezu verwendet wird, nicht zur Hand hatten, da langten sie sich den Mond herunter und schabten darauf Taro; die Reste von diesem blieben auf der Scheibe des Mondes haften. In Samoa werden die Mondflecken durch die Entrückung einer Frau mit ihrem Kinde in den Mond erklärt, ähnlich wie in Nordwestamerika erzählt wird, daß der Mann im Monde von diesem heraufgezogen worden sei⁴. Bei den Eskimo wird gesagt, beim Balgen von Bruder und Schwester habe sich das Gesicht des Mondes berußt, endlich sei noch als ein Beispiel aus Südamerika die Erzählung der Tacana-Indianer nach E. NORDENSKIÖLD angeführt. Hier wird berichtet, daß die Mondfrau sich in der Hängematte ihres Schwagers ihren Rausch ausgeschlafen habe, da habe ihre Schwägerin ihr mit schwarzer Farbe das Gesicht bemalt. Ebenso haben wahrscheinlich die Mondflecken zur Deutung als Jaguar in Südamerika, besonders in Peru und den von dieser Kultur beeinflussten Gegenden geführt. Und so sind die Mondflecken als Hase oder Kaninchen nicht nur in Indien, sondern auch in vielen anderen Ländern der Alten und Neuen Welt aufgefaßt worden. In Mexiko heißt es, daß die Götter dem Monde mit einem Kaninchen ins Gesicht schlugen, damit er nicht ebenso hell leuchte wie die Sonne. Auch in Afrika finden wir den Hasen in Verbindung mit dem Monde (siehe unten), er besiegt den Löwen und erscheint als Hase in der Löwenhaut, wie in Europa der Esel (!) in derselben Verkleidung⁵.

Wie in Babylon heißt auch in Indien das Sternbild, in welchem der Mond gerade steht, das Mondhaus, die Mondphasen werden als die 27 Töchter des *Dakṣas* (siehe oben) und Gattinnen des Mondgottes *Candra* aufgefaßt, unter diesen ist *Rohinī*, die Rote, die erste oder vierte unter diesen Konstellationen, welche dem Stern Aldebaran im Stiere entspricht, die Lieblingsgattin des Mondgottes. Daneben gilt auch die Mondgöttin *Durgā*, die sonst als Gattin *Śiva's*

¹ THURNWALD, I. c. S. 134.

² Dreißig Jahre in der Südsee, S. 693.

³ PARKINSON, I. c. S. 711.

⁴ Vgl. meine Abhandlung, „Amerikanische und asiatische Mondbilder“.

⁵ *Kṛṣṇa* tötete den Dämonen *Dhenuka*, der in Gestalt eines Esels den Berg Govandhana bewachte; gelegentlich wird ein Esel als Träger des *Soma* erwähnt (siehe unten).

aufzutreten pflegt, als Gattin des *Candra* (siehe oben). Über die zwiegestaltige Verbindung von Sonne und Mond haben wir bereits oben gesprochen, ebenso von dem Mythos, nach welchem *Candra* von *Śiva* zerbrochen wurde und wovon er den Beinamen *Bhagnātmā*, der Zerbrochene, führt.

12. Agni.

Agni oder *Vahni* ist der Feuergott, aber auch dem Mondgotte *Śiva* wird das Feuer als Element beigelegt. Sein Beiname im Veda ist *Purohita*¹, derselbe, den auch *Brahmā* führt. Zuweilen wird er mit zwei Gesichtern dargestellt, er hat sieben Zungen und Arme und drei Füße. Wenn wir uns das oben über die Dreibeinigkeit verschiedener Tiere Gesagte vergegenwärtigen, können wir auch an eine Beziehung *Agni's* zum Monde denken. Als Attribute führt er einen Feuerfächer und eine Keule, wie auch der Mondgott *Candra* eine Keule trägt. Seine Beinamen *Dakṣas*, der Tötende (?), *Kapila*, der Dunkle, *Malanimukha*, der mit dem schwarzen Antlitz, können eventuell mit der Idee des Schwarzmondes zusammenhängen, vielleicht gehen dieselben aber auch auf das verzehrende Feuer und den Rauch. Das Reittier des *Agni* ist ein Widder (siehe oben), er fährt aber auch auf einem mit Ziegen oder (feuer-)roten Rossen bespannten Wagen. — Die Verbindung des Mondes mit dem Feuer finden wir auch bei anderen Völkern, so heißt es auf Neupommern in der Südsee, daß eine Schlange das Feuer geholt habe, in der *To Kabinana*-(Hellmond-)Sage, in der die Schlange als Unsterbliche einem menschlichen Kinde gegenübergestellt wird (siehe unten²). In Amerika kommen Sagen vor, die berichten, wie das Feuer vom Monde geholt wurde, zugleich wird dort der Mond gelegentlich als Feuerstein aufgefaßt³. In Babylon heißt es, daß *Nergal* als Feuerstein zur Erde stieg, um das Feuer zu bringen. Bei den Indianerstämmen am Xingú in Zentralbrasilien ist der Geier im Besitze des Feuers und ihm wird dasselbe entwendet. Nun wird in Mexiko der Geier, das kahlköpfige Tier, mit dem Pulquegetränk in Verbindung gebracht (in den Bilderhandschriften), letzteres aber steht in engster Verbindung mit dem Monde, haben doch auch die Pulquegötter ihre Heimat in *Metztitlan*, dem Orte des Mondes usw. Auch hier scheinen also Ideen vorzuliegen, die es nahelegen, an eine Verbindung von Mond und Feuer zu denken. Bei den Algonkin in Nordamerika lernte in der Sage *Joskéa* die Kunst des Feuermachens von der großen Schildkröte, welche die Welt trägt und teilte sie den Menschen mit. Die Vorfahren der Tolowa sollen das Feuer vom Monde geholt haben, die Schlangen-Indianer entwendeten nach der Mythe der Tolowa das Feuer von dort. Die Schastika in Kalifornien erzählen, daß vor langer Zeit im fernen Osten ein Feuerstein gewesen sei, den der Coyote oder Präriewolf geholt und den Indianern geschenkt habe, letztere verdanken demselben das Feuer⁴. Nach einer anderen Algonkinsage endlich findet der Feuerraub durch ein Kaninchen statt, das bei dieser Gelegenheit verbrannt wird (*Manabozho*-Sage).

¹ Priester, Hauspriester etc.

² Bei J. MEIER, I. c. S. 37; eine kürzere Fassung bei PARKINSON, I. c. S. 683—684.

³ Vgl. meine Abhandlung „Einige grundsätzliche Bemerkungen über Sonne, Mond und Sterne in Mexiko.“ Zeitschr. f. Ethnologie, Berlin 1912.

⁴ KNORTZ, Mythologie und Zivilisation nordamerikanischer Indianer, S. 14.

Anthropos XII—XIII. 1917—1918.

13. *Vāyu*.

Der Windgott *Vāyu* oder *Marut*¹ wird auf einer Antilope reitend und mit einem Schwerte dargestellt, was man als Mondzüge auffassen kann. Über die Freundschaft des Windgottes mit dem Mann im Monde in Nordwestamerika haben wir bereits oben gesprochen, ebenso über die Entstehung von Windgöttern aus Mondgöttern, für die Hermes und *Quetzalcouatl* als die klassischen Belege dienen. In einigen nordamerikanischen Sagen wird übrigens *Manabozho* als der Sohn des *Kabeyun*, des Westwindes und Vaters der (vier) Winde, genannt.

14. *Kubera*.

Als letzter der *Lokapalas* ist *Kubera*, der Gott der Reichtümer, zu nennen. Er ist ein besonderer Freund des *Śiva*, weswegen er den Beinamen *Īśasakhis* führt. *Kubera* wird dargestellt mit drei Köpfen (*Trisīrās*²), drei Beinen (!), nur acht Zähnen, einem Ohring nur in einem Ohre (*Ekakuudalas*), er hat ein grünes Auge und an Stelle des anderen Auges einen gelben Flecken, weswegen er auch *Ekalingas* oder *Ekapingas* (der einen Flecken hat) genannt wird; außerdem hat er einen weißlichen Aussatz am Körper; sein Beinamen *Śvetodara* oder *Sitodara* bezieht sich hierauf. Dieser Gott ist sicherlich als ein ursprüngliches Mondwesen zu deuten, solche treten auch vielfach anderswo mit Schwären oder Wunden am Körper auf. Aber auch die Sonne finden wir in Mexiko als mit Aussatz behaftet geschildert, was ich auf die Sonnenflecke gedeutet habe³. In dem ostasiatischen Pantheon finden wir nun ebenfalls einen Gott, der mit dem Gotte *Kubera* zusammengeworfen oder von demselben abgeleitet wird. Dies ist *Vaiśravaṇa*, einer der vier Himmelshüter. In lamaistischen Darstellungen sehen wir mehrere Götter des Reichtums, *rNam-sras*, die dem *Kubera* oder *Vaiśravaṇa* entsprechen, abgebildet, welche auf Löwen reiten, kriegerisch gerüstet sind und als Attribut eine Ratte (sansk. *nakula*, tib. *ne'u-le*) haben. Auch in der Reihe der Himmelshüter figurierend hat *Vaiśravaṇa* in der tibetischen Darstellung eine Ratte als Attribut. Die Ratte wird, wie wir weiter unten sehen werden, auf den Fiji-Inseln ohne Zweifel als Mondtier aufgefaßt, was aus der Sage von der Unsterblichkeit hervorgeht, da dieselbe die Rolle des anderwärts als Kaninchen, Eidechse, Schlange oder Chamäleon auftretenden Tieres übernimmt. Und bei den Ojibwä Nordamerikas ist es die Wasserratte, die dem Mond- und Schöpfergotte *Manabozho* das Sandkorn zur Schöpfung brachte. Endlich wäre hier noch einer der sieben japanischen Glücksgötter (*Sichi fuku jin*), *Daikoku*, zu erwähnen, welcher aus dem indischen *Kālanātha Māhakāla* hervorgegangen ist, ein Gott des Reichtums, der als Attribut ursprünglich ein Lotusblatt, später einen Hammer führt, außerdem aber eine Ratte, die vielfach weiß dargestellt wird.

¹ Im *Ṛgveda* erscheinen bekanntlich die *Marutas* nur im Plural.

² Bei den Muyscas in Kolumbien finden wir einen dreiköpfigen Mann der *Chia*, welche den Mond verkörpert. Auch der alte Mondgott Hermes kommt dreiköpfig vor.

³ Vgl. meine Abhandlung über „Sonne, Mond und Sterne im alten Mexiko“.

IV. Einige andere Götter, Dämonen usw.

Das Pantheon der alten Inder ist bekanntlich ganz außerordentlich reichhaltig, den großen Göttern werden viele Söhne und Töchter zugeschrieben, neben ihnen stehen Halbgötter, *R̥sis*, Dämonen und andere verehrungswürdige oder gefürchtete Wesen. Wir wollen hier lediglich einige der bedeutenderen und lehrreicheren herausgreifen, ohne irgendwie zu prätendieren, die Reihe der Götter usw. in ihrer Gesamtheit vorgeführt zu haben.

15. *Gaṇeśa*.

Der Gott der Weisheit, *Gaṇeśa*, ist ein Sohn des *Śiva*, er wird halb als Elefant (Kopf) und halb als Mensch (Leib) abgebildet, weswegen er *Dvīdhātus* oder *Dvidehas* heißt, er hat aber auch den Namen *Trīdhātus*, „der drei Naturen hat“. Dies geht höchstwahrscheinlich auf die drei Mondphasen zurück. In den vier Händen führt er ein Beil (*Paraśudharas*) oder eine Glocke, einen Rosenkranz (wie *Brahmā*), einen Stock und Schlangen. Auf einem Bilde hält er in der einen Hand einen Gegenstand, der wahrscheinlich ein Schneckengehäuse darstellen soll. Da ihm im Kampfe mit seinem Bruder *Kārtikeya* oder mit *Paraśurāmā* (*Viṣṇu*) ein Eckzahn abhanden gekommen sein soll, wird er *Ekadanta* oder *Ekadantaṣṭra* genannt. Dies weist in ganz besonders deutlicher Weise auf sein ursprünglich lunares Wesen hin. Sonst scheint er immer als von dunkler Körperfarbe und nicht als weißer Elefant aufgefaßt zu werden, weshalb wir in ihm eine Verkörperung des abnehmenden Mondes, resp. des Schwarzmondes zu sehen haben. In seinen Rüssel kriecht, um sich zu verbergen, der Schlangenfürst. Auch als Dichter des Mahābhārata auf *Brahmā's* Geheiß dürfte er wie *Brahmā* selbst als Mondgott und Poet zugleich angesehen werden. Sein Reittier ist seltsamerweise eine Maus. Diese oder die Ratte steht aber, wie wir oben gesehen haben, zum Monde in Beziehung, wenn dies auch nicht in besonders hervorragendem Maße der Fall ist. Auch die mannigfachen Beziehungen des *Gaṇeśa* zu *Śiva*, welch letzterer auch *Gaṇeśa* mit Beinamen heißt, dürften für seine Mondnatur sprechen. Ein sehr auffallender mythischer Zug ist der, daß von *Gaṇeśa* gesagt wird, er habe zwei Mütter gehabt, weswegen er *Dvaimāturas* heißt, auffallend besonders auch, weil dieser Beiname auch dem griechischen *Διμήτωρ* entspricht, welche Eigenschaft dem Dionysos zugeschrieben wird. Auch der letztere ist seinem eigentlichen Wesen nach ein Mondgott. Was für eine ratio diesem höchst naturwidrigen Beinamen zugrunde liegen mag, ist durchaus rätselhaft; auffällig ist immerhin, daß derselbe gerade bei Mondwesen auftritt.

16. *Kāma*.

Über *Kāma*, den Liebesgott und Sohn des *Viṣṇu*, habe ich in der mehrfach zitierten Abhandlung über diese Gottheit gleichfalls einiges angeführt, so daß ich hier darauf verweisen kann, ebenso auf die oben berichtete Sage, nach der er von *Śiva* verbrannt wurde; hier wäre nur noch hinzuzufügen, daß er unter dem Namen *Pradyumnas* wiedergeboren wurde, ein Vorgang, der aus einer Menge lunarer Mythen bekannt genug ist.

17. *Prthivī*.

Die Erdgöttin *Prthivī*, „die Ausgebreitete“, deren Name etymologisch mit dem griechischen *πλατεια* zusammenzustellen ist, nimmt in der indischen Mythologie eine untergeordnete Stellung ein. Es wird gelegentlich gesagt, daß sie in den vier Händen, die, wie wir gesehen haben, fast allen größeren Göttern zukommen, die auch zugleich Mondgötter sind, Gazelle, Fisch, Vogel und Menschenfigur hält. Wir begegnen also auch bei dieser Göttin lunaren Zügen, auf die wir im übrigen wenig Wert legen. Mond und Erde hängen vielfach zusammen. Im alten Mexiko ist *Tlaçolteotl*, eine alte Mondgöttin, später zur Göttin der Erde geworden. Bereits an einer anderen Stelle haben wir hier hervorgehoben, daß in Indien wie bei Indianern Nordamerikas die Schildkröte als Erdfundament gilt¹. Diese ist aber zugleich in ausgesprochenem Maße ein Mondtier; auch wird die Schildkröte, welche die Erde trägt, in Indien direkt als Inkarnation *Viṣṇu's* bezeichnet. Ähnliches ist beim Stier der Fall, die Erde wird gleichfalls *Viṣṇu's Goloka* (Stierwelt) genannt. Bei den Ägyptern wird der Mond als Stier und der Himmel als Kuh gedacht. Nun treten aber bei vielen Völkern Vertauschungen von Himmel, Erde und Unterwelt ein. In Babylon, China und im alten Peru ist der Himmel das Gegenbild der Erde, was hier auf Erden geschieht, geschieht auch dort im Himmel, weswegen natürlicherweise das eine für das andere eintreten kann, was denn auch vielfach in der Sage durchgeführt wird. Der Mond kann als Herrscher oder Repräsentant des Sternenhimmels aufgefaßt werden.

18. *Viśvakarma*.

Der Götterbaumeister, ebenfalls eine weniger hervorragende Gottheit, *Viśvakarma*, der alles macht (Faktotum sozusagen), wird als von einem Löwen begleitet gedacht, er ist ein guter Bogenschütze, weswegen er auch *Sudhānva* heißt. Seine Tochter *Sañjā* ist eine Gattin des Sonnengottes, sie führt auch den Namen der Leuchtenden, *Jumayī*. Dieser Gott weist also auch, wenn auch nur geringe Mondzüge auf; vielleicht liegen bei ihm Beziehungen des Mondes zum Kulturbringer vor.

19. *Dhanvantara*.

Der Götterarzt *Dhanvantara* oder *Dhanvantari* gehört zu den Wesen, welche bei der Gewinnung des *Amṛtam* durch die Quirlung des Milchmeeres zum Vorschein kamen, ja, er hielt sogar eine glänzend weiße Schale mit dem begehrten *Amṛtam* in Händen. Bei der Besprechung des *Soma* werden wir noch auf die Verbindung des Mondes mit dem Rauschtrank zu sprechen kommen; bereits oben haben wir erwähnt, daß sämtliche aus dem Milchmeer entstandenen Geschöpfe Mondwesen sind. Der Beiname des *Dhanvantara* ist daher auch *Amṛtas*, der Unsterbliche. Wenn wir außerdem die Anschauung der alten Inder heranziehen, nach welcher die Heilkräuter bei den Strahlen des Mondes ganz besonders gedeihen sollen², endlich daß der Götterarzt mit *Viṣṇu* als eine von dessen In-

¹ Der gewöhnliche Ausdruck für die Erdgöttin war bei nordamerikanischen Prärie-Indianern „Große Mutter“ oder „Großmutter“ und die Schildkröte war ihr Emblem. Von den Korusi in Kalifornien heißt es: „Die Erde wird durch ‚die alte Schildkröte‘ gebildet, die früher auf dem Weltmeer umherschwamm.“

² Als König der Arzneien (*Auśadīṣi*) zieht der (Voll-)Mond die Kraft der heilkräftigen Pflanzen an. Der ägyptische Mondgott *Chons* hat besondere Macht über Krankheitsgeister.

karnationen zusammengebracht wird, dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß wir in dieser Göttergestalt einen Mondgott zu sehen haben.

20. *Garuḍa*.

Garuḍa, ein Sohn des kinderreichen *Kaśyapa*, ist der Begleiter oder das Reittier des *Viṣṇu* und wird als Mensch mit Vogelkopf abgebildet. Er hat unter anderen die Beinamen *Sitānanaś*, der mit einem weißen Gesicht, *Svamaḱāya*, der mit einem goldenen Körper, *Svetarohitaś*, der Weißrote, *Raktapakṣaś*, der Rotflügelige. Andere Beinamen des *Garuḍa* nehmen Bezug auf seine besondere Schnelligkeit; dies hat seinen Grund darin, daß *Garuḍa* ursprünglich wohl als Verkörperung der Meteore und Ärolithen angesehen worden ist¹. Er ist ein Bekämpfer von Dämonen, in ganz hervorragendem Maße aber ein Feind der Schlangen. Die Schlange ist zunächst einmal ein Mondtier, so finden wir sie universell. In der Heraklessage ist der Kampf mit der vielköpfigen Hydra und die Erdrosselung zweier Schlangen durch den Säugling in der Wiege als Besiegung von Mondwesen durch den Sonnenheros zu deuten; auch die Perseus-sage gehört als Beispiel hierher. Im alten Indien finden wir als einen der acht Hauptschlangenfürsten den *Kulika* genannt, mit einem Halbmond auf dem Kopfe, rauchfarbig von Körper, also einen Repräsentanten des abnehmenden und des Schwarzmondes. Dasselbe gilt auch von dem mexikanischen *Quetzalcouatl*, der Quetzal-Federschlange, die ursprünglich wohl nur als grüne Schlange gedacht worden ist. In einer Sage der Ojibwä von *Manabozho*² werden von dem Helden Schlangen mit Hilfe eines Dachses³ überwunden. Schlangen spielen in nordamerikanischen Sagen überhaupt eine gewisse Rolle. Die Menomini nannten den Mond im Frühling den Schlangenmond, *Wai-to-ke Ha-zho*. Eine Schlange mit einer Mondsichel auf dem Kopfe, genannt *Unkatahe*, hat Einfluß auf die Lebensdauer und wird als Wächter über die Seelenwanderung angesehen. Denn der Mond gilt hier wie anderwärts als Symbol des Lebens und des Todes, die Toten werden von ihm beaufsichtigt (als Sterne, siehe oben). Auf der Gazellehalbinsel (Neupommern) existieren Sagen, die hieher zu gehören scheinen und von Schlangen handeln, die Menschen töten und verschlingen⁴. Von der Mondgöttin *Bachue* bei den Chibcha Kolumbiens wird erzählt, daß sie im See von Iguaque als Schlange verschwand. In der chinesischen Sage kommt eine doppelköpfige Schlange vor. Endlich finden wir bei den Mosekene-Indianern in Bolivia nach E. NORDENSKIÖLD die Sage von einem Adlerknaben, der eine Schlange, die *Chóhua* genannt wird, zerstückelt. Der Adler ist hier offenbar wie auch bei uns oder in Nordamerika und Mexiko als Repräsentant der Sonne aufzufassen, wozu auch der Inhalt der Sage vortrefflich stimmt. *Garuḍa* finden wir, wie erwähnt, ebenfalls als (Raub-)Vogel,

¹ SIEBOLD, Nippon, Pantheon, S. 142, 154. — Gleich nach der Geburt setzt *Garuḍa* durch sein hellstrahlendes Licht die Götter in Furcht; sie halten ihn für *Agni*. Bei den Maidu in Kalifornien wird von den Meteoren gesagt, daß sie Feuer mit sich führen.

² Auf den sich die Bezeichnung „großer Hase“ oder „verrücktes Kaninchen“ bezieht.

³ Vgl. die japanische Sage „Tanuki und Usagi“ und das darüber von mir Bemerkte in „Amerikanische und asiatische Mondbilder“.

⁴ J. MEIER, l. c. S. 203, 221 ff.

welcher mit den Schlangen in unversöhnlicher Feindschaft lebt¹, weswegen er auch *Sarpārātis*, Schlangenfeind oder *Nāgāntakas*, Schlangentöter, heißt. Wenn wir nun bedenken, daß die Sterne in Mexiko als *Centzon Mimixcoua*, d. h. die vierhundert Wolkenschlangen, genannt werden, welchen Namen sie ohne Zweifel der Auffassung des Mondes als Schlange verdanken, dürfte uns der Antagonismus des *Garuḍa* zu den vielen Schlangen nicht mehr sonderbar erscheinen². Auffallend wäre es ja sonst, wenn *Garuḍa* als Freund des Mondgottes *Viṣṇu* (der aber nicht als Vertreter des Schwarzmundes zu denken ist) einem Mondwesen feindlich entgegentreten sollte. So aber dürften unter den Schlangen lediglich die Sterne zu verstehen sein, so daß die Feindschaft auf eine ganz natürliche Weise zu erklären wäre. Hieher gehört auch zweifellos die Auffassung des Schlangenfürsten *Śeṣas*, der dem *Viṣṇu* als Lager dient. Dieser, auch der Unendliche, *Anantas*, genannt, ist vielköpfig und soll zweitausend Augen haben. Auch hier haben wir es mit einer Gleichsetzung von Schlange (Mond) und Sternen zu tun, wobei jedoch die Idee des Sternhimmels und der Milchstraße (auf der ja der Mond ruhen kann) hinzugekommen ist, so daß wir hierin gewissermaßen eine Parallele zu der erwähnten mexikanischen Anschauung sehen dürfen. In Ostasien hat der *Garuḍa* eigentümliche Wandlungen erfahren, in Japan ist er zu der eigentümlichen vogelköpfigen oder langnasigen Figur des *Tengu* (Himmelshund) geworden. Im Altjapanischen heißen die Meteore „himmlische Füchse“ (*amatsa kitsune*); hier wird der Fuchs mit einem leuchtenden Juwel im Schweife als Reittier des *Garuḍa* dargestellt, dieser aber immer mehr zu einer grotesken Gestalt umgebildet.

21. *Rāhu*.

Über *Rāhu*, dem Dämonen, welcher den Mond verschlingt, ist bereits von mir in der Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ einiges bemerkt worden. Der *Rāhu*-Mythos knüpft an die Sage von der Gewinnung des *Amṛtam*, die wir mehrfach erwähnt haben, an. Als das Milchmeer zu diesem Zweck ausgequirlt wurde und das *Amṛtam* zum Vorschein kam, schlich *Rāhu* in Verkleidung herbei, um von jenem zu trinken, damit er die Unsterblichkeit erlange. Nach einer Version verrieten dies Sonne und Mond dem *Viṣṇu*, nach anderen merkte es der Mondgott *Candra* oder *Viṣṇu* selbst und letzterer schlug dem *Rāhu* das Haupt ab³. Da jedoch der Mund von dem Tranke des *Amṛtam* bereits gekostet hatte, so war der Kopf unsterblich und dieser rächt sich ständig an Sonne und Mond, die ihn verraten haben, dadurch, daß er sie immerfort verschlingt. Hiedurch werden die Sonnen- und Mondfinsternisse erklärt. Der Kopf führt die Namen *Rāhu*, *Tamās*, der Dunkle, *Grahas*, der Verschlinger, *Abhrapiśacas*, der Luftdämon (weil er den Mond verschlingen will), *Devatāḍas*, der Götterquäler, oder *Kabandhas*, Rumpf; nach ihm wird insbesondere der aufsteigende Knoten des Mondes bezeichnet, der absteigende aber mit *Ketu*, letzterer wird auch *Mundas*, der Kahle, *Akācas*, der Haarlose, *Aśleṣabhāvas*,

¹ Auch in Babylon finden wir die unversöhnliche Feindschaft zwischen Adler und Schlange.

² Vgl. meine Abhandlung über „Sonne, Mond und Sterne im alten Mexiko“.

³ Das Zerstücklungsmotiv finden wir unter anderem auch vielfach in Nordamerika, ebenso dasjenige des Kopfabschlagens.

der Getrennte, genannt. Alles dies sind typische Mondnamen. Aber nicht nur die Verdunklungen bei Mondfinsternissen werden *Rāhu* zugeschrieben, sondern auch die monatlichen Wandlungen dieses Gestirnes. Auf einem indischen Bilde sehen wir *Rāhu* als Kopf abgebildet, und zwar auf einer Schildkröte, *Ketu* als Rumpf, also kopflos, auf einer Schlange. Hierauf ist oben bereits hingewiesen worden. Auf einem Teilbild eines siamesischen Horoskops sehen wir *Rāhu*, wie er eine Mondscheibe in den Mund schiebt, also allmählich verschlingt. Bei vielen Völkern finden wir die Anschauung, daß der Mond verschlungen wird, besonders bei der Finsternis desselben, so glauben z. B. die Chinesen, daß große Ungeheuer oder Drachen als Ursache hiefür anzusehen sind; dagegen ergreifen sie nun allerhand Maßregeln, die in erster Linie in der Verübung eines möglichst großen Lärmes bestehen, um den Übeltäter zu vertreiben, wie es heißt. Aber auch bei primitiven Völkern kommen ähnliche Ideen und ähnliche derart verknüpfte Gebräuche vor. So berichtet GUMILLA¹ von den Otomaco und anderen Stämmen des nördlichen Südamerika, sie glaubten, daß der Mond bei Gelegenheit der Finsternisse sterbe und versuchten die Todesursache durch Geschrei zu verscheuchen. Ebenso erheben nordamerikanische Indianer bei Mondfinsternis großen Lärm.

22. Soma.

Soma, etymologisch mit altpersischem *haoma* zusammengehend, ist zunächst einmal der Mond, der aus dem Milchmeere entsprang, als es zur Gewinnung des *Amṛtam* ausgebuttert wurde. Zweitens ist *Soma* eine Pflanze, die nach dem R̥gveda im Monde sprießen soll. Pflanzen, die im Monde wachsen, sind sonst anscheinend nicht allzu häufig. Neben dem Mann im Monde wird in Europa ein Dornbusch, in Nordwestamerika ein Solalbusch (*Gaultheria Shallon*) genannt, neben dem Kaninchen in China ein Kassiabaum. Nur in der Südsee (Samoa) kommt, wie wir oben gesehen haben, ein Zweig selbständig als Interpretation der Mondflecke vor. — Der *Soma* ist aber auch eine Pflanze, die auf Erden wachsen und angeblich mit *Sacrostemma acidum* oder *Asclepias acida* identisch sein soll. Hieraus wird der Somatrunk bereitet, worüber wir noch sprechen werden. Zunächst wollen wir über den Zusammenhang des Mondes mit den Pflanzen einiges bemerken.

Der Mond ist, wie wir gesehen haben, der Wettermacher, er sendet speziell den Regen, ebenso ist er der Hüter der Pflanzen, der Herr der Heilkräuter (siehe oben), die bei seinen Strahlen besonders gedeihen sollen. Dies ergibt der Glaube der Inder, nach welchem das Wachstum aller lebenden Wesen, besonders der Kräuter und Pflanzen in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit dem Monde stehen soll². Die Pflanze, aus welcher der Somatrunk gewonnen wurde, hatte, wie oben erwähnt, der wahrscheinlich als Mondgott anzusehende *Varuṇa* „auf den Stein niedergesetzt“, da derselbe eine Pflanze sein soll, die auf Bergen und Felsen wächst; auch wird dieselbe *Somalata* oder *Candravallikā* genannt. Der aus ihm gewonnene Trunk wurde gleichfalls

¹ El Orinoco ilustrado, Barcelona 1791, Bd. II, S. 273—283.

² HARDY, l. c. S. 36. Ebenso in Babylon; vgl. auch die mexikanischen Vegetations- und Mondgötter.

Soma genannt, derselbe tropft vom Monde herab, er ist ein Trank, der wie das *Amṛtam* die Speise der Götter ist (im Veda) und den unsterblich macht, der ihn genießt. Auch das *Amṛtam* steht mit dem Monde in engster Verbindung (vgl. die vielfach hier zitierte Sage über seine Gewinnung); der Mond ist der Behälter des *Amṛtam*. An einer Stelle heißt es: „Wenn der Mond vierzehn Tage lang aus der Sonne Nahrung gesogen, d. h. zugenommen hat, so saugen die Götter die aufgespeicherte Ambrosia auf und bewirken die Mondabnahme¹.“ Der Götterarzt hält eine Schale mit *Amṛtam*, als er aus dem Milchmeere emporsteigt, bei derselben Gelegenheit kommt die Göttin des Rauschtrankes ans Tageslicht. Ebenso steht *Viṣṇu* mit dem *Soma* in Verbindung. Im R̥gveda² heißt es: „An *Viṣṇu*'s höchstem Ort ist der Somabrunnen.“ Nach chinesischer Anschauung braut der Hase im Monde den Götterwein.

Der aus der Somapflanze gepreßte Saft heißt ebenfalls *Soma* und wird zu Opferzwecken etc. verwendet.

Die Verbindung des Mondes mit dem Rauschtrank ist offenbar etwas sehr Ursprüngliches und weit verbreitet. In der Mondnacht verzehren süd-amerikanische Indianer ihr berauschendes Getränk; auf den Admiralitätsinseln finden wir zwei Holzschüsseln in Gebrauch, welche paarweise verwendet und Mondhälften genannt werden, ihr Inhalt ist ein berauschendes Getränk³. Auch Dionysos, der Gott des Weines, ist ein Mondgott, und ähnliche Anschauungen finden wir in Mexiko, wo gesagt wird, die *Centzon totochtin*, die vierhundert Kaninchen, seien die Götter des Pulque, sie stammen aus *Metztitlan*, was „am Orte des Mondes“ heißt. Dasselbst sollen die Götter *Tezcatlipoca* (der Schwarzmund) und andere den Gott *Ome tochtli* (zwei Kaninchen) erschlagen haben, dieser soll jedoch wieder aufgelebt sein. Ebenso bringt der Zauberer *Tezcatlipoca* dem *Quetzalcouatl* (abnehmender Mond) den Pulque, der ihn unsterblich machen soll. Der Mond ist eben das Symbol der Unsterblichkeit, ebenso wie die Sterne, speziell die Zirkumpolarsterne. Der Mond bewirkt die Seelenwanderung⁴, er absorbiert zunehmend die Seelen und sendet abnehmend dieselben wiederum zur Erde herab, damit sie in Pflanzen wieder aufleben⁵. Damit steht folgende, bei BASTIAN zitierte Anschauung in Verbindung: „In der *Candrāyana* (oder Mondbuße) kasteien sich die *Brahmanen* wegen der in früheren Existenzen begangenen Sünde. Das *Candrāyana*-Gelübde ist ein Fastengelübde: „Bei Neumond hält man strenge Fasten, mehrt dann die Speise in gleichem Maße, als der Mond zunimmt, und verringert sie wieder gleichmäßig bis zum vollständigen Fasten am nächsten Neumond.“ In der Südsee finden wir die Anschauung, daß der König und der Priester nach ihrem Tode mit ihren Familien zum Monde gelangen (in Takaofu). In China sind es Helden, Weise etc., welche die Sterne bewohnen.

¹ Bei den Taulipáng-Indianern in Guayana fand KOCH-GRÜNBERG folgende Anschauung: „Der Mond hat zwei Frauen, Jupiter und Venus, von welchen die eine ihm viel zu essen gibt, während die andere ihn hungern läßt, die andere füttert ihn dann wieder heraus.“

² I, 154, 1. 5; eigentlich *madhu*-Brunnen, womit natürlich der *Soma* gemeint ist.

³ Nach EHRENREICH.

⁴ Vgl. meine Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“.

⁵ Ähnliches bei DANTE, Göttliche Komödie, Inferno, Gesang 13.

Eine auch noch in anderer Hinsicht interessante Sage der Irokesen scheint ebenfalls hieher zu gehören, dieselbe lautet nach SCHOOLCRAFT¹: „Einstmals kam ein großer Manito² zur Erde herab und nahm eine (menschliche) Frau. Sie gebar ihm vier Söhne auf einmal und starb bei deren Geburt. Der erste war *Manabozho*³, der zweite *Chibiabos*, welcher für die Toten zu sorgen hat und über das Totenland herrscht, der dritte *Wabasso*, der nach Norden floh, sobald er das Licht erblickte, wurde in ein weißes Kaninchen verwandelt und unter dieser Gestalt für einen großen Geist gehalten. Der vierte war *Chokanipok* oder der Mann des Feuersteines⁴.“ Da wir es in dieser Sage mit lauter Mondwesen zu tun haben (der Mond kommt als Feuerstein auch in Babylon und Mexiko vor, siehe oben), ist die Beziehung des Mondes zu den Toten oder unsterblichen Sternen auch hier bei der Gestalt des *Chibiabos* durchaus deutlich. Denn der Mond ist der erste Gestorbene, er ist aber in Wahrheit unsterblich, weswegen er auch in Verbindung mit dem Trank der Unsterblichkeit gebracht worden ist.

Sagen über die Unsterblichkeit des Mondes gibt es in großer Menge, zum Schlusse wollen wir hier noch einige derselben anführen. Bei den Hottentotten wird nach BLEEK die bekannte Sage erzählt: „Der Mond stirbt und wird wieder lebendig. Dies wollte er den Menschen sagen lassen und sandte deshalb den Hasen zu ihnen, der sagen sollte: ‚Wie ich sterbe und wieder lebendig werde, so sollt auch ihr sterben und wieder aufleben.‘ Der Hase ging, sagte aber: ‚Wie ich sterbe und nicht wieder lebendig werde, so sollt auch ihr sterben und nicht wieder lebendig werden.‘ Weswegen natürlich die Menschen ihrer Unsterblichkeit verlustig gingen.“ Eine andere Sage, von den Zulu, berichtet ähnliches von *Unkulunkulu*, dem „ersten Menschen“, welcher ein Chamäleon und eine Eidechse mit derselben Botschaft zu den Menschen sendet. Bei den Banjangi sind es Frosch und Hund (wahrscheinlich Hell- und Schwarzmond), welche die Botschaft an die Menschen auszurichten haben. Auch in der Südsee finden wir ähnliche Erzählungen. In Fiji disputiert der Mond mit einer Ratte (siehe oben) über die Unsterblichkeit des Menschengeschlechtes oder es heißt in Hawaii, *Hina* oder *Mahine*, der Mond, streitet hierüber mit *Fatu*, der Erde. In einer *To Kabinana*-Sage auf Neupommern wird die Schlange als unsterbliche dem sterblichen Kinde gegenübergestellt, wegen ihrer auch anderwärts betonten Häutung⁵.

Über das Wiederaufleben des Mondes streiten sich bei den Eskimo alte Weiber⁶, und in Kalifornien heißt es nach BANCROFT: „Wie der Mond stirbt, um wieder aufzuleben, so wird auch die Seele des Menschen sich wieder erneuern“. Endlich wird bei den Aroaqui in Guayana erzählt⁷: „Als *Kururumany* einst auf die Erde kam, um zu sehen, was die Menschen machten, waren

¹ Researches respecting the red Man, 1851, Part I, p. 317.

² Etwa: Zauberwesen.

³ Siehe oben passim.

⁴ Letzterer wird nach einer anderen Legende von *Manabozho*-besiegt.

⁵ J. MEIER, I. c. S. 37, 39; siehe oben.

⁶ Mondfrau?

⁷ MARTIUS, Beiträge zur Ethnographie... Südamerikas, Bd. I, S. 696 nach R. SCHOMBURGK.

diese so böse geworden, daß sie ihn umbringen wollten, weshalb er ihnen das fortdauernde Leben nahm und es den Tieren, die sich häuten, z. B. den Schlangen und Eidechsen, verlieh.“ Da nun die Indianer wohl genau wissen, daß diese Tiere nicht unsterblich sind, so kann diese Anschauung nur auf Ideen zurückzuführen sein, nach denen der Mond als eine Eidechse oder Schlange aufgefaßt wird, jedenfalls haben wir es auch hier mit einer Erzählung zu tun, in welcher der Mond als der Unsterbliche hingestellt wird. Die babylonische Sage erzählt von *Adapa*, dem ersten Menschen, wie er die ihm zukommende Unsterblichkeit verlor, auch hier haben wir es offenbar mit verwandten Ideen zu tun.

* * *

Überblicken wir nach diesen Ausführungen den Rest der indischen Göttergestalten, der ganz beträchtlich ist, so finden wir den in diesen personifizierten Gedankenkreis mythischer Anschauungen verhältnismäßig ideenarm. Manche hier nicht berührte astrale Züge, speziell der Sternenmythologie, mögen noch darin enthalten sein, sie treten aber weder besonders stark noch besonders plastisch hervor. Überhaupt scheinen die kleineren Gestirne keine so große mythenbildende Macht wie Mond und Sonne zu besitzen. Wohl achten auch primitive Völker auf sie, wohl finden wir hier Ansätze zur Mythenbildung, aber sie treten, wie gesagt, mehr in den Hintergrund.

Wenn wir es hier versucht haben, Göttergestalten aus mythischen Anschauungen zu interpretieren, so muß hier betont werden, daß sich jede Interpretation nicht danach zu richten hat, was wir uns denken, sondern nach dem, was die Völker selbst über die Auffassung ihrer Götter und ihrer Welt sagen. Es ist wie bei der Interpretierung von Sitten und Gebräuchen fremder Völker, auch hiebei darf man sich nicht von europäischen Vorurteilen und eigenen Auffassungen leiten und zu falscher Bewertung verleiten lassen, sondern muß zunächst einmal dasjenige hinnehmen, was uns die Anschauung dieser Völker an die Hand gibt.

Und diese Anschauung ist in der Mythologie ohne Zweifel eine Naturanschauung. In der Natur gibt es allerdings keine Menschengestalten mit drei Augen, fünf Köpfen, vier Händen oder gelb-schwarzem Gesicht. Man wird es wohl auch nicht beobachtet haben, daß ein elefantenköpfiger Mensch auf einer Maus reitet. Man hat es unternommen, diese seltsamen indischen Götterbildungen durch Mißgeburten erklären zu wollen. Diese Idee ist einfach insipide und vom mythologischen, d. h. völkerpsychologischen Standpunkte aus, wie wir ihn präzisiert haben, als absurd zu bezeichnen. Derartige Mißbildungen sind nicht mythenbildend, da sie auf keiner Naturgrundlage im wahren Sinne des Wortes beruhen. Auf einer solchen aber beruhen zum größten Teile die hier erklärten Eigenschaften der indischen Götter, ihre Attribute und Tiere, ihre Handlungen und Erlebnisse.

Le «Kirengo» des Wachaga, peuplade bantoue du Kilimanjaro.

Par le P. E. MEYER, C. S. Sp., Missionnaire au Kilimanjaro, Afrique Orientale Allemande.

Un mois après la circoncision des garçons, le chef fait réunir les garçons nouvellement circoncis et leur fait enseigner les us et coutumes du pays. Le sorcier chargé de cette instruction tient en main un bâton d'un mètre soixante environ de longueur, sur lequel sont inscrits ou mieux gravés au couteau, des signes dont chacun représente une idée; plusieurs signes semblablement disposés forment un chapitre, c. à. d. un ensemble de mêmes idées.

L'ensemble de ces chapitres constitue le «Kirengo», mot qui signifie Règle ou Canon.

Chaque chef a son «Kirengo» spécial.

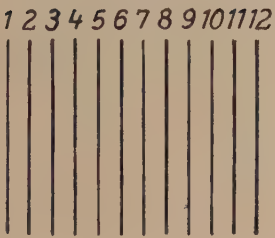
Celui de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro) possède 30 chapitres.

Le «Kirengo» de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro)¹.



Titre: *Kiuno* les parties génitales². — Ici le sorcier enseigne aux jeunes gens ce qui constitue l'essence du mariage. On doit se rappeler que le «Kirengo» est expliqué aux jeunes gens après la circoncision et que ce n'est qu'après la circoncision que ceux-ci peuvent se marier.

2 12 cercles.



Titre: *Isale* Tracène. — Dans ce chapitre on traite des différents ornements que la femme doit porter depuis la naissance jusqu'à la mort.

Noms des cercles: 1 *Isale*, feuille de tracène. — Lorsque l'enfant est né, le père lui met au cou une cordelette faite des filaments de l'isale, plante sacrée des Wachagas. Comme la cour qui précède la hutte chaga est entourée de ces arbrisseaux, cette cérémonie signifie: aujourd'hui, moi, chef de cette

maison et de cette cour, je te reçois dans mon enceinte, dans ma famille. Si le père refusait de mettre la cordelette de feuille de tracène au cou de l'enfant, celui-ci serait condamné à mourir.

2 *olamba* Baobab. — Quelques semaines après la naissance, on impose à l'enfant un nouvel ornement fait avec les fibres du baobab. En passant ce nouveau collier au cou de l'enfant, le sorcier dit: Sois fort comme le baobab.

3 *ifumu*, arbre très haut qui atteint jusqu'à 60 mètres. — Plus tard on donne à l'enfant un ornement fait avec les fibres de l'*ifumu*, arbre très haut. Cette cérémonie signifie: Grandis comme l'*ifumu*.

¹ En voici la photographie et le dessin graphique.

² u = ou comme en allemand; sh = ch; ch = tch; g = toujours dur.

4 *mzezewe*, arbre laiteux. — Un autre collier fait avec l'écorce du *mzezewe* signifie: Profite du lait maternel.

5 *iduwa*, autre arbrisseau laiteux. — La même cérémonie peut se renouveler avec un collier fait de l'écorce de l'*iduwa*, autre arbrisseau laiteux.

6 *ochachai longumadu*, espèce de bananier très fertile. — Lorsque la fille est circoncise elle reste enfermée quelques jours; quand elle sort pour la première fois elle a les bras et les pieds ornés de *marai*, cercles faits avec les filaments de feuilles de l'*ochachai longumadu*, cet ornement signifie la fécondité (la fille va être nubile).

7 *bisa ta ngombe*, espèce de grosses perles arabes. — Maintenant la fille pense d'avantage au «futur»; pour attirer «quelqu'un», elle ne paraît en public qu'ornée de perles appelées *bisa ta ngombe*.

8 *mkasi*, autre sorte de perles. — Lorsque mariée, elle est enceinte, on lui met au cou une espèce de long chapelet fait de perles appelées *mkasi*; elle porte ce chapelet en bandouillère sous le bras gauche.

9 *okowa*, corde avec laquelle les femmes attachent leur pagne en peau de vache. — Jusque-là, la jeune femme portait le pagne enserré autours des reins et retenu par une ceinture; désormais cette ceinture est enlevée et le pagne est retenu aux épaules avec une autre corde faite avec la peau de la vache que l'on vient de tuer en honneur de la conception. (Ceci afin que le ventre devienne libre.)

10 *oru*, fil, lacet de cuir. — Le fil qui sert à coudre le nouvel habit doit être du cuir de la vache tuée.

11 *iwu lya ninda ya ndishi*, feuille de bananier. — Après la naissance de l'enfant, on attache au dos de la mère une feuille de banane.

12 *mkufu*, chaînette des pieds et des bras. — Que ta fille porte de jolies chaînettes aux pieds et aux bras, afin que les jeunes gens disent: Voici une fille qui a père et mère, donc qui est bien nourrie et éduquée (aux orphelines personne n'achète de chaînettes, personne donc pour les nourrir et les éduquer; l'orpheline n'a pas de prise; n'est pas demandée en mariage ou du moins n'est pas très convoitée).

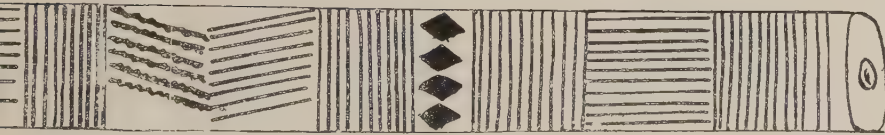
3 12 bâtonnets.

_____ 1
 _____ 2
 _____ 3
 _____ 4
 _____ 5
 _____ 6
 _____ 7
 _____ 8
 _____ 9
 _____ 10
 _____ 11
 _____ 12

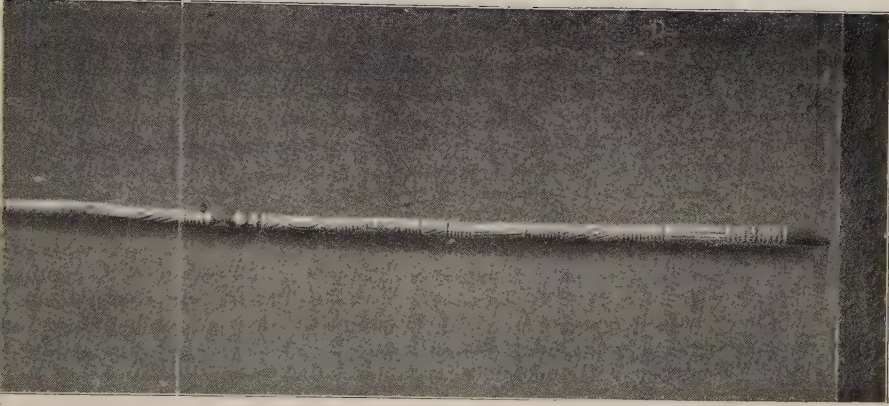
Titre: *Shimbata* se tenir debout, régner. —

Dans ce chapitre on rappelle aux jeunes circoncis les noms des anciens chefs qu'aucun survivant ne connaît plus. — 1 *Mzagna*. 2 *Orio*. 3 *Kiletwa*. 4 *Iringo*. 5 *Kideli*. 6 *Nyange*. 7 *Malawishe*. 8 *Kimboya*. 9 *Iwere*. 10 *Kashenge*. 11 *Kirenga*. 12 *Tatua*. — *Mzagna* est le premier chef de Kibosho; il vint avec sa famille du pays massai. *Mzagna* engendra *Orio*, *Orio* engendra *Kiletwa*, *Kiletwa* engendra *Iringo*, *Iringo* engendra *Kideli*, *Kideli* engendra

Nyange qui établit les marchés; *Nyange* engendra *Malawishe*, *Malawishe* engendra *Kimboya*, *Kimboya* engendra *Iwere*, *Iwere* engendra *Kashenge*, *Kashenge* engendra *Kirenga*, *Kirenga* éleva une grande pierre à Kirému Chini.



Le dessin.



La photographie d'un «Kirengo».

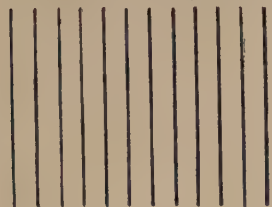
Le «Kirengo» de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro).

Anthropos XII—XIII.

(C'est une pierre branlante que l'on voit encore dans le lit du fleuve Karanga et qui servit autrefois de table de sacrifice.) *Kirenga* engendra *Tatua*.

4 12 cercles.

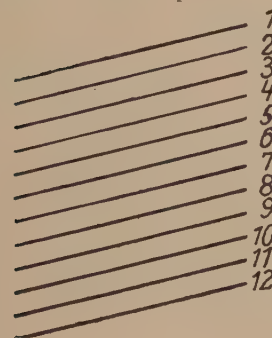
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12



Titre: *Mafua* Ossements (de chefs). — 1 *mafua ya ndve* os de la tête. 2 *mafua ya mezo* os des yeux. 3 *mafua ya sungu* os du cou. 4 *mafua ya kanwa* os de la bouche. 5 *mafua ya ooko inui* os d'une main. 6 *mafua ya mbavu* os des côtes. 7 *mafua ya magoso* os du dos. 8 *mafua ya ooko lungi* os de l'autre main. 9 *mafua ya nchoro* os d'une fesse. 10 *mafua ya nchoro ingi* os de l'autre fesse. 11 *mafua ya dende* os du pied.

12 *mafua ya dende lungi* os de l'autre pied. — Dénombrement des ossements, qui un an après la mort d'un chef sont relevés, nettoyés, et conservés dans le creux d'un arbre sous la garde d'un ancien serviteur. Auprès de ces restes ont lieu en différentes circonstances des sacrifices de bière, de chèvres, de bœufs. (Des autres on ne déterre que la tête que l'on conserve dans un vase en terre cuite renversé que l'on peut voir auprès de chaque hutte; auprès de cette tête on plante un *msale*, plante sainte des Wachaga; c'est près de ces vases de terre qu'ont lieu les sacrifices aux mânes.)

5 12 bâtonnets penchés.



Titre: *Kiwaraya* Retenir. — Suivent encore une fois les noms des 12 anciens chefs (voir au no. 3).

6 9 cercles.

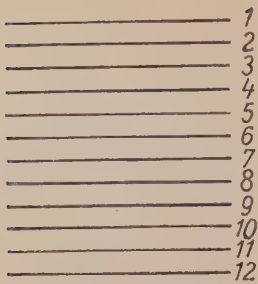
1 2 3 4 5 6 7 8 9



Titre: *Ukinga* Protection du pays (en temps de paix). — 1 *mfua ya andaki* fosse. 2 *mwango wa ngiri* porte du sanglier. 3 *ombe ya zara* corne de chèvre sauvage. 4 *ombe ya sumbuta* corne d'une petite bête du désert dont j'ignore le nom français. 5 *ombe ya zunu* corne d'une petite bête du désert. 6 *nungu* pot de terre. 7 *mwua mu* canne à sucre noire. 8 *ngina* pierre plate du ruisseau. 9 *ndulo* petit arbrisseau. — Comment protéger le pays contre

les ennemis ordinaires comme les voleurs, les bêtes sauvages etc. Près de la porte du sanglier qui se trouve à Kirima chini, du côté de la plaine, le chef va creuser une fosse et y jette les objets énumérés ci-contre: Les objets énumérés dans les numéros 1—5 sont des talismans contre les voleurs; numéros 6 et 7, contre les tigres; numéros 8 et 9, contre les lions.

7 12 bâtonnets.



Titre: *Shimbita* se lever (pour la guerre). — 1 *Mfumua*, lance. 2 *Kirimä*. 3 *Nchara*. 4 *Mawua*. 5 *Kyerua*. 6 *Uchau*. 7 *Sima*. 8 *Kitandu*. 9 *Dakao*. 10 *Mloe*. 11 *Umbwe*. 12 *Saa*. — Ce sont ici les noms des pays soumis au chef de Kibosho. Lorsque le chef élève la lance en signe de guerre, les *akidas* (ou petits chefs) de ces pays ont à se lever et se présenter chez le chef.

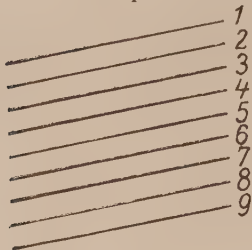
8 7 cercles.



Titre: *Ukinga* Protection du pays en temps de guerre. — 1 *Sambura* fille qui n'est pas encore circonscise. 2 *Iseka* petit garçon encore incirconcis. 3 *Uru-wingu* chèvre qui n'a pas encore de petits. 4 *sowa ngayu* bouc qui n'a pas encore monté. 5 *mburu ngyu* chèvre noire. 6 *nchau* petit taureau. 7 *ntao* veau. — Lorsque la guerre éclate et que les guerriers sont réunis autours du chef, celui-ci se lève et accompagné de ses *akidas* il descend vers la porte du Sanglier

à Kirima Chini. Là on creuse une fosse et on y jette vivants (!) un garçon et une fille (!) qui ne sont pas encore circoncis; puis vivants également les animaux énumérés ci-contre; tout cela est ensuite offert aux mânes et enterré (!)...

9 9 bâtons penchés.



Titre: *Mkure* Bracelet en cuivre. — 1 *Mka wa mangi*, femme du chef. 2 *Mka wa Maera*, femme du *Maera*. 3 *Mka wa Matolo*, femme du *Matolo*. 4 *Mka wa Muru*, femme du *Muru*. 5 *Mka wa Kiwera*, femme du *Kiwera*. 6 *Mka wa Shuwa*, femme du *Shuwa*. 7 *Mka wa Samakeb*, femme du *Samakeb*. 8 *Mka wa Kidemi a Ohio*, femme du *Kidemi* fils d'*Ohio*. 9 *Mka wa Mature*, femme du *Maturé*. — Ici sont énumérées les femmes de Kibosho qui ont le droit

de porter le *mkure*, bracelet de cuivre, qu'on porte au bras gauche. Ces femmes constituent la haute société de Kibosho, jouissent d'une plus grande liberté, peuvent même paraître chez le chef et forment le cercle d'amies de sa femme. Ces femmes sont parvenues à cet honneur tantôt par suite du mérite personnel de leur maris, tantôt par suite de la faveur personnelle de la première femme du chef.

10 7 cercles.



Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Kizaro*. 2 *Galuma*. 3 *Lokila*. 4 *Awana*. 5 *Sina*. 6 *Mlelia*. 7 *Sianga*. — Noms des chefs dont les plus anciens *Wakiboshos* se souviennent encore. (Lorsque personne ne connaîtra plus *Kizaro*, le cercle portant le nom de ce chef sera rayé de ce chapitre et mis au chapitre des chefs inconnus: [au No. 3].) Cette coutume est en rapport avec les idées religieuses

des Wachaga. Les âmes des défunts, disent ils, restent dans le pays tant qu'il y a des hommes qui les ont connus et qui par conséquent offrent des sacrifices à leurs mânes; lorsque les âmes n'ont plus d'ami sur terre qui leur fasse des sacrifices, elles se retirent du pays et vont habiter une contrée étrangère inconnue. Voici maintenant quelques détails sur les chefs dont les noms sont marqués au chapitre des «connus».

Kizaro a été un chef très aimé; aujourd'hui encore on le nomme dans les chansons chantées à l'occasion de danses ou de fêtes publiques.

Galuma, chassé du pays, alla se réfugier dans une grotte de la forêt du Kibo qui porte aujourd'hui encore son nom. (Le Kibo est le nom du plus haut mont du Kilimanjaro; 6010 mètres d'altitude.)

Lokila maltraita les gens, fut guerrier et envahit les pays voisins.

Awana n'a rien fait de particulier.

Sina, le plus connu de tous les chefs de la Montagne. Il fut mis en relation avec le sultan de Zanzibar par un Arabe appelé *Shundi* ou *Fundi*; celui-ci lui apprit l'art de construire des fortifications en pierres, et lui construisit une maison en bois à deux étages. Des gens venus du Rombo (à l'est de la Montagne) lui apprirent à creuser des souterrains que l'on voit aujourd'hui encore dans le pays. Ce sont de longs corridors souterrains recevant de 50 à 50 mètres de la lumière moyennant des puits couverts; ces corridors souterrains qui atteignent parfois une longueur de 2 kilomètres communiquent à de vastes chambres ou grottes dans lesquelles les Wachagas introduisaient leurs bêtes, leurs femmes et autres biens quand les Massai faisaient leurs invasions dans le pays; les portes d'entrée et de sortie se trouvent cachées dans quelque hutte ou dans les hautes herbes de quelque ruisseau. Un jour les Massai découvrirent l'entrée d'un de ces souterrains, rempli de femmes, de vieillards, d'enfants, de bêtes à cornes; n'osant y entrer ils allumèrent à la porte quelques charges de feuilles de tabac et étouffèrent ainsi la plupart de ceux qui s'y trouvaient. Après l'insurrection de 1892, *Sina* reçut les missionnaires dans son pays.

Mlelia, fils du précédent, rompit la paix conclue par son père avec les Allemands et fut pendu à Moshi.

Sianga, frère de *Sina*, il mourut l'an dernier.

Le chef actuel s'appelle *Malamia*, son nom n'est pas encore sur le «Kirengo».

11 Quatre rangées de points.

- Titre: *Mukwiro* Embryon. — 1 *maanu* le dos. 2 *mbi* cheveux. 3 *madu* oreilles. 4 *mezo* yeux. 5 *mbua* nez. 6 *kana* bouche (lèvres). 7 *kizea* les parties. 8 *odumbi* ? — Ce chapitre est subdivisé en 4 articles qui traitent de la fondation de la famille.
- 1° Voici comment l'enfant se développe dans le sein de la mère. D'abord il n'y a que l'épine dorsale, au bout se forme la tête couverte de cheveux, puis les oreilles, le nez, les yeux, la bouche, les parties etc.
- a) ☐ 1
☐ 2
☐ 3
☐ 4
☐ 5
☐ 6
☐ 7
☐ 8

b) ☐ 1☐ 2☐ 3☐ 4☐ 5☐ 6☐ 7☐ 8

Titre: *Ioneka* Naitre. — 1 *ozao* sang. 2 *mafuda* graisse (beurre, huile). 3 *malela* lait. 4 *suwa* bouc. 5 *itumbua madu ya mburu* couper les oreilles à la chèvre. 6 *nzwa* farine de blé indigène, 7 *kibulu cha malela* mets fait de lait. 8 *kimande* ocre.

II° Lorsque l'enfant est né, le mari va chercher le vétérinaire qui avec sa lancette ouvre la grosse veine du cou de la vache; on recueille le sang dans un bassin. Ensuite il va acheter du beurre, enfin du lait; sang, beurre et lait sont mélangés et cela forme la nourriture de la femme aux premiers

jours après la naissance de l'enfant. La seconde semaine après la naissance, le mari tue un bouc et nourrit sa femme de viande. A l'occasion de la naissance de l'enfant, le mari a besoin de quelques voisines qui lui fassent les travaux du ménage; afin de les attirer il leur tuera une chèvre et leur préparera de la bière. S'il est trop pauvre pour pouvoir tuer une chèvre, il va chez un ami et lui dit: Prête-moi ta chèvre pour que je la tue à mes voisines; l'ami comprend et prête sa chèvre; le pauvre mari fait alors une entaille dans l'oreille de la chèvre afin qu'elle crie et les voisines l'entendant accourent soigner la femme; arrivées chez lui, le mari les touche de quelques gouttes de sang de la chèvre en disant: Je suis trop pauvre pour tuer des chèvres; mais acceptez en signe de ma bonne volonté cette goutte de sang pour les services que vous me rendrez à moi et à ma femme; les voisines touchées de la goutte de sang font les travaux de ménage gratis et en retournant chez elles disent: Il s'est racheté.

Après quelques jours on nourrit la femme de mets faits de farine, et de lait. Un mois après la naissance de l'enfant, la jeune mère, tout le corps enduit de couleur rouge (terre ocre mélangée avec de l'huile) fait sa première sortie au marché. Elle porte d'une main un bâton et de l'autre une écuelle en bois remplie de grains de blé indigène; elle va se placer ainsi à l'entrée du marché; toutes les femmes qui passent la félicitent d'être devenue mère. Le bâton signifie: J'ai trouvé un soutien pour ma vieillesse (l'enfant nouveau né); les grains de blé signifient la fécondité.

c) ☐ 1☐ 2☐ 3☐ 4☐ 5☐ 6☐ 7☐ 8

Titre: ? — 1 *mbwe* espèce de banane. 2 *mvasi* queue de chèvre remplie de graisse. 3 *zoro ya uki* caisse de miel. 4 *uki ya mbuya* miel d'une certaine espèce d'abeilles. 5 *uki ya machonga* miel d'une autre espèce d'abeilles. 6 *mafuda ya chonri* graisse de bouc. 7 *ishire lya mbo* morceau de la racine du bananier appelé *mzuzi*. 8 ?

III° Lorsque la femme a mis un enfant au monde et que tout ce qui vient d'être dit est accompli, il faudra nourrir la jeune femme avec les mets énumérés ici.

d) ☐ 1☐ 2☐ 3☐ 4☐ 5☐ 6☐ 7☐ 8

Titre: ? — 1 *wro* couteau dont la femme se sert pour couper en petits morceaux les pieds de bananiers dont on fourage les bêtes à cornes. 2 *kinvo* petite faucille avec laquelle on coupe l'herbe. 3 *kyara* petite hache pour couper le bois etc. 4 *indasha* long couteau. 5 *oshu* épée. 6 *kiduda* lance. 7 *mhundi* mangeoire. 8 *igumbi* pioche. 9 *moadu* tronc d'arbre creusé qui sert de ruche d'abeilles. 10 *mdewā* assiette, plat.

IV^e Dans tout jeune ménage doivent se trouver les objets énumérés ici. Les ustensils indiqués ici

doivent se trouver en tout ménage. Le mari doit se les procurer lorsqu'il fonde sa famille.

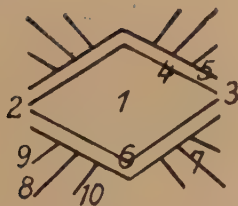
12 Huit cercles.

1 2 3 4 5 6 7 8



Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Mteshe*. 2 *Kitiri*. 3 *Mongo*. 4 *Matela*. 5 *Olawe*. 6 *Maena*. 7 *Manyielé*. 8 *Nuru*. — Noms de huit hommes influents de Kibosho. Lorsque vous avez transgressé les lois du pays et que le chef vous appelle chez lui, allez d'abord vous mettre sous le patronage de l'un de ces hommes; ils vous aideront auprès du chef.

13



Titre: *Kwa mangi* Chez le chef. — 1 *badeu* cour intérieure (gazon). 2 *bo ya zinde* porte d'en bas. 3 *bo ya ndo* porte d'en haut. 4 *ndala* première enceinte de tracènes qui entoure la cour intérieure. 5 *ndala ya kabi*, seconde enceinte de tracènes. 6 *kichumi* porte base fermée ordinairement, qui se trouve sur le côté; celle-ci conduit dans la case pri-

ivée et personne n'y passe, s'il n'est invité par le chef. 7 *nchalu* maison privée du chef. 8 espèce de grand hangar où le chef fait distribuer la bière et la viande aux jours de fêtes. 9 *ba ya gnombe* étable où l'on conserve les bêtes à cornes que les chefs des pays tributaires, les *akida* et les gens fortunés offrent aux chefs en certaines circonstances; aux jours de fêtes, ces bêtes sont tuées et la viande distribuée au peuple. 10 *item*.

Les enfants n'ont pas le droit d'entrer dans l'enceinte ou dans les appartements du chef; ce n'est qu'à partir de la circoncision qu'ils ont le droit d'assister aux réunions. Le sorcier chargé d'expliquer aux nouveaux citoyens les us du pays, dénombre et décrit donc ici les cases et places de la demeure du chef et leur enseigne où il leur sera permis ou défendu de pénétrer.

14



une large enceinte de tracènes que les gens du pays seuls ont le droit de passer.

Titre: ? — 1 enceinte de tracènes. 2 porte de passage ouverte seulement aux gens du pays; les étrangers n'y pénètrent qu'avec la permission du chef. — Devant l'établissement du chef se trouve une vaste place sur laquelle ont lieu les danses publiques, les exercices de guerre, les réunions populaires; ici campent les étrangers. Cette place est séparée des appartements du chef par

15



Titre et article unique: *Rigoso* Cercle d'ivoire. — Le *rigoso* est un cercle en ivoire que le chef seul porte au bras gauche. Parfois celui-ci permet à un *akida* d'en porter un semblable.

16



Titre et article unique: — *Kinange* Place du marché. — Le marché de Kibosho a été établi par *Kinange*; il se tient près de la place publique; il y a ici marché chaque troisième jour; faute d'argent on se contentait autrefois d'échanger des marchandises; depuis que les Blancs ont apporté l'argent dans le pays, il y a achat et vente; le prix des denrées est réglé par le chef qui est représenté par l'*akida* *ya kinange* ou police du marché; la mesure de longueur est la main et la coudée; les haricots sont vendus au *kitela*, petit boisseau (il n'y a pas de poids).

Titre et article unique: — *Kinange* Place du marché. — Le marché de Kibosho a été établi par *Kinange*; il se tient près de la place publique; il y a ici marché chaque troisième jour; faute d'argent on se contentait autrefois d'échanger des marchandises; depuis que les Blancs ont apporté l'argent dans le pays, il y a achat et vente; le prix des denrées est réglé par le chef qui est représenté par l'*akida* *ya kinange* ou police du marché; la mesure de longueur est la main et la coudée; les haricots sont vendus au *kitela*, petit boisseau (il n'y a pas de poids).

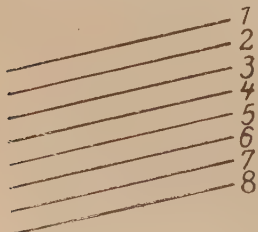
17

6 cercles.



Titre: *Chakwua* Cercle (autour du chef). — 1 *Mawala wa Mawua*, *Mawala* de *Mawua*. 2 *Mwuala wa Mawua*, *Mawuala* de *Mawua*. 3 *Okio wa Gala*, *Okio* fils de *Gala*. 4 *Okio wa Ngiri wa Otaroni*, *Okio* fils de *Sanglier* de *Otaroni*. 5 *Lyaro wa Ngiri Lyaro*. 6 *Matiri wa Kyerua*, *Matiri* de *Kyerua*. — Ce sont ici six hommes influents du pays qui forment ce qu'on pourrait appeler le conseil privé du chef.

18 8 bâtonnets penchés.



Titre: *Mwiwito* Incliné (pour le travail). — 1 *Mawala*. 2 *Mwala*. 3 *Okio ya Gala*, *Okio* fils de *Gala*. 4 *Lyaro*. 5 *Matiri*. 6 *Mlela*. 7 *Nasna wa Sala*, *Nasna* fils de *Sala*. 8 *Manya*. — Noms des *akida* qui administrent réellement les pays soumis au chef de Kibosho. Kibosho compte 13.000 âmes.

19 Quatre colonnes de
7 points.

I	II	III	IV	
□	□	□	□	1
□	□	□	□	2
□	□	□	□	3
□	□	□	□	4
□	□	□	□	5
□	□	□	□	6
□	□	□	□	7

Fabrique-t-on des remèdes superstitieux avec ces choses, des amulettes? je n'ai pas pu le savoir.

20 8 cercles.

1	2	3	4	5	7	8

Titre: *Mwuasasa* ? — I Ligne: Sanglier. II Ligne: Chien. III Ligne: Buffle. IV Ligne: Eléphant. — Les noms des points sont les mêmes pour les quatre lignes: 1 *Faga* crotte des quatre animaux. 2 *ngojo* urine des quatre animaux. 3 *mafoya* poil des quatre animaux. 4 *mafua* os des quatre animaux. 5 *madende* pieds des quatre animaux. 6 *wiya* cou des quatre animaux. 7 *owala* (pl. *chala*) griffes des quatre animaux. — Je n'ai pas pu savoir dans quel but on enseigne ce chapitre aux jeunes circoncis. A ma demande, le sorcier me répondit que c'est une coutume immémoriale que d'enseigner cela. Y a-t-il sous ces mots des secrets superstitieux?

Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Bulula wa Massesenen*. 2 *Marigo wa Osaki*. 3 *Iwishi wa Omaren*. 4 *Kilewa ya Makia*. 5 *Chan ya Sakunda*. 6 *Lembuku wa Ndori*. 7 *Ranya ya Ndori*. 8 *Mula wa Nchan*. — Les noms ci-contre sont ceux d'hommes illustres du pays; ils forment une sorte de noblesse, la plupart sont d'anciens *akida* ou des chefs subalternes soumis au grand chef de Kibosho.

21 9 bâtonnets.

—	1
—	2
—	3
—	4
—	5
—	6
—	7
—	8
—	9

Titre: *Mshimbita* qui se tient debout (morale-ment) dans la mémoire du peuple. (Sur le bâton ces lignes sont debout.) — 1 *Sama ya Kele*. 2 *Mchan a Sakunda*. 3 *Iwishi wa Omaren*. 4 *Kileo a Makia*. 5 *Mariko a Osaki*. 6 *Ngombe* vaches. 7 *Kondvo* brébis. 8 *ngolo* chèvres. — On nomme ici les anciens bienfaiteurs du pays qui en temps de famine, de guerres malheureuses, de maladies, ont sacrifié

leurs biens, vaches, chèvres et brébis pour nourrir les pauvres. Tous les hommes nommés ici sont morts; ils sont debout dans la mémoire des survivants.

22 10 cercles.

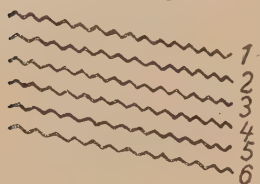
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Membia*. 2 *Kyute wa Kitandu*. 3 *Mambo wa Okaoni*. 4 *Choloi wa Mlov*. 5 *Lengesia wa Mlov*. — Noms des familles fortunées du pays (ces hommes vivent encore); s'ils s'en montrent dignes par leurs libéralités extraordinaires, on les inscrira un jour dans le chapitre précédent des «*mshimbita*». A l'occasion de sacrifices faits aux ancêtres, à l'occasion aussi de la circoncision des filles, ces hommes ont coutume de tuer des

bœufs et d'en distribuer la viande à tous ceux qui viennent alors leur rendre visite. Aussi ces hommes sont ils aimés et lorsqu'on les rencontre, on les salue

des titres les plus honorifiques comme: *Kavo Simba* je suis avec toi, lion; *kavo chofu* je suis avec toi, éléphant; *kavo mkassa* je suis avec toi, homme du désert (homme du désert veut dire homme riche en bêtes comme le désert où courent des milliers de gazelles, d'antilopes etc.); *kavo mdudu* je suis avec toi, homme de la forêt (dans le même sens que homme du désert); *kavo* est l'ancien salut militaire; le soldat dit à son chef: je suis à toi; je te suis à la guerre.

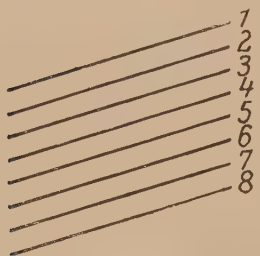
23 6 bâtonnets perlés.



Titre: *Mabaranga* Taches sur la peau de certains animaux ou sur le plumage de certains oiseaux. — 1 *ganya* perdrix. 2 *karanga* (oiseau avec un très long bec surmonté d'une chambre à air). 3 *chui* tigre. 4 *ngombe ya madvadva* vache tachetée. 5 *mburu ya madvadva* chèvre tachetée. 6 ? — Les

peaux tachetées comme celle du tigre, les plumes à couleurs de certains oiseaux sont d'un prix fort estimé. Ainsi préférera-t-on une vache tachetée à une autre à la peau uniformément colorée.

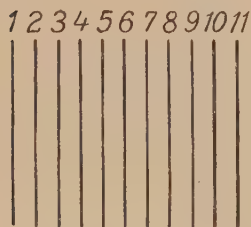
24 8 bâtonnets inclinés.



Titre: *Ndudu* Forêts. — 1 *Mweka*. 2 *Sungu*. 3 *Singa*. 4 *Mawua*. 5 *Kyerua*. 6 *Uri*. 7 *Masesewen*. 8 *Osaki*. — De tous temps, mais surtout en temps de guerre avec les Massai, les forgerons ont été en grand honneur à Kibosho; car ils fabriquent les lances, pointes de fléchés, épées etc. *Sina*, le plus grand chef de la Montagne, leur accorda beaucoup de droits; mais il les établit dans son palais afin de les avoir sous les yeux et les empêcher de vendre

des armes à l'étranger. Ces forgerons avaient sous leurs ordres des troupes de jeunes gens qui devaient aller préparer et chercher le charbon de bois nécessaire à la fabrication des armes. D'autres, sous la direction d'un maître-forgeron, allaient à l'étranger, au *Paré* p. ex. pour y acheter du minerai de fer. Comme la guerre peut éclater d'un jour à l'autre, les jeunes gens peuvent être requis d'un moment à l'autre; de là vient l'importance pour les jeunes forgerons de savoir en quels pays on trouve le meilleur bois à charbon; les noms de ces pays sont indiqués ici.

25 11 cercles.



Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Mtesha wa Mweka*. 2 *Kiteri wa Sungu*. 3 *Mungo wa Sungu*. 4 *Maliti wa Singa*. 5 *Kimulo wa Singa*. 6 *Matela wa Singa*. 7 *Maena wa Kirima*. 8 *Manyele wa Kirima*. 9 *Nangida wa Mawua*. 10 *Mawala*. 11 *Mshara*. — Toutes les places publiques, cours et maisons privées sont entourées de haies de tracènes, petit arbrisseau sacré chez les Wachagas; cet arbrisseau signifie la paix et l'immortalité; on le

plante sur les tombeaux. Comme les vaches et les chèvres aiment beaucoup en brouter les jeunes pousses, il faut souvent renouveler ces clôtures de tracènes. Or les particuliers ont à fournir les plants nécessaires à l'entretien des

clôtures des places publiques et des habitations du chef. Les onze familles dont suivent les noms, ont réussi à se délivrer de cette corvée; car, disent ils, nos propres cours sont si grandes et nos maisons si nombreuses que nous avons peine à trouver les tracènes nécessaires.

26



Titre: *Mandashi* Forme de la chevelure. — Chaque tribue porte la chevelure à sa façon; la forme de la chevelure est un sujet de fierté pour les guerriers surtout. Les Wakiboshos portent les cheveux en tresse comme les Massai; on les peignait en rouge et les ornait de plumes d'autruches. Depuis l'insurrection de 1900, le gouvernement allemand défendit porter le *mandashi*.

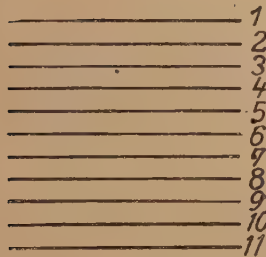
27

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11



Titre: *Kirengo Règle*. — 1 *Mkiwa wa Otaroni*. 2 *Mchomba wa Mchan wa Otaroni*. 3 *Materiya Muro wa Kirua*. 4 *Nasuwa wa Kirua*. 5 *Kiweri wa Uri*. 6 *Nanya wa Maro*. 7 *Bulula wa Maseseven*. 8 *Mariko wa Osaki*. 9 *Sakurani wa Omareni*. 10 *Mkan wa Sakunda*. 11 *Lembuku wa Ndori*. — Suite des noms de familles qui sont dispensées de payer le tribut de tracènes.

28



Titre: *Miko* Chemins qui mènent aux cachettes de la forêt. — 1 *Mweka*. 2 *Sungu*. 3 *Singa*. 4 *Mawua*. 5 *Kyerua*. 6 *Uri*. 7 *Osaki*. 8 *Maro*. 9 *Sisa*. 10 *Umbwe*. 11 *Kombo*. — La grande forêt qui domine les bananeraies est la grande cachette des Wachaga. Quand les Maissais faisaient autrefois leurs razzias dans le pays, c'est à la forêt que l'on fuyait avec tout ce que l'on pouvait emporter et emmener; autrefois chaque enfant connaissait les sentiers qui

menaient aux cachettes de la forêt. Aujourd'hui encore il est bon de les connaître; car lorsque le «*serkali*» (le gouvernement) envoie ses soldats pour chercher des porteurs ou des travailleurs, les hommes vont se cacher dans les clairières et cavernes de la forêt. Les anciens racontent que dans une de ces cavernes vivait autrefois (il peut y avoir 200 ans de cela?) une fille européenne venue de la côte. (Serait-ce une fille de la colonie portugaise de Mombasa?)


29

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13



Titre: *Mifuo* Fossés. — 1 *Mweka*. 2 *Omi*. 3 *Sungu*. 4 *Singa*. 5 *Mawua*. 6 *Kyerua*. 7 *Uri*. 8 *Maseseven*. 9 *Kowito*. 10 *Osaki*. 11 *Maro*. 12 *Sisa*. 13 *Konyaku*. — Le pays habité par les Wachagas est séparé de la forêt de la Montagne par de profonds fossés qui défendent les cultures contre les animaux sauvages tels qu'éléphants et sangliers. L'entretien de ces fossés larges et profonds est l'affaire de ceux qui demeurent auprès. Après la grande

saison de pluie, on y amène les eaux des torrents pour les nettoyer, on y coupe et brûle les hautes herbes qui y ont poussés. En bas, ces fossés sont si étroits qu'un sanglier qui y tombe y reste enserré; ils ont la forme

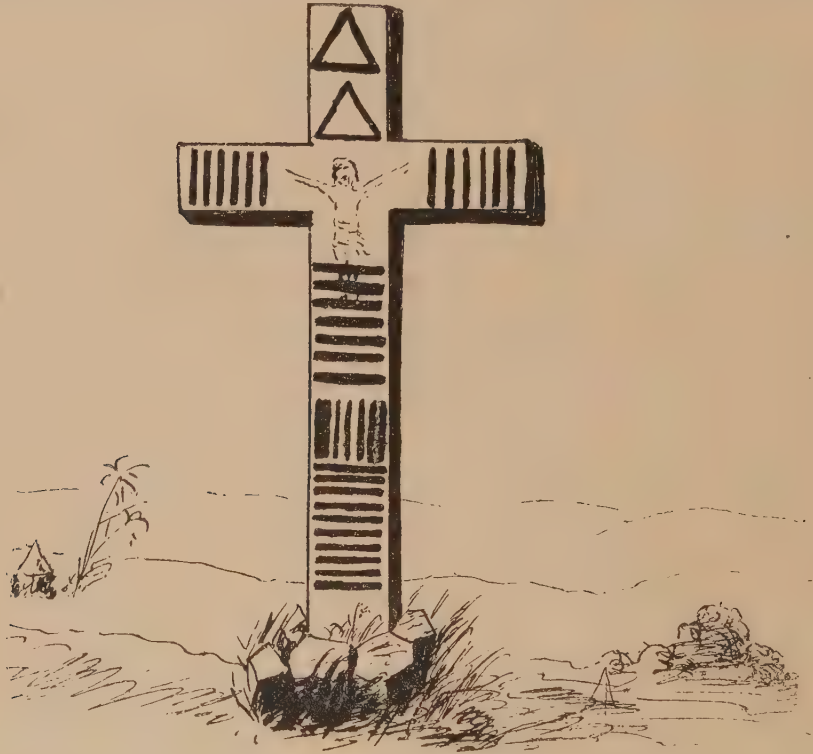
que  voici. Les *akida* ou petits chefs des pays indiqués dans ce chapitre sont chargés de l'entretien de ces fossés.

30



Titre: *Oro Gosier*. — Epilogue. Enfant, quand ton père sera vieux et qu'aucune autre nourriture ne descende plus dans son gosier, tu lui tueras des chèvres et des vaches et le nourriras de viande fraîche; puis tu iras lui préparer de la bière et lui en donneras quand il aura soif. Vois, ma gorge aussi est fatiguée et sèche (à force de parler). Vas et rends-moi le service qu'on rend à un vieux père.

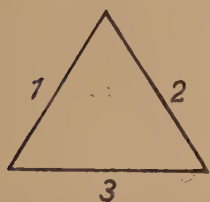
Application du «Kirengo» à l'enseignement de la religion chrétienne.



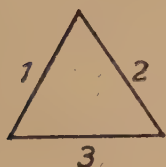
Le «Kirengo» chrétien de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro).

Lorsque j'eus reconnu la signification du «Kirengo» je me dis que voilà un excellent moyen pour enseigner pratiquement le catéchisme à nos Noirs du Kilimanjaro grands et petits qui ne savent ni lire ni écrire; cette méthode aurait l'avantage de respecter les us et coutumes du pays et serait par con-

séquent bien accueillie. Je me mis donc à fabriquer des croix couvertes des signes analogues à ceux du «Kirengo» et les fis élever auprès de mes 15 écoles répandues dans le pays ainsi que l'indique la figure ci-contre. En voici l'explication que mes instituteurs noirs donnent à leurs élèves.

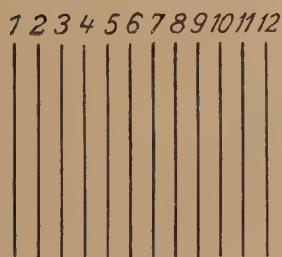


Titre: *Utatu katika Mungu mmoja* Un Dieu en trois personnes. — 1 *Mungu Baba* Dieu le Père. 2 *Mungu Mwana* Dieu le Fils. 3 *Mungu Roho Mtakatifu* Dieu le St. Esprit. — On enseigne aux catéchumènes à faire le signe de la croix; en même temps on leur enseigne le mystère de la St. Trinité tel que le catéchisme l'expose. La position des traits apprend aux enfants les relations des personnes divines. / représente le Père, \ représente le Fils, l'image du Père, — représente le St. Esprit, reliant le Père au Fils.



Titre: *Utatu katika ulimwengu moja* Trinité dans l'Univers. — 1 *viumbe vya roho tupu* Monde des esprits purs. 2 *viumbe vya miili tupu* Monde des corps purs. 3 *viumbe vya roho na miivili* Monde des hommes esprits et corps. — Ici le catéchiste apprend à ses élèves que l'univers est une image

de la St. Trinité. Les esprits purs ou les neuf chœurs des anges forment l'un des côtés du monde, image du Père; les créatures corporelles, minéraux, végétaux et animeaux représentent l'autre côté; elles sont aux esprits ce que le Fils est au Père; l'homme est au monde spirituel et au monde corporel ce que le St. Esprit est au Père et au Fils; l'homme est composé d'esprit et de corps.



Titre: *Kirengo* ou *Kanuni ya imani* Règle de la foi. — 1 *Mungu Baba* Dieu le Père. 2 *Jesu Kristu, Mwana wa Mungu* Dieu le Fils. 3 *Kazaliwa* Naissance. 4 *Kuteswa* Passion. 5 *Kufufuka* Résurrection. 6 *Kupaa* Ascension. 7 *Kuamulia* Jugement. 8 *Roho Mtakatifu* St. Esprit. 9 *Kanisa* l'Eglise. 10 *Non-doleo wa zambi* Remission des péchés. 11 *Nfufuko wa miili* Résurrection des corps. 12 *Uzima wa milele* Vie éternelle. — Ici le catéchiste enseigne la partie dogmatique de la religion chrétienne. A chaque mot du «Kirengo» correspond un verset du Credo que les enfants apprennent par cœur; après quoi on explique le verset en s'aidant du catéchisme et de l'histoire sainte; on montre aux catéchumènes comment les chrétiens célèbrent ces faits et ces vérités durant l'année liturgique: ce sont les fêtes de l'année religieuse chrétienne.

seigne la partie dogmatique de la religion chrétienne. A chaque mot du «Kirengo» correspond un verset du Credo que les enfants apprennent par cœur; après quoi on explique le verset en s'aidant du catéchisme et de l'histoire sainte; on montre aux catéchumènes comment les chrétiens célèbrent ces faits et ces vérités durant l'année liturgique: ce sont les fêtes de l'année religieuse chrétienne.

_____	1
_____	2
_____	3
_____	4
_____	5
_____	6
_____	7

Titre: *Nema la Grâce*. — 1 *Upadri* l'Ordre. 2 *Ubatizo* le Baptême. 3 *Ekaristi* l'Eucharistie. 4 *Kipaimara* la Confirmation. 5 *Ndoa* le Mariage. 6 *Mpako mtakatifu* l'Extrême Onction. 7 *Kitubio* la Pénitence. — Ici le catéchiste enseigne aux catéchumènes la vie de Dieu en l'homme par la grâce.

Il leur enseigne comment à chaque phase de la vie chrétienne correspond un sacrement qui nous donne la grâce nécessaire à ce moment. Suivent ensuite l'enseignement du catéchisme avec les lectures correspondantes de l'Ecriture Ste.

1 2 3 4 5 6

Titre: *Amri za Kanisa* Lois de l'Eglise. — 1 *Siku kuu*. 2 *Missa*. 3 *Kuun gama*. 4 *Kupokea Mwokozi*. 5 *Funga*. 6 *Siku ya juma*. — Les catéchumènes apprennent ici le pouvoir législatif de l'Eglise. On leur apprend à suivre les lois de l'Eglise afin qu'une fois baptisés ils y soient accoutumés; l'observation des lois de l'Eglise facilite celle des Lois de Dieu ou du grand «*Kirengo*».

_____	1
_____	2
_____	3
_____	4
_____	5
_____	6
_____	7
_____	8
_____	9
_____	10

Titre: *Amri za Mungu* Lois de Dieu. — 1 *Mungu* Dieu. 1 *Dyina la Mungu* le Nom de Dieu. 3 *Siku ya Mungu* Jour de Dieu. 4 *Baba na Mama* Parents. 5 *Uadyi* Meurtre. 6 *Uzini* Adultère. 7 *Uizi* Vol. 8 *Uongo* Mensonge. 9 *Tamaa ya mwana mke* désir de la femme d'autrui. 10 *Tamaa ya mali ya watu* désir des biens d'autrui. — Le catéchiste enseigne les dix commandements de Dieu et les ex-

plique en suivant l'enseignement du catéchisme. Il leur lit l'histoire de la tradition des tables de la Loi au Mont Sinaï.



I *Talu Tuei*, les hommes d'autrefois, ou les premiers Hébridais.

Par le P. J. BT. SUAS, S. M., Lolopué, Oba, Nouvelles-Hébrides.

Ce que je me propose de vous raconter aujourd'hui semble contredire les fables que j'ai envoyées jusqu'ici à l'«*Anthropos*». D'après ces fables, en effet, la population actuelle d'Oba descend directement des *Ragmuehu*, les premiers hommes, créés ici même par *Takaro*¹. Or, d'après les vieux eux-mêmes, le pays a été habité auparavant par une autre population, que celle-ci n'a point connue, ce qui semble absolument contradictoire. Du reste, il ne faut pas s'étonner de trouver des contradictions dans les croyances d'un peuple aussi dégradé que le nôtre; c'est le contraire qui serait plutôt surprenant. Aux hommes compétents de voir s'il peut y avoir quelque chose d'utile à glaner dans ces croyances incohérentes. Voici à ce sujet ce que racontent les vieux de Lolopuépué, ce qui du reste s'accorde assez bien avec ce que j'ai entendu raconter autrefois à Mallicolo, à Ambrym et à Pentecôte. C'est une croyance universelle dans l'archipel.

Les *Talu Tuei*, c'est le nom qu'on donne ici à ces hommes d'autrefois, étaient des fous et des ignorants (*legalegaki*). Ils avouent qu'ils ne les ont pas connus, mais peu importe, ils ont forgé des histoires sur leur compte. Mais ils ne sont pas toujours d'accord, ainsi les uns disent que c'étaient des géants, d'autres assurent que c'étaient des nains. Mais tout le monde s'accorde à dire qu'ils mangeaient les noyaux des fruits dont on mange la pulpe, et la pulpe des fruits dont on mange le noyau. Ils vivaient dans des grottes et sous les arbres et ne faisaient point de maisons. Quand ils rencontraient des rochers dans les chemins ils les coupaient avec des haches en pierre au lieu de faire le tour. Ils ne cultivaient pas l'igname, mais mangeaient des ignames sauvages et amères (*gbuepu*). Quand la mer était en furie, ils disaient qu'elle avait faim et que son ventre était vide, à cause du creux qui se produit entre les vagues; alors ils préparaient des gâteaux (*logos*) qu'ils apportaient au rivage, et les jetaient à la mer en disant: «*Kamu hinaka, ko kani, ko mabu*. Voilà ta nourriture, mange et apaise toi.» Ils ne mangeaient pas les hommes, mais se suicidaient par fanfaronnade. Pour cela ils plantaient en terre, sous un arbre, un pieu pointu à la partie supérieure, montaient dans l'arbre et se précipitaient dessus; celui qui manquait son coup était déshonoré; au contraire, celui qui réussissait à s'enfoncer le pieu dans l'anus de manière qu'il le perçât d'un bout à l'autre et sortit entre les épaules, celui-là mourait en brave entouré des plus grands honneurs. Enfin, depuis qu'ils ont appris par les Européens que les débris de poterie qu'ils appellent *gueguea* étaient des restes de marmites dans lesquels les vieux faisaient leur popote, au lieu d'admirer cette industrie, ils en ont fait une cause de mépris: Ils faisaient disent-ils des marmites en terre pour cuire leur nourriture, alors qu'ils en avaient de toute faites.

En effet, les hommes d'aujourd'hui bien plus intelligents, n'ont pas besoin de s'astreindre à un pareil travail, ils trouvent plus simple de prendre un

¹ V. «*Anthropos*», VII (1912), p. 33 ss.

simple coco encore vert dans lequel ils font cuire à l'eau la nourriture qu'ils ne font pas cuire dans des feuilles, au four, dans des bambous ou sur la braise. Ils ont ainsi des marmites toute faites qui peuvent servir trois ou quatre fois avant de brûler.

Aussi les marmites en terre cuite ont-elles entièrement disparu aujourd'hui, on n'en trouve plus que les débris, et ces débris sont rarement de grande dimension, en moyenne de 4 ou 5 centimètres de diamètre. On dirait vraiment que la population actuelle s'est acharnée à faire disparaître ces vestiges d'une civilisation qui était une humiliation continuelle pour les rétrogrades d'aujourd'hui.

Dans toutes les îles, on trouve une grande quantité de ces morceaux de poterie dont quelques uns sont même ornés de jolis dessins comme par exemple ici, à Oba. J'en ai vu de plus de dix dessins différents. Une remarque que j'ai faite, c'est qu'en prenant avec un compas la courbure de quelques uns de ces débris de marmites, et en reconstituant le cercle entier, on arrive parfois à un diamètre de 0.50 m, 0.60 m et plus, ce qui ferait supposer qu'il y avait à cette époque des familles nombreuses mangeant en commun, à l'encontre de ce qui se fait aujourd'hui où un simple coco sphérique de 7 ou 8 centimètres de diamètre suffit largement, attendu que chacun fait sa cuisine séparément. Et cette courbure qui reproduite au compas donne parfois un diamètre de 0.60 m, n'est pas la courbure de bas en haut, mais bien la vraie courbure du pourtour, ce qui est facile à constater par exemple sur les morceaux qui conservent encore le rebord d'en haut, impossible de s'y tromper. Ce simple fait montre, au moins sur ce point, des mœurs absolument différentes de celles d'aujourd'hui. Une marmite de cette dimension serait aujourd'hui un meuble absolument inutile et encombrant, on ne saurait qu'en faire, à moins de s'en servir pour cuire la nourriture des cochons, mais on ne les nourrit pas, ils sont réduits à chercher eux mêmes leur nourriture dans la brousse, du moins pour la plupart.

Quoi qu'il en soit, depuis dix-neuf ans que je suis aux Hébrides, j'ai questionné cent fois au sujet de ces poteries, les indigènes des différentes îles où j'ai passé, et je n'en ai pas rencontré un seul qui ait pu me donner le moindre renseignement, ni sur la provenance, ni sur la fabrication, ni sur l'usage de ces poteries. Impossible de savoir si elles ont été fabriquées sur place ou si elles étaient importées d'ailleurs. Aujourd'hui que les blancs leur ont expliqué ce que c'est, ils le savent, mais auparavant ils ne soupçonnaient même pas que ces choses eussent été fabriquées par des hommes; du moins c'est ce que j'ai entendu affirmer par la plupart des indigènes que j'ai interrogés. Et même aujourd'hui que les blancs ont pénétré un peu partout, il ne manque pas d'indigènes, ici par exemple, qui croient encore ou du moins feignent de croire que ces débris sont simplement des morceaux de *gueguea*, couche dure de nature volcanique que l'on rencontre dans toute l'île d'Oba, à une profondeur variant de 0.25 m à un mètre et dont l'épaisseur varie de 1 à 10 centimètres suivant les endroits. Ils disent que les débris de pots sont des morceaux de cette couche et les appellent du même nom *guegua*. Même en leur faisant remarquer les dessins très réguliers et très variés, on a bien de la peine

à leur faire admettre que cela n'a pu se former sans la main de l'homme, et s'ils finissent par l'admettre, ils le tournent aussitôt en mépris: «Fallait-il, disent-ils, que ces *Talu Tuei* fussent bêtes de se donner tant de peine inutile, presque aussi bêtes que les Blancs.» Ce n'est pas très flatteur pour nous, mais c'est la plus grosse injure qu'ils s'adressaient entre eux il y a vingt ans; aujourd'hui ils commencent à en revenir un peu de leur mépris pour les Blancs et cette injure s'entend plus rarement. Mais revenons à nos marmites en terre. Si on disait aux indigènes que ces poteries ornées de dessins sont l'œuvre de quelque diable (*tamate*), ils l'admettraient plus facilement et même sans aucune difficulté. De fait ce serait moins humiliant pour leur orgueil que d'admettre qu'il y a eu dans leur pays des hommes plus intelligents et plus industrieux qu'eux.

En 1898, me trouvant à Olal dans l'île d'Ambrym, à la tête d'une mission assez importante, j'avais besoin de bâtir des maisons. Or en voyant ces débris de poterie, je me dis: Puisqu'on a fait de la poterie autrefois, il doit y avoir quelque part de la terre glaise; si je pouvais la découvrir, ce serait une vraie fortune, je bâtirais en briques. J'interrogeai les indigènes en leur promettant de les récompenser généreusement s'ils voulaient m'indiquer où se trouvait cette terre à pots. Hélas! j'en reçus la sempiternelle réponse à laquelle du reste j'aurais dû m'attendre, attendu qu'on me l'avait déjà faite bien des fois: «Missionnaire, ceux qui faisaient ces marmites avaient disparu quand nous autres nous sommes venus, et nous ignorons absolument où ils prenaient la terre, le volcan a dû la couvrir.» Malgré tout, ils montrèrent de la bonne volonté, et m'apportèrent pour essayer plusieurs espèces de terre, dont l'une entre autres avait la propriété de changer de couleur à la lumière, quand on l'extrayait, à une profondeur de 1'50 m, elle était très rouge comme du sang, une fois exposée à la lumière elle perdait sa couleur rouge et devenait jaune pâle dans l'espace d'une demi-heure. Je fis pétrir avec soin et cuire de toutes ces terres et pas une ne donna de résultat. J'essayai alors de la terre de Pentecôte qui ressemblait d'avantage à de l'argile; même résultat! Bref, je dus me contenter de maisons en bois ou en pierre volcanique très difficile à extraire.

Or l'année suivante, 1899, je reçus comme compagnon un frère coadjuteur nommé DÉSIRÉ. C'était un ancien soldat du Génie et il conservait toujours le goût des terrassements. Un jour ce bon frère conçut l'idée de creuser un chemin pour descendre à la mer en pente douce. Il me communiqua son dessein mais comme c'était un travail de Romains et pas absolument nécessaire, je refusai d'abord. Enfin il revint tellement à la charge et me serina tellement son affaire que je finis par lui donner la permission d'essayer, convaincu que j'étais qu'il n'aboutirait pas. Je lui donnai une dizaine de jeunes gens et il se mit à l'œuvre avec entrain s'imaginant sans doute être redevenu caporal du Génie.

Tout alla bien les premiers jours; la terre meuble et sablonneuse de la surface se piochait facilement et les travaux marchaient grand train. Mais quand on arriva à la profondeur d'un mètre environ, on rencontra la couche de terre jaune que les indigènes de l'endroit appellent *bubribri* et qui est presque aussi dure que la pierre. Alors les pioches refusèrent, il fallut prendre des haches

ce qui refroidit un peu l'enthousiasme du premier moment. De temps en temps j'allais moi-même présider le travail, et plus d'une fois je fus sur le point de faire tout abandonner; mais le frère DÉSIRÉ était tenace, sentant son honneur engagé. Enfin au bout d'environ trois semaines ou un mois, on arrive au fond de cette couche dure qu'on avait coupée à la hache sur une épaisseur d'environ trois mètres. Là, ce fut un vrai soulagement de rencontrer de nouveau la terre meuble et même plus sablonneuse qu'à la surface. Alors on reprend les pioches et on dépose les haches. Or à environ 0·50 *m* plus bas, la pioche donne dans une grosse pierre. «Zut! me dis-je, si c'est le rocher maintenant, c'est une autre paire de manches! c'est alors qu'il faudra abandonner le travail!» On dégage, on dégage et on ne tarde pas à reconnaître que ce n'est qu'une pierre isolée au dessous de laquelle se trouvent d'autres pierres disposées en un cercle d'environ 0·80 *m* de diamètre. «Tiens, me dis-je, on dirait un puits! quelle bonne fortune dans un pays où l'eau est si rare!» J'enlève alors moi-même la grosse pierre qui forme couvercle et qu'est-ce que je vois? Un crâne humain! A cette vue tous les enfants prennent la fuite en criant: «*Temar! temar!* Un diable! un diable!» Resté seul en face de cette tombe originale je me dis: «Voilà une découverte intéressante et qui pourrait avoir quelque utilité pour la science; il faut dégager et conserver ce fossile.» Alors je me mets en devoir de dégager d'abord le crâne. Hélas! il est tellement pourri qu'il tombe en poussière à mesure que je dégage; impossible de recueillir de ce crâne même un morceau d'un centimètre carré. Tout ce que je puis recueillir dans cette tombe, c'est une dent, une molaire, mais une seule, et quelques bouts de fémur et de tibia d'environ 8 à 10 centimètres de long, et encore il fallait les toucher avec beaucoup de précaution.

Peu à peu les enfants reviennent, et voyant que le diable ne m'avait pas mangé, se remettent au travail. On rencontre deux autres tombes de même forme. Mais impossible d'en rien recueillir, les ossements sont encore plus pourris que dans la première tombe.

Le jour même la nouvelle se répand dans tout le pays. C'est un véritable événement. Tous les vieux du pays viennent voir les tombes et les ossements des hommes d'autrefois (*uanten ta marin*), causent, causent longuement ensemble pour élucider la question. Enfin ils viennent me trouver d'un air triomphant et me disent: «Missionnaire, voilà les hommes qui faisaient les marmites en terre. Quand nous te disions que nous n'avions pas vu ces hommes, tu ne voulais pas nous croire, tu disais que nous te trompions. Tu vois maintenant que nous ne mentionnons pas. *Marum te keo bi ger; gema, marme te batié, ma tlo lhe ger*: Le volcan les a ensevelis; nous autres, nous sommes venus après, nous ne les avons pas vus. (Le mot *keo bi* est un verbe composé qui veut dire chier dessus. C'est le terme qu'ils emploient pour dire que le volcan fait éruption.) *Om lehe, uanten ge temni geli, gema ma tlon fo uanten tehu mu illi*: Tu vois bien que c'étaient d'autres hommes, nous autres nous n'avons jamais enterré un homme de cette manière là.»

Cette conclusion des indigènes a du bon. Il paraît certain, en effet, par cette découverte, que le pays a été habité autrefois à une époque plus ou moins reculée, par une race différente de celle d'aujourd'hui, race qui aurait

disparu ensevelie sous une éruption de boue qui en se refroidissant aurait formé cette couche de terre jaune qui recouvre l'île entière à une profondeur et une épaisseur qui varient suivant les endroits. Mais que ce soit ceux-là qui fabriquaient les marmites en terre cuite la chose paraît plus difficile à admettre. En effet, s'il en était ainsi, ces débris de poterie se trouveraient eux-mêmes ensevelis avec leurs auteurs sous cette couche de terre jaune. Or c'est précisément le contraire; ces débris de pots se trouvent en quantité à la surface actuelle du sol sans qu'on ait besoin de creuser; on les trouve en faisant ou en sarclant les plantations. Au contraire, en creusant notre chemin au dessous de la couche de terre jaune, nous n'avons pas trouvé trace de poterie. Donc, s'il faut en croire les indigènes qui sont unanimes à affirmer qu'ils n'ont point connus les frabriquants de marmites en terre cuite, il semble qu'il faut admettre qu'une troisième race a habité le pays à une époque intermédiaire et qui elle-même, pour une cause encore inconnue, avait disparu à l'arrivée de la race actuelle. Peut-être qu'un jour un nouveau hasard fera la lumière sur cette question. Il va sans dire que ma supposition ne prétend rien expliquer, encore moins prouver quoi que ce soit. C'est simplement une idée que je me permets de suggérer aux hommes compétents pour qui cette question pourrait offrir quelque intérêt. Quant à moi, simple profane sur la question, je puis simplement affirmer et j'affirme les faits suivants, heureux s'ils peuvent servir de jalons aux hommes du métier, pour en déduire quelque chose d'utile.

1^o Contrairement aux traditions des Hébridais qui font remonter l'origine de la race actuelle jusqu'au Créateur qui les aurait créés ici même, on trouve partout la croyance à une race différente qui aurait habité le pays auparavant.

2^o L'île d'Ambrym au moins a été habitée autrefois par des hommes qui enterraient les morts dans des tombes circulaires en forme de puits.

3^o En 1899, j'ai trouvé trois de ces tombes à une profondeur de 4.50 *m*, sous une couche homogène de terre jaune très dure qui n'avait jamais été remuée.

4^o Ces trois tombes n'était espacées que de 1 mètre les unes des autres. Evidemment c'était un cimetière.

5^o La race actuelle enterre les morts couchés horizontalement comme en Europe, et n'importe où; il n'y a pas de cimetières.

6^o A la surface actuelle on trouve des débris de poterie.

7^o On n'en trouve pas sous la couche jaune au niveau des tombes circulaires.

8^o Les indigènes actuels affirment unanimement n'avoir pas connu les hommes qui faisaient ces poteries.



Proverbios, refranes y dichos anamitas.

Por el FR. SERAPIO GIL, O. Pr., Quari Phuong, Nam Dinh, Tunquin.

(Continuación.)

G.

266. Gà đẻ gà lại cục tác.

La gallina puesto el huevo cacarea.

Revelar todo lo que hace uno ó lo que se le encarga.

267. Gàn mực thì đen, gàn đèn thì sáng.

Cerca de la tinta negro, cerca de la luz lúcido.

268. Gàn chùa gọi bụt là anh.

Cerca de la pagoda se llama de tú al ídolo.

269. Gàn non biết tiếng chim, gàn nước hay tính cá.

El que habita cerca de los montes conoce las voces de los pájaros; el que habita cerca de los rios conoce las cualidades de los peces.

270. Gàn không giao, để xa mới với.

Compadecerse de los ausentes y no proteger á los presentes.

271. Gan chại, phổi đá.

Hígado de resina, pulmón de piedra.

Se dice de los que tienen un corazón de bronce.

272. Ghe không lái, như gái không chồng.

Mujer sin marido, como barco sin timón.

273. Gia bản tư hiền thê, cuộc loạn tư lương tướng.

La casa pobre desea una mujer hacendosa, el reino revuelto un general generoso.

274. Gia lắm trăm hồng.

El que mucho confía, mucho se engaña.

275. Giá gốc đánh ngọn.

Amenazar el tronco y herir la cima.

276. Gia đòn non lẽ.

La vara dura ablanda la réplica.

277. Gia sinh tật, đất sinh cỏ.

La vejez produce enfermedades, como la tierra hierbas.

278. Gia lắm thì gia hồng.

Cuanto más se desea, menos se alcanza.

279. Giai có vợ như thuyền có lái.

Un jóven que tiene mujer es como barco que tiene timón.

280. Giai không vợ như ngựa không khớp.

Un jóven sin mujer, como caballo sin freno.

281. Giận lấy thì sây cùi.

La ira hace hacer ridículos movimientos.

282. *Giận cá bầm thót.*

Airado contra el pez rompe la red.

Alicujus odio iram in alium evomere.

283. *Giật vật vá vai, ó giật đầu cá vá đầu tôm.*

Tomar la cabeza de un pez para componer la de un cangrejo.

284. *Giàu sang nhiều kẻ tới nhà, khó khăn nên nỗi ruột rà xa nhau.*

Si sois ricos, muchos, aun extraños, os visitarán; si pobres, hasta los vuestros os abandonarán.

Donec eris felix multos numerabis amicos;

Tempora si fuerint nubila solus eris.

285. *Giấu đầu ra đuôi.*

Esconder la cabeza y sacar la cola.

286. *Giàu thì dễ ngời, khó thì nói láo.*

El rico desprecia los hombres, el pobre los insulta.

287. *Giấy rách thì giữ lách lè.*

Papel aun roto guárdese, como fehaciente.

Cum omnia juxta morem servari nequeunt saltem pauca retinenda.

288. *Giếng đầu thì ếch đầy.*

Donde hay pozos, se encuentran ranas.

289. *Gió chiều nào, che chiều ấy.*

Tapar del lado que sopla el viento.

Arrimarse al sol que más calienta.

290. *Gió thay quặt, nguyệt thay đèn.*

Tener el viento por abanico y la luna por lámpara.

Se dice de la suma pobreza.

291. *Giới trong xướng giới ra.*

Vermes a nostris ossibus; en sentido figurativo es ser vendido ó descubierto por los suyos.

292. *Giống nào ra giống ấy.*

Todo ser produce su semejante.

Por el fruto se conoce el árbol.

293. *Gửi đùm thì bớt, gửi nhời thót thì bớt.*

Si confiais algún pastel os lo disminuirán, si alguna palabra os la aumentarán.

294. *Gửi trứng cho ác.*

Confiar huevos al cuervo.

H.

295. *Hình với ảnh chẳng rời nhau.*

El cuerpo y su sombra son inseparables.

296. *Hổ lộc bất đồng du.*

Los tigres y los ciervos nunca van juntos.

297. *Hoa mai nở tới chiều ra đi.*

La flor por la mañana se abre y por la tarde desaparece: signo de la brevedad de las cosas.

298. *Họa phúc vô môn.*

La desgracia y la fortuna no tienen puertas.

299. *Họa tùng khẩu xuất, bệnh tùng khẩu nhập.*

De la boca parten las calamidades y por ella entran las enfermedades.

300. *Học nhiều thì trí bất túc.*

Estudiando mucho tiempo es como se conoce la capacidad intelectual.

301. *Học mặc tài thi mặc vận ó Học tài thi phận.*

El estudio (aprovechamiento) depende del talento, más el éxito (de las oposiciones) depende de la buena estrella.

302. *Hồng nhan bạc mạng.*

La hermosura tiene mal paradero.

303. *Hậu dược thành công.*

Siempre la medicina última es la mejor.

304. *Hùm dữ chẳng nở ăn thịt con.*

El tigre, aunque cruel, no come sus hijos.

K.

305. *Khách tới nhà chẳng gà thì vịt.*

Llega á casa un huésped; sino hay gallina, se toma un ánade.

306. *Khẩu tâm bất nhất.*

La boca y el corazón no siempre concuerdan; á veces la boca aprueba lo que el corazón reprueba.

307. *Khéo ăn thì no, khéo co thì ốm.*

Quien sabe bien comer, sabe hartarse bien; quien sabe bien encogerse, sabe calentarse bien.

308. *Kì sở bất dục vật thì ư nhân.*

Haz á los otros aquello que te agrada á tí.

309. *Kiến tha lâu đầy lỗ.*

Las hormigas, aunque tardan, consiguen llenar el granero.

310. *Khó mà sạch, rách mà thơm.*

Pobre, pero limpio; roto, pero perfumado.

311. *Khó nhịn nhời, mồ côi nhịn lẽ.*

El pobre sufre toda palabra; el huérfano se acomoda á toda razón.

312. *Khổ nhật nản ngao, hoan thì dị quá.*

Los días malos son largos; los buenos cortos.

313. *Khói đâu, thì lửa đó.*

Donde hay humo hay fuego.

314. *Khỏi lỗ thì vỗ vế.*

Libre del peligro se golpea uno el muslo.

Aquí, en vez de batir manos ó frotárselas, en señal de alegría, se golpean los muslos con las manos, no saben aplaudir con las manos sino en señal de mofa ó alboroto.

315. *Khóc hồ người, cười ra ra nước mắt.*

Se avergüenza de llorar (el hombre) y hasta cuando rie vierte lágrimas...

316. *Khôn đâu cho trẻ, khôn đâu cho già.*

No busques prudencia en los jóvenes, ni fuerza en los viejos.

317. *Khôn nhà đại chợ.*

Hábil en casa y necio en el mercado.

318. *Khôn ngoan đến quan mới biết.*

Si hábil ó necio delante los mandarines es como se sabrá.

Estos anamítas son pleitistas eternos; y en estos pleitos son explotados de mil modos, sobre todo los ignorantes y necios; quedándose por puertas en la mayor parte de los casos; y aun con todo eso no escarmientan; con tal de ganar el pleito, aunque sea injusto, no les duele el tener que gastar el quintuplo ó más de lo que vale la cosa por que se pleitean.

319. *Không tiền nói chẳng ra khôn.*

Sin presentes vuestras mejores razones no valen nada.

Aquí la razón apenas tiene peso en los juicios; en general la plata y los padrinos lo hacen todo.

320. *Không đau làm giàu biết mấy.*

La carencia de enfermedades produce riquezas sin cuento.

321. *Không cha không mẹ như đàn đứt tay.*

Huérfano de padre y madre es semejante á una lira que tiene las cuerdas rotas.

L.

322. *Lá rụng về cội.*

La hoja desprendida vuelve al tronco.

323. *Làm khi lành, để dành khi đau.*

Trabajad mientras esteis sanos, haced economías para el tiempo de las enfermedades.

324. *Làm ơn nên oán.*

Hacer bien y recibir mal; ó recibir bien y devolver mal.

Cuentan que en otro tiempo había un maestro que se llamaba *Mạc-Từ*, que pasando por un bosque, cargado con un estante de libros, se encontró con un leopardo que iba huyendo de una cuadrilla de cazadores; éste dijo á *Mạc-Từ*: «Ayúdame, de lo contrario moriré.» *Mạc-Từ* que tenía un natural muy compasivo abrió el estante y lo encerró en él. Momentos después llegó la cuadrilla de cazadores y preguntaron á *Mạc-Từ* si había visto pasar un leopardo; *Mạc-Từ* les contestó que nó y pasaron adelante en busca de él. El leopardo que había oído todo suplicó á *Mạc-Từ* le abriera pronto, de lo contrario se ahogaría dentro. *Mạc-Từ* abrió en seguida, para darle libertad; más, ¡cuál no fué su sorpresa y su enojo al notar que el leopardo se aprestaba á atacarle! Inmediatamente echó mano del palo y comenzó á defenderse

diciéndole: «Ingrato, desconocido... pero, ¿á qué hablar? vamos los dos y si encontramos quien apruebe tu conducta, consiento que me comas.» El leopardo convino en ello y habiendo andado algún tiempo encontraron un viejo búfalo, al cual preguntó el leopardo: «Qué le parece, ¿me será lícito comer este hombre? — Qué quieres que te diga, repuso el viejo búfalo; cuando yo era joven todos los días me llevaba mi amo á cultivar los campos, con lo que se enriqueció; ahora que ya soy viejo y no espera utilidad de mi, busca ocasión de venderme para el matadero. Siendo tan ingratos los hombres, bien puedes comerle: ¿para qué dejar especie tan ingrata?» Al oír *Mạc-Từ* tal sentencia replicó: «*Bất quá tam ba bận*» (á la tercera la vencida); es preciso buscar tres pareceres. Habiendo caminado otro poco encontraron un albaricoquero á quien el leopardo preguntó: «¿Podré comer á este hombre?» El albaricoquero le respondió: «Cuando yo era joven tenía flores y daba frutos, con lo que enriquecí á mi amo; ahora que ya soy viejo y no doy más frutos mi amo quiere cortarme para el fuego; ya vés, pues, una especie tan ingrata y desagradecida, ¿para qué dejarla? Así que bien puedes comerlo.» Al pronto vieron que se acercaba un viejo: *Mạc-Từ* le contó toda la historia y las sentencia del búfalo y albaricoquero. Entonces el viejo dijo al leopardo: «Para que yo dé mi parecer es preciso que tu te metes otra vez en el estante, para que yo vea con mis propios ojos la veracidad de lo que este hombre me cuenta.» El leopardo consintió en ello y se volvió á meter y *Mạc-Từ* cerró exactamente como antes. Luego el viejo cogió una espada y atravesó al leopardo diciendo: «Ingrato, ¿te se ha hecho bien y quieres devolver mal? muere, pues, desconocido.» — Desde entonces viene el dicho «recibir bien y devolver mal».

325. *Lành thì đỡ, dữ thì đề.*

El bueno sabe sostener los buenos y reprimir los malos.

326. *Lạt mềm buộc chặt.*

La cuerda cuanto más flexible tanto más aprieta.

327. *Lấy vợ không cheo như kèo nèo không vầu.*

Tomar mujer sin casarse como garfio sin encorvadura.

328. *Lính ban mai cai lính ban chiều.*

El soldado de la mañana manda al soldado de tarde.

Quien antes nace antes pace.

329. *Ló xô như ngô phải tàu.*

Alborotar como chinos que naufragan.

330. *Lỗi thầy mặc sách, cư mạch mà cua.*

Si el maestro se engaña enhorabuena; nosotros serremos según la línea trazada.

331. *Lời thật mất lòng.*

La verdad ofende.

332. *Lớn thuyền thì lớn sóng.*

A grandes olas grandes barcos.

333. *Lựa tốt xem biên, người hiền xem tướng.*

Para conocer el paño mira su orilla, para el hombre su figura.

334. *Lưỡi không xương nhiều điều lắt léo.*

La lengua como no tiene huesos se desliza fácilmente.

335. *Luon vẫn, lại chê chạch dài lòn bon méo miệng chê khoai lệch mỏn.*

La anguila *luon* reprocha á la anguila *chạch* que es larguirucha y el pez *lòn bon* al pez *khoai* que tiene torcida la boca; en sentido moral es: sacar á relucir los defectos de los otros teniendo los mismos ó mayores.

En una alforja al hombro llevo los vicios, delante los ajenos detrás los míos.

336. *Lúa thóc dâu bò câu dây.*

En los campos de arroz se encuentran las palomas.

M.

337. *Ma nát tùy mặt.*

Un espectro tanto más espanta cuanto más horrible sea su cara.

338. *Mặc ai chắc lợi mua danh, miễn ta học được đạo lành thì thôi.*

Busque quienquiera honores y riquezas, para nosotros el conocimiento de la verdad nos basta.

339. *Mai cốt bắt mai danh.*

Se entierra el cuerpo, mas no la fama.

340. *Mật ngọt chết ruồi.*

La miel dulce mata las moscas.

«Mel dulce occidit muscas», «oblitus melle gladius».

341. *Mặt tái như gà sống thối.*

Cobarde como un capón.

342. *Máu loãng hơn nước lã.*

La sangre, aunque rala, vale más que el agua pura; quiere decir, que los consanguíneos, aún en grado remoto, se estiman más que los extraños.

343. *Mấy đời sứa vượt qua đặng.*

Cuando la medusa ha traspasado la barrera?

Imperiti et imbecilles alta attingere nequeunt.

344. *Mấy đời mẹ ghê có thương con chồng.*

¿Cuántos siglos deben pasar, para encontrar una madastra que se compadezca y ame sus hijastros?

345. *Mẹ gà con vịt.*

Madre gallina é hijo ánade (no entenderse entre sí).

346. *Mềm thì nắn, rắn thì buông.*

Si blando aprieta, si duro afloja: en sentido moral es, ser duro con los tímidos y suave con los audaces.

347. *Mèo bé bắt chuột con.*

Gato pequeño caza pequeño ratón (obrar según sus fuerzas).

348. *Mi triết bất ngủ.*

No hay sabio que no dispare.

Quandoque bonus dormitat Homerus.

349. *Miệng hùm gan sứa.*

Boca de tigre y corazón de medusa.

Verbis ferocissimus, animo timidissimus.

350. *Miệng kẻ sang có gang có thép.*

Poderosa y eficaz es la palabra de los nobles.

351. *Miệng đọc ca tay gảy đàn lồi.*

No conformarse el canto con el rezo.

No concordar los hechos con los dichos, ni las costumbres con las dotrinas.

352. *Minh ở lồ, cổ đeo hoa.*

El cuerpo desnudo y el cuello con collares.

Se ridiculiza ciertos adornos; que no pegan ni con la posición ni con el traje.

353. *Miêu khóc lão thù già từ bi.*

Gato que llora un ratón.

Lágrimas de cocodrilo.

354. *Một cái đá ba cái đánh.*

Una coz vale por tres puñetazos.

355. *Một đồng cũng đỡ một đồng.*

Una chapecas sostiene otra.

Una mano lava la otra y las dos la cara.

356. *Một đồng kiếm nát đám cỏ.*

Buscar una chapecas en un montón de hierba.

Buscar una aguja en un pajar.

357. *Một mặt hơn mười gói.*

Vale más un presente que diez te dará.

Vale más un pájaro en la mano que ciento volando.

358. *Một người làm xấu cả bậu mang nhờ.*

La falta de uno la llevan todos.

Por uno pagan todos.

359. *Một người làm tốt cả bọn được nhờ.*

(Lo contrario que el anterior.)

360. *Một miếng thịt làng bằng một sàng thịt chợ.*

Un bocado de carne ofrecida por los notables del pueblo vale tanto como una criba llena comprada en el mercado.

Estos Anamitas se pagan mucho de las distinciones y prerrogativas, y á veces por un bocado que no se ha concedido á quien se creía con derecho es causa de males sin cuento para todo un pueblo.

361. *Một công hai việc.*

De una acción dos efectos.

De un tiro dos pájaros.

362. *Một tay nâng được mấy lái bông.*

Una mano sólo cuantas *bông* puede sustentar?

Bông, citrus fusca, es del tamaño de una pequeña sandia; el sentido moral es que una mujer no puede tomar más que un marido, como una mano sólo no puede sustentar, á la vez, más que una *bông*.

363. *Một con ngựa đau cả tàu chê cỏ.*

Cuando un caballo enferma, todos los de la caballeriza sufren.

364. *Một tang hai ngoại.*

Cuesta más el remedio que la enfermedad.

365. *Muốn ăn thì lặn vào bếp.*

Si quereis comer, meteros en la cocina.

366. *Mũi dùi thì lái chịu đòn.*

Si la proa es imprudente, la popa recibe azotes.

La popa paga lo que la proa hace.

367. *Muốn ăn cá, phải thả câu.*

Quienquiera comer peces, que eche el anzuelo.

368. *Muốn ăn gấp bỏ chò người.*

Simular zelo por los otros buscando sólo su interés.

369. *Mưu sự tại nhân, thành sự tại thiên.*

El proponer depende del hombre, más el éxito del cielo.

El hombre propone y Dios dispone.

370. *Mưu lo nổi uốn câu vừa miệng cá.*

No pretendas arreglar el anzuelo que se adapte á la boca de todo pez.

N.

371. *Nam tả nữ hữu.*

La izquierda para los hombres y la derecha para las mujeres.

Se refiere tanto para tomar el pulso como para firmar. Aunque he visto que los médicos tunquinos, ya sea en el hombre, ya en la mujer, toman el pulso de las dos manos, empero dicen, que para la mujer la mano derecha y para el hombre la mano izquierda dá á conocer mejor la enfermedad. Un médico tunquino de los más famosos que yo conozco me aseguraba, muy formalmente, que cuando el pulsó de la mano derecha de la mujer es inferior al de la izquierda no está en estado normal y por consiguiente sufre entonces alguna alteración en su estado. No sé lo que tendrá de verdad, pue soy profano completamente en dicha materia. Para firmar: las mujeres que, en general, no saben escribir¹ y los hombres iletrados, en vez de firma les miden en el papel el índice de la mano derecha en las mujeres y el de la izquierda en los hombres; y á esto llaman *cặp chỉ* ó *điểm chỉ*, anotar el enlace de las articulaciones del índice (firma de los iletrados). Dicha operación se hace de

¹ Digo en general, porque, sobre todo ahora, hay ya algunas que saben leer y escribir, pero son muy raras; yo sólo conozco una que sabe leer en todo mi distrito, que comprende unos 16 pueblos.

la manera siguiente: se dobla el papel por la parte inferior y en dicho doblez se hace una raya que sirve de punto de partida; entonces el papel se coloca verticalmente al vértice del ángulo que forma el dedo del índice con el dedo del corazón (de la mano derecha si es mujer y de la izquierda si es hombre) teniendo cuidado que la raya indicada se ajuste al vértice de dicho ángulo y así colocado con un pincel hacen sobre el papel por la parte de la palma de la mano tres rayas; una perpendicular al último pliegue ó doblez del índice; la segunda raya perpendicular al doblez del medio de dicho dedo y la tercera raya perpendicular á un pequeño pliegue que se forma un poco encima del gran doblez del medio; á la otra parte ó sea por el revés de la mano se hacen otras dos rayas; una perpendicular al nacimiento de la uña y la otra á la extremidad del dedo, donde acaba la carne del dedo no la uña; además paralelamente al dedo del índice escriben el nombre del interesado; de esta manera dice que la firma es segura, puesto que no se encuentran dos manos en que correspondan todas las líneas. También se aplica el referido dicho para señalar el puesto que deben ocupar, tanto los hombres como las mujeres, que es según la costumbre y la política, los hombres á la izquierda y las mujeres á la derecha; pues aquí según he oído decir muchas veces para ellos la mano izquierda es más noble que la derecha. Es por demasiado gracioso y chocante la oposición que hay entre las costumbres y manera de obrar de ellos y nosotros. Parecen que están hechos al revés, aunque ellos quizás digan otro tanto de nosotros y tal vez con la misma razón, pues de usos y costumbres no hay disputa he podría hacer una muy buena lista de semejantes divergencias; pero sólo señalaré algunas de paso para dar una idea somera de lo que acabo de decir.

1º En Europa el descubrirse es señal de respecto, aquí nó.

2º En Europa con frecuencia se dán bailes entre la gente de alta sociedad, aquí sólo es de plebeyos y comediantes. Si un alto personaje bailase, lo tendrían por loco: repugna á su gravedad.

3º En Europa el luto en general es de color negro, aquí siempre de color blanco.

4º En Europa, nadie piensa en el féretro durante la vida, ó si piensa, rarísimo es el que se lo procura para sí mismo; aquí raro es él que no se lo procura durante su vida; á veces lo tienen ya preparado en casa años y años y no pocas veces cuando él que se ha de encerrar en él enferma de gravedad lo suelen sacar al sol, lo barren, lo preparan, como diciendo al enfermo que sólo falta morir: todo esto lo hacen delante del enfermo, el cual no sólo no se asusta ni se amilana, sino que al contrario se complace por estar seguro, que tendrá caja en donde encerrarse después de muerto; pues la mayor calamidad para un tunquino después de muerto es enterrarlo sin caja; lo consideran como una gran calamidad. Hasta los más pobres tienen que tener su caja mortuoria, sino tienen van á pedir; sólo en caso extremo los entierran sin caja. No hace mucho que unos cristianos me pidieron permiso para desenterrar dos muertos alegando que cuando murieron, por suma pobreza ó por la persecución, los habían enterrado sin caja y ahora deseaban suplir y reparar esa calamidad, encerrando los restos en una pequeña caja

para volverlos á enterrar; por donde se ve que les influye muchísimo el verse obligados á enterrar sus muertos sin féretro ó caja mortuaria.

5º Después de muerto uno, en Europa se procura enterrarlo lo más pronto posible dos, tres ó cuatro días lo más; aquí es bastante frecuente dejarlo semanas y hasta meses, sobre todo en familias pudientes: y durante ese tiempo comen y rien al lado del ataúd que contiene el muerto.

6º En Europa, al estudiar se recomienda el silencio, aquí se hace estudiar á cada uno su lección diferente en voz alta, en tono de cántico, viniendo á ser toda escuela un gallinero que cada uno canto cuando le viene bien; extraña á los recién llegados al país como pueden estudiar en medio de aquel barullo, en donde cada uno en tono diferente estudia su lección sin distraerse mutuamente.

7º En Europa es muy común el paseo; aquí no lo conocen; si no tienen que hacer lo pasan tumbados ó en cuclillas, fumando y bebiendo; aún no he visto un tunquino que se haya dado un paseo, en el sentido que nosotros damos á esa palabra¹. Trabajo que se mueva por eso; tumbado es su ideal y sólo cuando la necesidad le obliga es cuando paseará.

8º En Europa la gente procura tener los dientes y muelas bien limpios y cuanto más blancos mejor; aquí se los tiñen de negro y llaman dientes de perro los dientes blancos. La manera de teñirse los dientes de negro puede verse en «Anthropos», año 1907, t. II, fascic 2, p. 215.

9º En Europa escupir y comer alguna cosa estando de visita, rascarse la cabeza, los sobacos, el vientre etc., sería señal cierta de una persona grotesca y mal educada; aquí cuando están de visita, sobre todo delante de los superiores y tienen que contestar á lo que se les pregunta ó hacer alguna observación, se rascan la cabeza, los sobacos, el vientre, haciendo mil contusiones; se dirá tal vez, que es por vergüenza; pero el hecho es que hasta los más desvergonzados hacen lo mismo. En esta parte algunos son repugnantes; no saben hablar sin meter la mano debajo de los sobacos, dejando descubierto con tal operación parte del vientre; luego se valen de las uñas de esta mano para limpiar las de la otra de lo que han podido pescar en tales excursiones, haciendo un ruido con ellas que ofende no poco. En honor de la verdad y de ellos confieso que esto lo he observado, de un modo general, sólo en la gente del pueblo comprendiendo aún los notables y principales; empero en los mandarines y personas de alto rango no se ven esas cosas; á lo más cuando tienen que hablar llévanse la mano á la cabeza y se rascan un poco como quien no se apercibe de lo que hace.

10º En Europa se procura tener agua limpia para lavar los comestibles; aquí los lavan en el estanque, donde se lavan los pies y otras cosas peores, no siendo raro el caso de que en el mismo sitio uno lava el arroz para la comida, otro se lava los pies, otro se baña y otro lava la ropa. Algunas veces les he reprendido por qué lavan los comestibles en tales lugares tan sucios, y siempre responden, que es agua limpia (*sach*) ¡Feliz país!

¹ Hablo aquí, como en otros lugares, de costumbres y cosas propias del país, exceptuando, por consiguiente, los que, dado el roce con los europeos, imitan ya sus modos y maneras, es decir, se ván europeizando.

11° En los hábitos y camisas los botones los colocan á la izquierda y los ojales á la derecha; lo contrario que nosotros.

12° En Europá, en general, se llama á uno por su nombre propio; aquí es una impolítica, se les llama por el nombre del oficio ó dignidad que cada uno tiene; sólo en gente baja que no tiene ningún oficio ni dignidad se les llama por su propio nombre; pero aún hablando con ellos se les suele llamar, *ông, chú, bác, anh* & como si dijésemos; Señor, tío, hermano. Los cristianos tienen nombre santo, que se les impone en el bautismo, más jamás se llaman por el nombre santo; así es que muchos llegan á olvidar su nombre santo.

13° En Europa, cuando se dirige uno á alguna persona, procura ponerse delante; aquí, si el lugar se lo permite, se pone detrás; aun me acuerdo, cuando vine á este país lo que me hacía padecer semejante tontería; quería hablar con los muchachos y ellos se ponían á la espalda de uno; me volvía y ellos otra vez á la espalda y como uno no se podía explicar por no saber la lengua, hacían sufrir: esto, dicen, que lo hacen por respeto á la persona con quien hablan, aunque no gusta nada dicho respeto á los recién llegados.

14° En Europa, antes de entrar uno en alguna casa ó habitación llama, para prevenir al que está dentro; aquí aun no conocen eso de llamar á la puerta (bien es verdad que la mayor parte de las casas, sobre todo del pueblo no tienen puertas propiamente dichas y durante el día, y á veces aun durante la noche, si hay alguno dentro, siempre están abiertas).

15° En Europa generalmente el interesado pide la mano de su futura; aquí en general es otro el que la pide y raro es el que por sí mismo busca su novia, sobre todo entre hijos é hijas que aun tienen padres.

16° En la escritura: ellos escriben de derecha á izquierda; mientras que nosotros de izquierda á derecha.

17° La paginación, nosotros la colocamos arriba; ellos al lado.

18° Las señales en los libros, nosotros las ponemos arriba, ellos abajo.

19° En Europa, el número cierto es siempre mayor que el dudoso, aquí al revés: *«bốn lần nhớ thật ba mươi lần nhớ hồ nghi.»* Cuatro veces me acuerdo como cierto y treinta como dudoso. Esta manera de computar la he oído mil veces y me acuerdo de haber oído contar que un Sr. Obispo decía que con estos tunquinos era necesario tomar lo que ellos decían dudoso como cierto y lo cierto como dudoso.

20° En Europa se celebra el nacimiento ó el bautismo, aquí jamás; ahora que para los entierros están reservados los convites, las atenciones y las amistades.

21° En Europa á los niños se les defiende del sol, lluvia y otras inclemencias del tiempo; aquí desde la más tierna edad están expuestos á todas esas inclemencias y eso que están en puris naturalibus, pues si algún niño tiene algún vestido es una cazaquilla ó camisita que le llega un poco más arriba de lumbiligo. A veces aumentan algún adorno, pero se reduce á ciertos anillos en los pies y muñecas y algún collar en el cuello.

22° Aquí el más noble va delante, no consintiendo la política que el menos noble vaya al lado del más noble como igual: así que en los viajes,

aunque vaya hablando con sus compañeros de viaje pero inferiores en rango nunca va al lado ó al igual; el inferior tiene que ir detrás.

23º Nosotros procuramos viajar á la fresca, ellos al medio día, porque como ellos dicen que entonces el sol *đúng bóng*, que cae perpendicular y por consiguiente que ne molesta tanto!

Ellos nombran antes la noche que el día *đêm ngày*: la mujer antes que el marido *vợ chồng*. Los hombres llevan moño y especialmente los que no tienen que trabajar se dejan crecer las uñas de una manera repugnante; el paraguas siempre lo llevan recto, no lo suelen inclinar en dirección del sol como nosotros; en tiempo de invierno, aunque estén tiritando de frío noseles ocurre cerrar las ventanas, ni en el verano, por más calor que haga, abrirlas; en fin imposible poder enumerarlas todas, pues todos los días se ven cosas nuevas opuestas á nuestra manera de obrar, y si hablásemos de la manera de juzgar de las cosas se podría hacer otra buena lista.

372. *Nam nữ chi biệt cuộc gia đại tiết.*

La distinción entre el hombre y la mujer (en sus derechos y deberes) es una grande ley del Reino.

En este Reino del Tunquin la mujer goza de una suerte mil veces más feliz que la mujer en China: aquí hay completa distinción entre los derechos y deberes que se conceden al hombre y los que se conceden á la mujer. No están ensalzada ni se la tiene tanta consideración como á la mujer de Europa; es considerada algún tanto esclava: sin embargo conviene notar que, no obstante, que la literatura é instrucción intelectual de aquí, con sus preceptos y consejos no pocos bárbaros y antirracionales son las mismas que en China, sin embargo la mujer tunquina es considerada y tenida, no como una esclava, no como un instrumento del placer, sino como verdadera hija, compañera y madre. Aquí existen los mismos prejuicios y supersticiones que en China, para que estos tunquinos tengan predilección por los varones; no obstante si tienen niñas no las desechan ni mucho menos, las crían y las cuidan como verdaderas hijas. Jamás he visto ni oído que algún padre haya arrojado su hija al río, al estanque ó á otra cualquier parte, como parece ser tan frecuente en China¹, por sólo el delito de nacer niña. Sólo he visto y esto con bastante frecuencia que desean grandemente tener algún varón; y muchos que no pueden conseguirlo se entristecen mucho, se disgustan con su mujer que no les dá algún niño, y les influye tanto esto, que solamente por tenerlo llegan hasta al extremo de ir al campo vedado, esto entre infieles es bastante fácil y no tiene tantos apuros, pues pueden tener todas las mujeres que quieran puesto que según la ley del Reino está permitida y practicada la poligamia por todas las clases; ahora entre los christianos es otra cosa: de estos últimos sólo los que son muy relajados en la conducta y les influye tanto el no tener varones suelen también llegar hasta al extremo de tener relaciones ilícitas con otra mujer con el sólo fin de tener algún varón; de tal manera, que una vez conseguido, despiden con facilidad dicha mujer.

¹ El que desee enterarse de esto, puede leer las cartas de los Misioneros Dominicos Españoles en China publicadas en el «Correo Sino-annamita» impreso en Manila.

Por la gracia de Dios son raros los que llegan á tal extremo, pues anteponen su conciencia y su alma á tal prejuicio y superstición.

Esta preferencia y predilección por los varones tiene su fundamento, lo mismo que en China, en las leyes del Reino, según las cuales la mujer es incapaz de perpetuar el nombre de la familia y sobre todo incapaz de heredar los bienes que cada uno deja para el culto en beneficio de su alma y las de sus antepasados; por lo cual el que no tiene varón, no tiene, por decirlo así, sacerdote en la familia que le haga los sacrificios de ley y de costumbre, teniendo en tal caso que pasar á otra rama masculina de dicha familia; sólo en caso de extinción de toda posteridad masculina, ya sea en línea recta ya colateral, pueden las hijas heredar aun los bienes que llaman del culto; hé ahí porque estos tunquinos, como los chinos, desean tener algún varón en la familia y se consideran desgraciados si no lo tienen. Entre cristianos como ya saben que después de la muerte sólo las oraciones y otras obras buenas dirigidas á Dios pueden servir para socorrer las almas de los finados que están en estado de aprovecharse, no suele influir tanto este general prejuicio; sin embargo como están tan mezclados con los infieles y por otra parte muchos de ellos son nuevos cristianos que conservan algunos resabios y jebuseos de la gentilidad, en que nacieron y se educaron, de ahí es que aun entre cristianos también se suele notar, de vez en cuando, esa predilección por los hijos varones. Tanto infieles como cristianos instituyen su «*trường nam*», primogénito varón de la línea directa y en su defecto de la colateral (no importa qué edad tenga) y le adjudican una parte de los bienes para que los emplee en sacrificios por las almas de sus antepasados; los cristianos también dejan esa parte, ahora que los emplean en misas y otras obras de costumbre, como algún festín á toda la familia que se suele reunir en la casa del *Trường nam*, cada año es día del aniversario. Esa parte de los bienes del culto según la ley debe representar la décima parte de todos los bienes del testador *thập phân từ nhất*, y esa parte es designada tanto entre infieles como cristianos con el nombre comun de *phần hương hỏa*, ó sea parte (*phần*) del incienso (*hương*) y del fuego (*hỏa*). Con respecto á los otros bienes las hijas, lo mismo que los hijos, tienen su parte en el reparto; aunque mucho menor; en esto hay mucha variedad, pero cada cual se atiene á la costumbre del lugar; en varias partes la legítima de las hijas es sólo la tercera parte ó la mitad de la de los varones.

He conocido quien sólo tenía una hija y durante su vida vendió hasta la casa donde estaba con el objeto de mejorar la suerte de su hija, dejándola el dinero de la casa, que después de muerto no podría dejársela; pues según la ley esa casa después de la muerte debía pasar al *Trường nam*, que sería algún sobrino y nó á la única hija que tenía ese individuo; de donde se puede colegir que estos tunquinos no olvidan ni mucho menos desprecian sus hijas, sino que tienen por ellas verdadero interés y amor paternal; procurando su bienestar y burlando no pocas veces la ley que la consideran irracional.

También aquí la mujer tunquina se puede considerar mucho más libre que la mujer en China, pues además de no estar sujeta á la bárbara y cruelísima costumbre de atarles los pies de pequeñitas, pueden libremente hacer

sus visitas y ser visitadas sin que por eso sean reprendidas¹, y no pocas veces la mujer es la que manda en casa, como suele decirse.

En cuanto á la libertad que la mujer tiene para elegir su futuro, aunque no está tan al capricho de sus padres como en China, sin embargo deja mucho que desear y las más de las veces son los padres los que arreglan completamente el matrimonio de sus hijos é hijas sin tener ellos parte en nada. Todo esto está conforme á la ley annamita. En el cap. del Matrimonio art. 1º se lee: «Si los padres ó los que según las leyes están encargados de dar la palabra y hacer la escritura del casamiento» etc.; y más adelante: «Si uno de pequeño se marchase de casa de sus padres ó parientes á buscarse la vida; si los padres ó encargados según las leyes le buscasen esposa, cuando vuelva está obligado á tomar ésta, aunque él se hubiese comprometido con otra.» Item en el art. 2º se lee: «Cualquiera que quisiere tomar estado de matrimonio está obligado á tomar á quien los padres la designen ó con quien éstos se hayan comprometido. Si los padres se han muerto, los parientes son encargados de hacer los contratos.» Además casi siempre los padres del muchacho ó los que hacen sus veces entregan cierta cantidad de dinero ú otras cosas á los padres de la muchacha; por lo cual, en alguna manera, se puede decir que son vendidas realmente; porque muchos en esto se fijan más que el que el novio sea ó nó del agrado de la muchacha²; por lo cual muchísimas veces se casan sin haberse hablado á solas una palabra. Muchas veces he preguntado á las que se me presentaban para que las casara: ¿Hás hablado con tu prometido? — Aún nó. — ¿Le conoces? ¿sabes si él quiere tomarte verdaderamente? ¿sabes si es hombre serio y de buenas costumbres? — Me han dicho que sí. — ¿Por qué si no le conoces, te expones á tomar uno que te hará tal vez infeliz por toda tu vida? — Mis padres me han dicho que lo tome y la hija pide obedecer. — ¿Y si después eres desgraciada? — Lo sufriré. Exceptuando las personas viudas y de mayor edad rarísimo es el matrimonio que se contrae sólo por arreglo de los interesados. De donde se sigue que después se registran muchos matrimonios desavenidos y en perpetuo divorcio; aunque ellos no se apuran mucho por eso; pronto encuentran solución. Ella se suele ir por esos mundos de Dios y toma por marido cualquier otro, y él sin tomarse tanta molestia hace lo mismo. Esta manera de obrar es en grande parte facilitada por ciertas malditas viejas que recorren los pueblos y se aprovechan de que ciertas jóvenes están en suma pobreza ó en malas relaciones con sus maridos, para engañarlas y hacer que las sigan á las ciu-

¹ Esta libertad sobre todo en las jóvenes es demasiada; muchas veces, hasta duermen de noche fuera de la casa de sus padres en casa de sus amigas, sin prevenir á sus padres; á veces mujeres ya casadas se ausentan de la casa de sus maridos algunos días sin ningún permiso ni aviso precedente, y tanto padres como maridos no suelen hacer atención por esas ausencias; lo miran como una cosa natural y ordinaria, y, sin embargo, de ahí proviene el que muchas jóvenes se echan á perder desgraciadamente.

² Antiguamente había costumbre de ofrecer sus hijos en matrimonio antes de nacer ó bien cuando eran aun muy pequeñitos: una de las partes entregaba un pedacito de pañuelo y la otra un pedacito de vestido y después cuando llegaban á la edad de poder contraer matrimonio, se exhibían los pedacitos de vestido y pañuelo como señales fehacientes; ahora esta costumbre está anulada por la ley.

dades ó á otras partes, en donde las venden á los chinos y éstos á su vez ó las revenden ó las guardan para ellos como concubinas, ó las colocan en casas de prostitución ó las llevan á China en donde aun hoy día se comercia no poco con las pobres tunquinas, que por medio de engaños ó encantamientos son arrancadas de sus pueblos y jamás los vuelven á ver causando el luto en las casas de sus padres que por más que suelen ir por todas partes en busca de ellas, rarísima vez dan con ellas.

La mujer annamita ya casada también goza de más libertad y señorío que la mujer china. En primer lugar es absolutamente falso que la mujer annamita pase por razón del matrimonio á ser mera propiedad del marido ni mucho menos: en general la mujer es coadministradora de los bienes de la familia y á veces ella contrae deudas sin contar con el marido; y el marido en las actas de compras y ventas y otros documentos por el estilo suele hacer mención de su mujer *tinh thể dăng* (en unión de mi esposa).

Muerto el marido los derechos de la mujer annamita en parte se acrecientan y en parte se coartan. Si del matrimonio han tenido hijos, entra ella á gozar de todos los bienes de su marido; no obstante según la ley y costumbre ella no puede disponer de los bienes sobre todo inmuebles, sin contar con su primogénito ó en su defecto con el jefe de la familia de su marido (*trưởng nam*), por lo cual todos los documentos de compra ó venta deben estar garantizados con la firma del hijo mayor (*trưởng nam*), de donde se puede deducir que muerto el marido la madre viene á depender en cierta manera del hijo mayor ó del jefe de la familia por parte del marido y por eso estos annamitas entre las virtudes que una mujer debe tener cuentan estas: sujetarse á la voluntad del padre, del marido y del hijo mayor «*Tam tông*» tres mulieris virtutes, patri, marito et majori filio obtemperare: cosa antirrational en cuanto á lo último, pues el hijo siempro es súbdito de su madre; y del súbdito es la obediencia; sin embargo conviene notar en honor del buen sentido de estos annamitas que sólo los malos hijos y de malos costumbres se valen de ese poder que les concede la ley para hacer y deshacer en casa, como mejor les viene en talante, sin contar con su madre; más como digo esto es raro; en general la madre dispone de todo, y los hijos la respetan, la aman y desean complacer.

La madre muerta, es sobre todo cuando se vé el amor que los hijos tienen á sus madres por las penas y sacrificios que se toman en semejantes ocasiones. Como conclusión de esta digresión diré en honor de estos annamitas que con relación al respeto que se debe á la mujer son más severas y dignas de alabanza las costumbres públicas aquí que en Europa. Nadie se atreverá á hacer fiestas á una mujer públicamente, ni menos conducirla del brazo, ó hacer otras cosas que en Europa se ven con tanta frecuencia; quien cometiera tales desmanes contra la honestidad pública sería objeto de la indignación del público y sería castigado gravemente según las leyes particulares de casi todos los pueblos no sólo cristianos sino hasta de los pueblos infieles. Hay sus miserias y deslices, pero suelen ser á sombra de tejado y si son descubiertos y se guardasen las costumbres y leyes que hasta hace poco se observaban fielmente, serían muy gravemente castigados. Ahora, sobre todo

con los tristes ejemplos que muchos europeos dan cada día, pronto desaparecerá tan ejemplar severidad en las costumbres públicas; pues ya dejan mucho que desear.

373. *Nam túc nữ mục.*

En los hombres la enfermedad de los pies y en las mujeres la de los ojos es peligrosa.

374. *Ninh đầu trí bất ninh đầu lực.*

Más vale ingenio que fuerzas.

Prestat certare ingenio quam viribus. Más quiere maña que fuerza; con que se denota que se saca mejor partido de la suavidad y destreza que de la violencia y del rigor. Ingenio magis quam viribus opus est.

375. *Nó làm như mèo thấy mỡ.*

Obra como gato que vé la manteca.

376. *No bụng đói con mắt.*

Antes se llena el papo que el ojo.

Satiatus adhuc cibos appetens.

377. *No hết ngon, giận hết khôn.*

El hombre harto no conoce el sabor, ni el iracundo la prudencia.

Saturo nullus sapor, iracundo nulla sapientia.

378. *Nó lú, nhưng chú nó khôn.*

Aun él de corto ingenio ayudado de otros puede llegar á sabio.

379. *Nói như tát nước bèo.*

Habla como quien pretende agotar el agua de una armadía (hablar inútilmente).

380. *Nói dối như mèo.*

Miente como un gato.

381. *Nồi nào úp vung ấy.*

Cada olla su cobertera.

382. *Nồi da xáo thịt.*

Asar carne en olla de piel: en sentido moral es; tejer infortunios y desgracias contra sí ó contra los suyos.

383. *Nội công ngoại kích ó Công kích nhau.*

Dentro guerras, fuera discordias.

384. *Nội gia tạo tác.*

De dentro viene el mal.

385. *Nước đục béo cò.*

- Ardeas in aqua turbida; pisces ratro impetere.

Pescar en agua turbia.

386. *Nước chảy đá mòn.*

La gotera cava la piedra (gutta cavat lapidem).

Omnia usu teruntur.

387. *Nước đổ khó bốc.*

- El agua derramada difícilmente se recoge.

Se aplica cuando se quiere imponer á alguno una cosa imposible, por no decirle que nó rotundamente; y además para dar á entender que en ciertas cosas el arrepentimiento no puede repararlas.

388. *Nuôi cò thì cò mổ mắt.*

Cria cuervos y te sacarán los ojos: con que se explica que los beneficios hechos á los ingratos suelen ser causa y pretexto de devolver mal por el bien recibido.

389. *Nuôi ong nơi cánh tay áo, ấp rắn vào ngực.*

Criar abejas en la manga del vestido y alimentar serpientes en el seno.

Se dice de los imprudentes que no saben temer ni precaverse contra los peligros aún los más manifestos y claros.

390. *Ngoại lục thập bát nhập đình trung.*

Supra 60 annos senes non amplius conveniunt in domo publica.

Pasados de los 60 tiene que dimitir los cargos públicos; á esto llaman *ra lão*; no obstante en muchos pueblos no lo observan; en esto hay mucha variedad y cada pueblo se atiene á la costumbre; sin embargo si hubiese conflicto entre ellos sobre el particular y la cosa la llevasen á la autoridad, la autoridad fallaría que pasados de los 60 tendría que renunciar los empleos públicos y dejarlos para otros más jóvenes. Aquí en el Tunquin los viejos gozan de muchos privilegios ya en rango ya en autoridad, y muchos pueblos son gobernados y dirigidos por el consejo de los viejos, pues aunque ellos no ejerzan los oficios públicos todo el mundo se atiene á lo que ellos dispongan; tienen un régimen patriarcal al cual en general estos tunquinos son muy adictos y no pocas veces las leyes particulares que ellos se dan son contrarias á las del Reino y nadie protesta contra esa manera de proceder. Ahora bajo el protectorado francés se vá modificando mucho dicho régimen; y dentro de poco todas las leyes particulares que cada pueblo había hecho y guardado tan fielmente será letra muerta.

391. *Ngọc vùi đống phân nguyên vẹn ngọc; xác chết liệm tu bề cũng thối tha.*

Una perla aun sepultada en un muladar permanece perla; el cuerpo del hombre después de muerto, por más que lo embalsámes siempre holerá.

392. *Ngọc bất trác bất thành khí, nhân bất học bất tri lý.*

Un hombre sin estudio es como una piedra sin tallar.

393. *Ngôn hành bất hợp tác bất chính.*

Si las palabras están en oposición con los hechos, es señal de falta de veracidad.

394. *Ngọt mật chết ruồi.*

Mel dulce occidit muscas.

395. *Người giàu trong hang cũng kiếm, kẻ khó khăn giữa chợ không màng.*

El rico aun en una cueva es visitado, el pobre aun en medio del mercado es abandonado.

396. *Người đời, khác mĩa là hoa; sớm còn, tối mất nở ra lại tàn.*

El hombre de este mundo semejante á una flor que por la mañana se abre y por la tarde desaparece.

397. *Người trên vị, kẻ dưới nể.*

Tener respeto á los superiores y miramiento con los inferiores.

398. *Người chết, nhưng nét hầy còn.*

Muere el hombre, más no la fama.

399. *Người sống hơn đồng vàng.*

La vida de un hombre vale más que un montón de oro.

400. *Người trâu chó.*

El hombre es afín de los animales.

401. *Nguyên khiết tắc lưu thanh.*

Si limpia es la fuente, limpia será también el agua que de ella mane.

402. *Nhân tham tài nhi tử, diễn tham thực nhi vong.*

El afán de riquezas es para el hombre lo que el atractivo del cebo para el pájaro.

403. *Nhân súc vật, vật dưỡng nhân.*

El hombre cria los animales y los animales alimentan al hombre.

404. *Nhân cực tác phản*

El hombre demasiado oprimido se subleva.

405. *Nhân thân tiểu thiên địa.*

El cuerpo del hombre es un pequeño mundo.

406. *Nhân vô viễn lự tắc hữu cận ưu.*

El hombre sin previsión vivirá con desazón.

El disgusto y la pesadumbre siguen á la imprevisión.

407. *Nhập giang tùy khúc, nhập gia tòng tục.*

Del río las vueltas y revueltas y de una casa los usos y costumbres (cosas que conviene estudiar).

408. *Nhất hào sai thiên ly.*

Un nada (res mínima) puede causar muy graves errores.

De una chispa puede nacer feroz incendio.

409. *Nhất chứng phi, nhị chứng quả.*

Un testigo nada prueba: dos confirman.

Testis ullus testis nullus bini vero si idem confirmant pro vero habetur.

410. *Nhất sự bất tín vạn sự chẳng tin.*

Al infiel en una cosa no se le cree en las demás.

Al mentiroso no se le dá crédito, aunque diga verdad.

411. *Nhất nhật tại tù thiên thu tại ngoại.*

Las calamidades de un día en la cárcel son comparables á las de mil años en la libertad.

Se da á conocer lo horrible de la cárcel y sobre todo por la mala fama que de ahí se signe; que para estos tunquinos es la muerte, como ellos dicen.

412. *Nhất mẫu chi tử hữu ngu hữu hiền, nhất thụ chi quả hữu toan hữu hàm.*

Los hijos de una madre como los frutos de un árbol, en donde hay buenos y malos.

413. *Nhất cử lưỡng đắc, ó nhất cử lưỡng tiện ó một công hai việc.*

De una obra dos efectos.

De un tiro dos pájaros.

414. *Nhè thầy chùa mà mượn lược.*

Pedir prestado un peine á un bonzo.

(Los bonzos se afeitan la cabeza, por lo cual es inútil que se dirija uno á ellos para dicho objeto). Se dice por ironía.

415. *Nhiều sãi mà không ai đóng cửa chùa.*

Muchos bonzos y no hay quién cierre la puerta de la pagoda.

Unos por otros la casa por barrer.

416. *Nhứt nguyệt kia tùy sáng châu úp nó khôn soi.*

Una luz por más resplandeciente que sea, si se tapa con el celemin difícilmente iluminará.

Moralmente significa que el juez por más perito que sea en el derecho, si se deja cegar por la pasión ó interés es muy difícil que juzgue rectamente.

O.

417. *ô lâu quen mặt, liền nhòn.*

Assueta vilescunt, consuetudo contemptum parit.

418. *ốc chẳng mang nổi mình ốc, ốc chẳng mang gộc cho rêu.*

Impotente para sus cosas ¿con qué razón pretende inmiscuirse en las ajenas?

419. *Ong làm mật mà chẳng được ăn.*

La abeja fabrica la miel, mas no la disfruta.

P.

420. *Pháp tận dân tan.*

Demasiada severidad en las leyes disuelve los pueblos.

Nimia imperii severitate disolvitur populus.

421. *Phát úy nhập úy.*

El que no cree en el peligro caerá en él.

422. *Phi tri chi gian hành chi duy gian.*

La dificultad no está en conocer sinó en hacer.

423. *Phi lễ vật thị vật thánh, vật ngôn vật động.*

De cosas indecentes, no las mires, ni las oigas, ni las hables, ni las hagas.

424. *Phi châm bất dẫn tuyến, vô thủy bất độ thuyền.*

Sin aguja no hay costura; y sin agua no hay barco.

425. *Phú quý đa nhân hội, bần cùng thân thích ly.*

Si rico, tendrás muchos que te rodearán; si pobre, hasta tus parientes te abandonarán.

426. *Phu xướng phụ tùy.*

La mujer baila al son que le toca el marido.

427. *Phù công gia nan thành nhi dị bại, ó Phù danh nan đắc nhi dị thất.*

La fama se adquiere con dificultad y se pierde con facilidad.

428. *Phụ nhân tràng thiệt.*

Las mujeres tienen larga la lengua.

429. *Phụ hữu tràng thiệt duy lệ chi gian.*

Una mujer que tiene la lengua larga, es una serie de calamidades.

430. *Phủ nhận óc, đức nhuận thân.*

Como los muebles adornan la casa, así las virtudes adornan al hombre.

431. *Phúc vô song chí, hoạ bất đản hành ó Phúoc bất trùng lai, hoạ vô đơn chí.*

La fortuna va sólo, la desgracia acompañada.

Q.

432. *Quả bất địch chúng.*

Los pocos son siempre vencidos por la multitud.

433. *Quân tử tồn tài, tiểu nhân tồn lực.*

El hombre sabio gasta las fuerzas del espíritu, el obrero las del cuerpo.

434. *Quân tử nhất ngôn, khoái mã nhất chiên.*

El sabio comprende á la primera palabra, el buen caballo marcha al primer golpe
«Intelligenti pauca.»

435. *Quân tử dụ ư nghĩa, tiểu nhân dụ ư lợi.*

El sabio se aplica á la ciencia, el pobre al interés.

436. *Quý hồ tinh, bất quý hồ đa.*

Las cosas se aprecian no por su cantidad sino por su cualidad.

437. *Quit làm cam chịu.*

La mandarina (fruta) lo hace y la naranja lo paga.

Pagan justos por pecadores.

R.

438. *Râu nào sâu ấy.*

Cada planta su gusano.

Talis pater talis filius.

439. *Rễ sâu gió cả không.*

Cuando el árbol tiene profundas raíces aún el viento fuerte no lo conmueve.

440. *Rung cây rất khỉ.*

Sacudid el árbol y temblarán los monos.

441. *Rừng có mạch, vách có tai.*

El bosque tiene manantiales y los muros oídos.

Deserta scaturium fontibus, parietes ipsi autem percipiunt auribus; ó también ubi vis adsit sempercaveto. Esto dicho tiene mucha aplicación aquí, pues las paredes de las casas materialmente son muy delgadas y con no pocos lugares descubiertos, por lo cual es la cosa más fácil de oír fuera lo que se habla dentro.

442. *Rúc ông voi về giày mò.*

Encontrar opresión dónde se esperaba favor.

443. *Ruột bỏ ra, da bỏ vào.*

Abandonar las entrañas y guardar la piel: en sentido figurativo es, cuidar de lo ajeno y abandonar lo propio.

444. *Rượu cho thì uống, rượu mua thì đừng.*

Del vino ofrecido bebe, del comprado abstente.

445. *Rượu ngon giọng tình.*

El vino generoso endulza el carácter.

S.

446. *Sang giàu chi bằng thanh nhân.*

Las riquezas no se pueden equiparar con la felicidad.

447. *Sầy đàn tàn nghề.*

Muerto el cabestro toda la manada se dispersa.

448. *Sầy cha còn chú, sầy mẹ còn bú dì.*

Muerto el padre queda el tío, muerta la madre queda la tía.

Con esto se quiere significar, que los pobres huérfanos deben ser educados por los consanguíneos ó parientes.

449. *Sinh tử bất sinh tâm.*

Se engendra el hijo más no el carácter.

450. *Sinh ngưu vô sinh giác.*

El búfalo al nacer no tiene cuernos.

451. *Sinh kì tử qui.*

El nacimiento es la entrada, la muerte la salida.

Ita vita est mors reditus.

452. *Sông sâu biển thăm còn rò, lòng thiên hạ dễ dò sao được.*

Se sondea la profundidad de los mares y ríos, más no la del corazón del hombre.

453. *Sống chỉ mặt, chết chỉ mồ.*

En vida se conoce por la cara, muerto por la sepultura.

454. *Sĩ nhân úy bất như sĩ nhân ái.*

Es mejor ser amado que ser temido.

Sin embargo, desgraciadamente, estos annamitas en la práctica siguen lo contrario. Ser temidos es su sueño dorado y eso tiene un poco de fundamento en su carácter, que no suelen respetar ni amar al que no temen. El respeto está en razón directa del temor; sino hay temor generalmente no sólo no hay ni amor ni respeto, sino desprecio y abandono. A cada paso se observa que con tal de ser temidos, aunque todo el mundo los maldiga, deseen su muerte y hablen mal por sus crímenes y vejaciones, no les importa mucho y no se avergüenzan de presentarse ante el mundo con la cara descubierta.

T.

455. *Tả chiếu hũu mục.*

Si la siniestra resplandece, la derecha se ilumina.

456. *Tài lực quá nhân trí.*

¡Se aprecian más las riquezas que la sabiduría!

457. *Tài thượng phân minh.*

En la distribución de dignidades se conoce la justicia de los superiores.

458. *Tam sao, thất bản.*

Un libro transcripto tres veces ya se puede considerar como adulterado.

459. *Tàng đầu xuất vĩ.*

Esconder la cabeza y descubrir la cola.

Descubrir una cosa por querer encubrir otra.

460. *Tập quán thành tự nhiên.*

La costumbre es otra naturaleza.

Consuetudo est altera natura.

461. *Tâm phúc thông tử chi bất cử.*

Cuando duele el vientre, el cuerpo no puede permanecer recto.

462. *Tay làm hàm nhai, tay oải miệng trễ.*

La mano diligente dá á las mandíbulas que trabajar, la mano perezosa dá descanso á la boca.

Concuerta con el prov. X. 4 de la lagrada Escritura que dice. «Egestatem operata est manus remissa, manus autem fortium divitias parat.»

463. *Tích tiểu thành đại.*

De muchas cosas pequeñas se hacen las grandes.

464. *Tích thiện phùng thiện, tích ác phùng ác.*

Se recoge lo que se siembra; si bondad, bondad; si maldad, maldad.

465. *Tiếc công bỏ mẫn cho cu, cuan cho lớn cu cùn nhau đi.*

Aunque se esmere en criar las tórtolas desde pequeñas, ya grandes se incitan á huír.

En sentido figurativo es, educar á alguno desde pequeño y cuando ya no necesita de cuidados ajenos, abandonar su bienhechor sin preocuparse de lo que se ha hecho por él. Esto sucede con mucha frecuencia con los hijos adoptivos que aquí en el Tunquin son muchísimos; pues, en primer lugar, las familias que no tienen hijos, casi todas procuran adoptar, quien dos, quien tres etc. según sus facultades; además muchas casas que tienen hijos, y aun las pobres, adoptan otros y los crían como verdaderos hijos y luego cuando mayores los colocan lo mejor que pueden; empero muchos de ellos son ingrátísimos, siendo ya proverbial su ingratitud. Yo he sido testigo de esa ingratitud, no sólo una sino muchas veces y á veces no es una ingratitud cualquiera sino negra ingratitud que subleva. «¡Filios enutrivi et ipsi spreverunt me!»

466. *Tiên chánh tự kỉ, hậu chánh tha nhân, ó Tiên xử kỉ, nhi hậu xử bị, ó Tiên chính kỉ nhi hậu xuất nha, ó Tiên tự trị nhi hậu trị nhân.*

Antes de gobernar á los otros gobiérnate á tí mismo.

Prius cura te ipsum alios postea curabis. Medice, cura te ipsum.

467. *Tiên năng tự thú giảm nhất đẳng.*

Al delincuente, por primera vez, si espontaneamente confiesa su falta se le perdona una parte de la pena.

468. *Tiền mất tật còn.*

Se ha perdido el dinero y la enfermedad aun subsiste.

Se dice de los malos médicos que aquí son plaga. Algunos con cuatro recetas que han aprendido en los libros chinos, se dan el título de médicos y se comprometen á curar cualquier enfermedad. Jamás confesarán que no pueden curar al enfermo. La mayor de las veces recetan sin ver al enfermo, se atienen sólo á lo que se les dice que padece el enfermo; sin profundizar cual es la causa de la enfermedad. Se les dice que el enfermo tiene mal de vientre, pues les dan medicina contra el dolor de vientre; mal de cabeza pues le envían medicina contra el dolor de cabeza; y así con unas cuantas recetas salen del paso. Yo conozco á algunos médicos que han hecho su carrera en dos ó tres meses!!!! Verdaderamente merecen el nombre de matasanos. Más con estos tunquinos tan simples y tan crédulos pasan por grandes galenos. La razón de que hay muchos médicos tunquinos es que toman esto como un *modus vivendi* muy lucrativo, pues ellos son los que venden los medicamentos así que muchos médicos dicen simplemente al enfermo que para curar necesita tomar mucha medicina: empero como estos tunquinos se cansan pronto, si ven que después de algunos días no curan, acuden á otro médico, después á otro, así van llamando á todos; en fin tal para cual.

469. *Tiền hoàn khế hủy.*

Pagada la deuda se anula el recibo (de la deuda).

470. *Tiền thối lưỡng nan.*

En la ida y en la vuelta se halla igual dificultad.

471. *Tiếng chào cao hơn mâm cỗ.*

Un saludo vale más que un convite.

472. *Tính tương cận tập tương viễn.*

La naturaleza es la misma en todos los hombres; más la educación los hace bien diferentes!

473. *Tiểu bất nhẫn tắc loạn đại mưu.*

Una pequeña impaciencia compromete, á veces, los más hermosos planes.

474. *To đầu mà đại.*

Cabeza grande, pero sin seso.

475. *Tố thị thiện nhân.*

El tiempo prueba la bondad del hombre.

476. *Tóc quăn chải lược đồn mồi, chải dùng chải ngồi quăn lại hoàn quăn.*

Los cabellos crespos, por más que se peñen, siempre quedarán crespos.

Simius semper simius. Aunque se vista la mona de seda, mona se queda.

477. *Tội gia qui trưởng ó tội qui vu trưởng.*

La falta del súbdito recae sobre el superior.

En esto los annamitas no miran si el superior es ó nó negligente en cuidar sus inferiores; ó si pudo ó nó el que sus súbditos hiciesen ó nó tales crimines. Si un hijo ó un súbdito hace alguna fechoría, aunque ese hijo ó súbdito esté en otro pueblo y aun en el caso que el padre hubiese ya desheredado y abandonado tal hijo y lo mismo el amo del criado, la autoridad

siempre persigue al padre ó al amo de dichos individuos: y si no tienen padres, los tíos, los parientes aun en grado lejano tienen que salir responsables. La mayor de las veces el poder explotar algun miserable es el único móvil de todas estas pesquisas.

478. *Tội tạ và lạy.*

Después del castigo la reverencia, después de la pena las gracias.

En estos annamitas es costumbre general que después de haber recibido un castigo (y esto aunque sea injusto!) deben hacer la reverencia en señal de acatamiento y después de haber cumplido con la penitencia que el superior tuvo á bien imponerles, deben buscar algun presente y entrar con él á dar las gracias al superior por el beneficio (explotación se pudiera decir las más de las veces) de haber sido corregido! No hace mucho que un gran mandarín me decía, muy candidamente, que él cuando juzgaba algun negocio tenía tres intenciones; 1º Poner paz entre las partes litigantes; 2º Evitar las historias en lo venidero; y 3º esperar que las partes litigantes se lo agradeciesen según la voluntad de dichas partes!! Esta tercera intención debía haberla puesto la primera y las más de las veces, si las partes litigantes, no untan bien, los juicios se eternizan con gran perjuicio de los interesados; y en todo ese tiempo tienen que ir y venir, y de vez en cuando entrar aquí ó allá para ver como va el negocio; y sabido es que donde quiera que entren, tienen que llevar algun regalo; si van con las manos abiertos no se les deja entrar y si se les deja no se les escucha.

479. *Tôn ti đẳng cấp.*

Nobles é inobles, cada uno tiene su rango.

480. *Tòng tiểu chí đại.*

Ex parvis magna fiunt ó de lo poco se vá á lo mucho.

481. *Tốt giàn thì bầu bí leo.*

Con buen armazón las calabazas y cohombros se sostienen bien.

En sentido moral quiere decir, que con buenos padrinos se sube bien.

482. *Tốt thì vàng son, ngon thì mật mỡ.*

Hasta lo bueno hay que dorar, cómo lo sabroso endulzar.

La razón de esto es porque «omnia usu teruntur».

483. *Trăm hay chẳng bằng tay quen.*

Cien manos por más hábiles que sean, jamás se pueden equiparar á una acostumbra: quiere decir que la teoria por más alta que sea jamás llegará á la práctica.

484. *Tranh danh ư triều, đoạt lợi ư thị.*

La fama se busca en las aulas, como el interés en los mercados.

485. *Trao đuôi hùm.*

Entregar la cola del tigre.

Sartaginis manubrium tradere: ó también curas et labores in altum refundere.

486. *Trâu cột ghét trâu ăn.*

El búfalo atado aborrece al búfalo suelto.

487. *Trâu sống thì không ai màng cả, trâu ngã nhiều kẻ cầm giao.*

De un búfalo vivo nadie se preocupa, el muerto atrae una multitud con cuchillo en mano.

Del árbol caído todos hacen leña.

488. *Trâu chóc cật, thấy ác bay qua liền né: ó Trâu ghê né cật.*

El búfalo llagado en el lomo al sentir volar un cuervo por encima se extremece (timens corvos vermes in se quaerentes).

Fugit impius nemine persequenti.

489. *Trâu chậm uống nước đục.*

El búfalo tardío bebe siempre el agua turbia.

Tarde venientibus ossa.

490. *Trâu bò húc nhau, ruồi muỗi chết.*

Cuando los búfalos y buyes riñen, moscas y mosquitas perecen.

Jurgia magnatnm parvulis funesta.

491. *Trây máu ăn phần.*

A veces una gota de sangre es ocasión de un gran botín.

492. *Trẻ khôn qua già lú lại.*

El jóven aun el más prudente llegado á viejo chochea.

493. *Tre già măng mọc.*

A caña vieja siguen nuevos retoños.

Á los padres suceden los hijos.

494. *Trên bến dưới thuyền.*

Arriba el embarcadero y abajo los barcos.

Se dice del lugar propicio y á propósito para el comercio, pues los barcos suelen transportar las mercancías por estar casi todo cruzado de riachuelos y es el casi medio de transporte; así que esos lugares son muy concurridos y el precio del terreno más elevado; porque en él es más fácil ganarse la vida.

495. *Trèo cao té nặng ó Trèo ngã đau.*

Cuanto más alto se suba tanto más grande suele ser la caída.

496. *Tri gia bất ngôn, ngôn gia bất tri.*

El sabio no suele ser charlatán, ni el charlatan sabio.

497. *Tri quá tắc cải.*

Al reconocimiento de la falta sigue la enmienda.

498. *Tri kì vinh thủ kì nhục.*

El que se conoce se previene.

499. *Trọc đầu càng mát.*

Cuanto más calvo tanto más fresco.

500. *Tróc nhân dị phóng nhân nan.*

Es fácil capturar un hombre, más no están fácil soltarlo.

Aquí si se captura alguno se expone á veces á no pequeños pleitos y sobre todo gastos pecunarios; sobre todo si el capturado se escapa; entonces

le pleitearán que lo ha asesinado etc., lo mismo si no hubo razón para capturarlo; además debe dar parte á las autoridades, lo cual siempre hace aflojar la bolsa; y si no dá parte y después las autoridades lo saben tanto peor.

501. *Trống hết hơi, mõ còn cóc.*

Lo que no alcanza el bombo ¿cómo pretenderlo la carraca?

Quiere decir; que si los poderosos son impotentes, qué harán los débiles?

502. *Trong nhà chưa tỏ, ngoài ngõ đã hay.*

Aun no se sabe en casa, y ya es público afuera.

503. *Trung ngôn nghịch nhĩ.*

Las palabras sinceras son desagradables al oído.

504. *Trứng khôn hơn vịt.*

El huevo es más prudente que la gallina: esto es, los hijos son más prudentes que los padres.

Se dice por ironía.

505. *Trung thần bất sự nhị chủ.*

Un fiel criado no sirve á dos señores.

506. *Tú tài đàm thơ, đồ hậu đàm chur.*

El literato habla de composiciones, el carnicero de reses.

507. *Tứ hải giai huynh đệ.*

Los hombres de las cuatro partes del mundo son hermanos entre sí.

508. *Tứ hải nhất gia.*

Todo el universo es como una sola casa.

509. *Tú hú để nhờ.*

Cuchlillo que pone los huevos en nido ajeno.

Echar el muerto en casa ajena.

510. *Tức nước vỡ bờ.*

Demasiada agua rompe el dique.

Severitas nimia exasperat animos.

511. *Tùy ứng cơ biến.*

Volverse según los vientos.

Adaptarse á todo.

512. *Từ nhũ đã sở dĩ dưỡng lão thọ dã.*

El vino es la leche que sustenta los hombres en la vejez.

513. *Từ phát tâm phúc chi ngôn.*

El vino hace descubrir muchas cosas: «ebrius multiloquitur.»

514. *Từ nhập ngôn xuất.*

Cuando el vino entra (en el cuerpo), la palabra sale (de de la boca).

515. *Từ nhập tâm như hổ nhập lâm.*

El vino hace tanto daño en el hombre, como el tigre en la selva.

516. *Thà ăn bấp, hột chà vôi, chẳng thà giàu có mà cô một mình.*

Más vale ser pobre en compañía, que rico en soledad.

517. *Tham phú, phụ bần.*

Amigo de las riquezas, enemigo de los pobres.

518. *Tham vui chịu lẫn.*

El amor del placer hace perecer.

519. *Thánh đại công gia bất mưu u chúng.*

El que desea llevar á cabo una grande obra no aguarda el consentimiento de todo el mundo.

520. *Thánh nhân gia thổ tự vì kinh.*

Las palabras de los santos oráculos son.

521. *Thẳng mực tàu đau lòng gỗ vẹo.*

La regla recta hace sufrir al madero torcido.

522. *Thắng phụ tại tướng bất tại quân.*

Vencer ó ser vencido depende del general, no del soldado.

523. *Thất chi bất túc ưu, đắc chi bất túc hỉ.*

No te duelas de lo perdido, ni te alegres de lo hallado.

524. *Thâu đắc lợi nhi hậu hữu hại.*

Bien mal adquirido no solo no aprovecha, sino que daña.

525. *Thấy người sang bắt quàng làm họ.*

Se ve un hombre distinguido, y sin más se toma por pariente.

Quando alguno se crea una alta posición le salen parientes por todas partes.

526. *Thấy người làm được ăn, mình xé chẵn làm rở.*

Que cada cual se ejercite en el arte que ha aprendido.

Zapatero á tus zapatos.

527. *Thấy bở thì đào, thấy mềm thì đục.*

Si blando cava, si tierno talla.

En sentido figurativo es, aprovecharse de todas las ocasiones para sacar provecho propio: ó mejor, aprovecharse de que alguno es tímido liberal ó muy fácil para mejor explotarle.

528. *Thế nhân sở quý quân từ sở khinh.*

Lo que el hombre del mundo estima, el sabio lo desprecia.

529. *Thế tình mới chuộng cũ vong.*

A los hombres es natural amar lo nuevo y despreciar lo viejo.

530. *Thế gian chuộng của, chuộng công, chẳng ai chuộng người không bao giờ.*

El mundo estima las riquezas y el mérito, más jamás al hombre sólo, es decir aislado de esas dos cosas.

531. *Theo voi ăn bã mía.*

Siguiendo al elefante se come los restos de la caña dulce.

Magnatum in comitatu etsi minorem quodam portionem habere.

532. *Thi chu kì nhi bất nguyện việc vật thi u nhân.*

Lo que no quieras para tí, no lo pidas para otros.

533. *Thiện bất năng dụng ác bất năng khử, sở dĩ vong dã.*

Los buenos no se emplean, los malos no se desechan, he aquí la perdición del Reino.

534. *Thiên hạ bất khả nhất nhật vô quân.*

El pueblo no puede estar un día sin rey (sin cabeza).

535. *Thiên vô nhị nhật, dân vô nhị vương.*

Como el cielo no tiene dos soles, así el pueblo no puede tener dos reyes.

536. *Thiếu gian phát nhẫn chung thân chi tu.*

A veces la impaciencia de un momento se paga toda la vida.

537. *Thiện hoa bất túc, ác hoa hữu dư.*

De lo bueno nunca hay demás; de lo malo, aun lo poco sobra.

538. *Thông thư bất như kinh trị.*

En el arte de curar no es tanto la ciencia como la experiencia.

539. *Thủ khẩu như bình phùng ý như thành.*

Guarda tu boca como ánfora y tu pensamiento como ciudadela.

540. *Thực túc binh cường.*

Con buenos alimentos el soldado se hace fuerte.

541. *Thủy chung như nhất.*

Principio y fin deben convenir como una sola cosa: en sentido moral.

Sibi constans.

542. *Thuyền không lái như gái không chồng.*

Barco sin timón, como mujer sin marido.

543. *Thảo giàu sang nhiều kẻ yêu vì, đến lúc khó rủ nhau mà gièm.*

En tiempo de la prosperidad muchos amadores; más en el de la adversidad esos mismos se confabularán para difamaros.

544. *Tuốc đắng đã tật.*

La medicina amarga cura las enfermedades.

Amara potio depellit morbos.

545. *Thương con cho roi cho vọt, ghét con cho ngọt cho ngào.*

Al hijo que se ama se le azota; al hijo que se aborrece se le mima.

546. *Thượng hành, hạ hiệu.*

El ejemplo de los superiores lo imitan los inferiores.

547. *Thượng đẳng sợ bất đẳng.*

Hasta los poderosos temen á los facinerosos.

548. *Thương lương bất chính hạ lương sai.*

Si lo principal es torcido, lo accesorio torcido será.

549. *Thường quyết đức bảo quyết vị.*

Ordinariamente permaneciendo recto es como se conserva el puesto.

U.

550. *Uống nước thì nhớ kẻ đào giếng.*

Al beber agudel pozo se acuerda uno del que lo hizo.

V.

551. *Vạch đường cho hươu chạy.*

Mostrar el camino al ciervo.

552. *Vận nghèo, lại mắc cái eo.*

Pobre, y aun caer en desgracia!

Tiene la misma significación que, «salir de Escila y entrar en Caribdis, ó siempre entre Escila y Caribdis».

553. *Vạn sự khi đầu nan.*

En todas las cosas el principio siempre es difícil.

Omnium rerum difficile initium est.

554. *Vắng chủ nhà gà bươi bếp.*

Ausente el amo de casa, las gallinas escarban el hogar.

Ausente el gato, los ratones danzan.

555. *Vào nhỏ ra to.*

Entrada angosta y salida ancha.

556. *Vật khinh hình trọng.*

Las cosas viles se suelen encubrir con las buenas apariencias.

557. *Vắt cổ chai ra nước.*

Estrujar el cuello de la botella para que salga el líquido.

Se dice de los avaros y roñosos.

558. *Việc người thì sáng việc mình thì quáng ó Việc nhà thì nhắc việc chủ bác thì siêng.*

Provisor y diligente en lo ajeno y ciego y perezoso en lo propio.

559. *Vô chứng bắt thành tụng.*

Sin testigos no hay proceso.

560. *Vô vật bắt linh.*

Sin presentes no suena.

Quiere decir, que sin presentes es muy difícil ser oído y conseguir lo que se pide. Esto tiene tristísima realidad en este miserable país; es desconsolador el ver como se resuelven los negocios. El dinero, como dicen ellos mismos, es la razón más fuerte y única de que se deben valer para ganar el pleito. Muchas veces ni se examina el negocio. Con dinero, no pocas veces se dan desiciones con perjuicio de pueblos enteros por favorecer al que supo bien untar.

561. *Voi không nài, giai không vợ.*

Elefante sin conductor como jóven sin mujer.

562. *Vụng thì đan thúng giữa đường.*

El mal tejedor hace sus cestos en medio del camino.

563. *Vụng tay khéo con mắt.*

Mala mano y buen ojo.

La inhabilidad para una cosa se suele compensar con la habilidad para otra.

564. *Vụng múa chê đất lếch.*

El mal bailador tacha la tierra de desigual.

Suam imperitiam aut delicta male excusare.

X.

565. *Xấu điều hơn tốt lời.*

Las cosas inferiores pero uniformes se prefieren á las superiores pero discordes.

566. *Xấu hay làm tốt, dốt hay nói chũ.*

Al feo le dá por hacer el majo y al ignorante por vender sabiduria.

567. *Xì cương tắc chiết.*

Diente duro fácilmente se quiebra.

Y.

568. *Y bắt tam thể bắt phục kì được.*

No usar de remedios que no lleven de existencia tres generaciones.

569. *Y đặc bệnh y bắt đặc mạng.*

La medicina podrá curar la enfermedad; más no podrá nada contra el destino.

570. *Yến làm tổ mà không được ở, ong làm mật mà chẳng được ăn.*

La golondrina hace el nido y no lo habita, la abeja fabrica la miel y no la come.

Sic vos non vobis nidificatis aves; sic vos non vobis mellificatis âpes.

571. *Yêu nhau rào giậu cho kín.*

La amistad debe cercarse con vallado.

572. *Yếu trâu cũng thể mạnh bò.*

El buey más fuerte no llega al búfalo más débil.

Quiere decir que lo último de órden superior siempre es más noble que lo primero de órden inferior.

573. *Yêu nhau mọi sự chẳng nề, dù trăm chỗ lếch cũng kê cho bằng.*

Cuando se ama en nada se repara, aun cien lugares desiguales y escabrosos se tienen por llanos y fáciles.

El amor por todo pasa.

574. *Yêu nhau sẽ áo chia quần, ghét nhau thì rõ nợ nần nhau ra.*

Cuando amigos se reparten los vestidos y se dividen los calzones; más cuando enemigos hasta las gracias se exigen como deudas.

(Fin.)



La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.

(Suite.)

III^e Partie. — Les Funérailles.

4^o CHAPITRE:

Culte des ancêtres.

De bonne heure l'homme a eu la pieuse idée de perpétuer le souvenir de ses ancêtres, en leurs faisant des offrandes, des sacrifices, des libations, en élevant des monuments.

Les sacrifices et les offrandes se font sur les tombeaux, mais surtout dans la salle des ancêtres devant les tablettes des ancêtres.

1^o Tablette.

Dans l'antiquité le temple des ancêtres fut commun à tous, mais on n'avait pas de tablettes. On communiquait avec les âmes des ancêtres, en leurs présentant leurs enfants. Plus tard quand on avait érigé des tablettes, elles servaient comme medium pour se mettre en communication avec les âmes.

Le caractère moderne *tchou* 主 qui sert à désigner la tablette est


une abréviation de l'ancien caractère  ; le haut (*a*) de cette forme

figure les contours de la tablette. Le bas (*b*) est expansion, influence. Le point • marque le lieu d'où cette influence émane lors des offrandes (WIEGER).

A l'origine la tablette était une, pour ne pas risquer de la perdre on en faisait plusieurs; Confucius blâme cet usage disant, il ne peut y avoir deux tablettes, pas plus qu'il ne peut y avoir deux soleils au ciel, deux empereurs sur terre.

Les anciens ne croyaient pas à une localisation réelle de l'âme dans la tablette, mais elle servait pour évoquer les âmes lesquelles pendant des offrandes allèrent se placer sur des sièges qu'on leur préparait.

En quoi consiste la tablette (tiré d'un livre chinois)?

A l'origine après l'enterrement, quand on faisait le sacrifice de la paix, on érigeait la tablette de bois de mûrier (*sang-chou*); à l'anniversaire quand on offrait le sacrifice du bonnet de soie, on enterrait la première tablette et on en faisait une de bois du châtaignier (*li-chou*).

Les tablettes étaient de forme carrée. Pour l'empereur elle était haute 35 *cm*, celle des vasseaux 32 *cm*, les lettrés et ministres n'en avaient pas. Sur le dos de la tablette de châtaignier on gravait le titre du défunt.

Depuis la dynastie des *Wei* et des *Tsinn* jusqu'à celle des *Tang* et des *Song*, les lettrés ne pouvaient pas user de tablette (*mou-tchou*), mais on la

remplaçait par une planchette exposée à la pagode de famille (*Sen-p'an*), appelée aussi *chen-p'an*, sur laquelle on écrivait «demeure de l'esprit d'un tel».

Elle avait 38 *cm* de hauteur, 18 *cm* de largeur, 4 *cm* d'épaisseur, le sommet est arrondi. Au dessous du pouce supérieur, qui sert de frontispice, on scie la tablette (*mou-tchou*) dans la longueur, et on la fend en deux planchettes, dont l'extérieur a un tiers, et la postérieure deux tiers de l'épaisseur totale. A l'intérieur sur la planche postérieure on écrit un titre «demeure de l'esprit d'une telle génération».

C'est la tablette, avec quelques variantes, selon que la famille est riche ou non, dont le peuple se sert actuellement et que le peuple érige pour devenir le séjour de l'âme. Dans les temps anciens, on n'érigeait qu'une tablette commune aux âmes des ancêtres d'une famille, actuellement on érige pour le temps de dix ans à peu près, une tablette pour chaque défunt de la famille, de sorte qu'on voit dans les temples ou salons des ancêtres vingt tablettes et parfois trente et plus.

Quelle est l'origine de la tablette? Au commencement, quand le peuple érigeait des tablettes pour être le siège des âmes défunes, c'était l'idolâtrie à peu près. Car la tablette représentait l'image du défunt. Actuellement comme l'art photographique pénètre de plus en plus en Chine, on peut voir déjà dans des temples des ancêtres au lieu des tablettes, les images des défunts collés sur les tablettes.

Sous la dynastie de l'empereur *Yao* (un des premiers empereurs historiques) un certain *ti tch'ong* était un fils mauvais. Il battait toujours sa mère. Un jour ayant remarqué la bonté des grands oiseaux pour leurs petits et comment les petits oiseaux payèrent de gratitude les bienfaits de leurs parents recus, le fils ingrat, de proie à des douleurs, qu'il maltraitait toujours sa pauvre mère, se repentit. Il se trouvait sur les champs, tenant en mains un bâton, quand sa mère arriva pour lui apporter à manger. Sa mère, le voyant armé d'un bâton, gagnait une telle peur, qu'elle tombait morte. Le fils de regret d'avoir causé la mort de sa mère, voulant avoir un souvenir lui rappelant son malheur, faisait du bâton l'image de sa mère, qu'il vénérât comme vivante. Devant cet image il faisait des offrandes, et il le priait de le protéger. Le fils nommait cet image: *chen tchou* siège spirituel.

On nomme la tablette des noms suivants.

神牌 *chen-p'ai*

神主 *chen-tchou*

靈位 *ling-wei*

„ 牌 *ling-p'ai*

牌位 *p'ai-wei*

La tablette est le décor principale du salon des ancêtres. Ce sont elles qui auront la première place, et de fait, la religion des Chinois et surtout des lettrés, consiste à peu près dans le culte des ancêtres, et toute la vie des Chinois, de la naissance jusqu'à la mort, contourne autour des tablettes et le culte des ancêtres.

La tablette c'est une porte-bonheur. Quelles difficultés pour nos catéchumènes chinois de s'en séparer: Au lieu de brûler les tablettes comme l'usage de l'église le veut, ils y tiennent à les exterrer dans les tombeaux. Puis il y a longtemps qu'ils se sont fait chrétiens, et toujours en cachette ils gardent aussi longtemps que possible ces tablettes des ancêtres, pour faire devant elles des offrandes à des jours fixes. Les chrétiens récemment convertis ne croient plus que l'âme réside dans les tablettes, mais pour eux ces tablettes resteront une partie, minime peut-être, des défunts, des âmes. Il faut être radicale et sévère; d'un coup le missionnaire doit se rendre lui même à la demeure des chrétiens et soi même donner ordre et brûler les tablettes. Un ordre seul donné ne suffit pas il y a une crainte mêlée de superstitions, qui défend de toucher à ces tablettes, a fortiori de les brûler.

Dans les temps anciens les tablettes des ancêtres étaient portées et vénérées dans un temple nommé *kia-t'ang*, temple domestique. Actuellement — quoique la grande partie du peuple chinois gardent les tablettes des ancêtres dans le salon de la maison — il se trouvent encore dans des villes et dans des villages des temples domestiques, *kia-miao*. Les temples ne sont pas communes mais appartiennent à une famille, ou à plusieurs générations formant une famille.

Les temples sont simples, souvent vieux, entourés d'arbres magnifiques des cyprès ou des acacias. Dans l'intérieur, formant une grande salle, on ne voit pas de statues d'idoles, on ne voit sur une grande table qu'une immense tablette de bois. C'est la tablette commune à toutes les âmes des ancêtres défunts depuis des années et des siècles.

Sur la tablette se trouve écrit: «Siège des esprits d'une telle famille.»

Et de fait, on croit fermement que toutes les âmes des défunts de la famille viennent se fixer, comme des esprits protecteurs des siens, des saints de la famille, sur cette tablette.

Devant la tablette se trouvent sur une table des offrandes, des encensoirs, des bâtonnets d'encens, du papier à brûler des cruches de vin pour faire des libations et à la pagode est attaché un bonze loué par les familles d'un même nom, pour faire journellement des offrandes.

Aux jours fixes, trois ou quatre fois par an, tous les membres de la famille se rendent en costume de cérémonie à la pagode domestique faire des offrandes pompeuses aux âmes de leurs ancêtres. Et toute la famille reste là toute une journée, à faire des offrandes, à manger, à boire, à prier.

Quand un décès a lieu dans une famille, on porte la nouvelle tablette du défunt dans le temple domestique, on la place devant la grande tablette commune, puis pendant des offrandes, on invite l'âme du défunt résidant dans la nouvelle tablette, à s'y rendre dans la grande tablette. Et de génération en génération on fait ainsi. Ceux qui auront un temple domestique, gardent encore chez eux les tablettes des ancêtres.

2° Offrandes et sacrifices.

Chez les anciens les cérémonies en l'honneur du Ciel étaient rares et simples tandis que celles du culte des ancêtres étaient nombreuses et compliquées. Actuellement les cérémonies au culte des ancêtres et aux esprits sont encore nombreuses et compliquées.

Dans l'antiquité comme actuellement, les offrandes doivent être faites par les siens. De là suit, que le mariage est considéré comme chose d'importance capitale. C'est un crime contre la piété filiale de mourir sans postérité, pour perpétuer la mémoire des ancêtres. Le jour des noces, la jeune épouse est présentée devant la tablette des ancêtres de ses beaux parents; on dit: Celle-ci est venue pour être épouse. Au jour fixe, elle prépare les offrandes, elle appartient à la famille de son époux, n'ayant plus des relations avec les mânes des ancêtres de sa propre famille.

Avant de faire le premier grand sacrifice devant la tablette on nomme un représentant du défunt, nommé *che*, medium. Ce rôle est joué par un des petits fils, du même nom que le défunt. Pour des femmes c'est une fille qui joue ce rôle.

L'enfant qui joue ce rôle est habillé et coiffé comme l'était le défunt pendant sa vie; l'enfant imite la voix du défunt, ou plutôt, c'est l'âme du défunt qui parle par la bouche de l'enfant.

Le représentant assiste au diner offert aux mânes des ancêtres et quand il a mangé et bu on dit: les ancêtres ont bien bu et bien mangé dans sa personne.

Cet usage, de traiter le défunt comme on traite les vivants, *se-che jou che cheng*, vient de ce que le ministre du roi *Hoangli* décédé en l'an 589 apr. J.-Chr., pour conserver sa mémoire, a pris les habits du roi, et son siège, et les mit dans le temple, pour en faire des offrandes.

Dans quel but fait-on des offrandes (des sacrifices?) aux âmes des ancêtres?

Les lettrés n'attendent pas la visite réelle des défunts, mais ont fait des offrandes, pour que les âmes en aient connaissance, pour montrer la piété filiale, mais surtout pour obtenir des âmes de leurs ancêtres la fécondité des femmes. Ordinairement on peut dire, culte des morts est office de piété, c. à. d. que les âmes reçoivent des vivants des devoirs qui se perpétuent de génération en génération. Le peuple reste pour ainsi dire en communication permanente avec leurs mânes des ancêtres. Aux âmes on fait part de toutes les nouvelles dans la famille, on leur annonce des mariages, des naissances, des décès, on leur annonce des malheurs arrivés, on les invite à venir prendre part aux fêtes et aux diners. Les âmes sont invitées par écrit pour venir, car elles ne résident pas toujours dans les tablettes, il y a des jours où elles se trouvent au ciel, ou dans le temple de l'esprit *Tch'eng*, ou dans celui des ancêtres (voir plus loin).

Voici la croyance du peuple: il croit qu'une des trois âmes vienne après le décès se fixer sur la tablette et non seulement sur une mais sur autant qu'on veut, et que les âmes quand on les invite ou quand on fait des cérémonies (comme des libations), viennent alors là où elles seront invitées, ou bien

où on fait ces cérémonies. Le terme de 50 ans passés (il y en a qui disent 10 ans passés) ces âmes n'ont plus besoin de tablettes (exceptée la grande qui doit rester) car elles seront au ciel devenus des *chen sien*, des esprit immortels, on n'a plus besoin d'en faire des commémoraisons et des offrandes. Une fois donc qu'on n'a plus de tablette, les âmes sont nommées des esprits devenus immortels, *chen siên*, tandis qu'aussi longtemps qu'on adore les tablettes,

les âmes sont nommées des *sien jen* 先人, c. à. d. des hommes antérieurs, et la tablette de ces hommes antérieurs 主 est nommée siège spirituel de l'âme *chen tchou* 示申主.

En quoi consistent les offrandes ou les sacrifices?

Dans l'antiquité on immolait sur les tombeaux des animaux et même des hommes; on sacrifiait le sang car c'est le sang qui est le seul bouillon apte à restaurer les âmes.

L'empereur *Ou-ti* décida plus tard le menu à servir à chaque'un des ancêtres lors des offrandes. L'aïeul reçut des galettes et l'aïeulle des pousses de bamboux, l'époux reçut du haché de viande, car dit le texte, c'est ce qu'ils avaient aimé de leur vivant.

Plus tard et actuellement on offre aux âmes soit sur le tombeau soit devant les tablettes toutes sortes de mets et d'objets; du pain, des légumes, des œufs, des poules qu'on tue et dont le sang est sacrifié.

Comme libations on verse à terre du vin dont le parfum pénètre le sol; par là on évoque (disent les lettrés) les mânes d'en bas, en brûlant de la graisse, on les évoque d'en haut. N'importe quel Chinois, mandarin, lettré ou les gens du peuple, avant de boire du thé, du vin, n'importe dans quel lieu où on se trouve, soit chez eux, soit à l'étranger, tout le monde jettera quelques gouttes sur le sol, et cela pour les âmes des ancêtres. Un catéchumène entrant à l'église, il prenait de l'eau bénite et au lieu de faire comme les autres, il la jetait sur le sol en libation pour les âmes présentes.

Les offrandes aux âmes des ancêtres consistent pour la plus grande partie à brûler des lingots de papier, à brûler du papier jaune, à allumer des bâtonnets d'encens, à des jours déterminés offrir des divers entiers sur les tombeaux, y faire des libations, immoler des poules rouges, brûler des figures en papier, et surtout brûler des habits pour l'usage des défunts, une fois vers l'hiver l'autre fois vers l'été. En hiver il faut des habits chauds, en été des habits frais. Toutes les offrandes sont accompagnées des enfilades de pétards et des pleurs et des lamentations (voir plus loin article usages: *ts'ing ming* et le jour des morts dans la neuvième lune).

J'ai dit plus haut qu'on adresse les annonces des nouvelles aux âmes des ancêtres. On leur écrit des lettres, on leur envoie de l'argent pour la route et pour leur usage personnel. Ces lettres sont écrites dans le style grave et cela par un lettré habile et selon toute l'étiquette voulue. La lettre est déposée pendant quelques jours devant les tablettes puis elle est brûlée.

On adresse aussi, comme intermédiaire entre les vivants et les âmes défuntes, à l'esprit et roi des enfers *Yen wang*, et comme j'ai dit, on met une lettre écrite dans ses mains, c'est lui qui doit obtenir des faveurs des âmes des ancêtres pour les mortels. J'ai raconté la faveur d'une guérison.

Comme la nouvelle année est en Chine pour les vivants le jour de naissance, elle est pour les morts l'anniversaire de la mort; on fait la commémoration de tous les défunts avec grandes solennités pendant plusieurs jours consécutifs (voir article usages). Vers la nouvelle année on invite par écrit les âmes à venir passer dans la famille les jours du nouvel an, de prendre part aux fêtes et aux diners, pour leurs faciliter le voyage on leur envoie de l'argent, déposé dans la lettre. Un tas de lettres se trouvent vers ces jours sur les tables devant les tablettes, curieux spectacle.

Pour reconduire les âmes on écrit sur la lettre le jour et l'heure et en quel mois elles devront partir. Il faut à l'arrivée des âmes aller à leur rencontre, en partant il faut leur donner un pas de conduit.

L'arrivée, et le départ se font toujours dans la soirée, il faut éclairer les âmes pour trouver le chemin. Dans ce but on plante dans le mur de la maison le long de la grande route, des bâtonnets d'encens et on tire des pétards. Pendant tous les jours, que ces âmes restent, on leur sert le matin et le soir des diners on leur apporte le matin de l'eau chaude pour la toilette, les femmes pleurent la nuit pendant les offrandes en costume de deuil.

Celui qui fait les offrandes se trouve en costume de cérémonie, excepté les jours des visites aux tombes, alors toute la famille prend le deuil. Ces jours de visiter les tombes sont: la veille du nouvel an, vers la lumière pure et vers l'hiver.

Deux jours avant, puis jusqu'au sixième jour de la nouvelle année partout on offre des offrandes devant les tablettes. Passé le sixième jour, les pauvres font la cérémonie de reconduire les âmes de leurs ancêtres soit dans le ciel, soit dans le temple de l'esprit *Tch'eng*, en attendant le quatorzième jour du premier mois pour les inviter de nouveau à venir passer les trois jours et à prendre part aux fêtes des lanternes. La raison est, que les pauvres n'ont pas assez de quoi entretenir grandiosement les âmes, et encore les âmes ne seront pas à leur aise pendant tout le temps, si on les retenait trop longtemps. Pendant les jours on fait deux fois par jour les offrandes le matin et le soir.

On fait des offrandes avec annonces aux âmes un mois après la naissance d'un garçon, au jour de lui donner le premier nom. On fait des sacrifices avec annonces, la veille du départ de la fille fiancée de sa maison paternelle, alors on offre un diner sacré.

A peu près chaque mois on fait des offrandes aux âmes des ancêtres, on écrit des lettres accompagnées des offrandes pour n'importe quelle chose d'importance, pour devenir riche pour obtenir un titre ou un emploi honorifique, pour souhaiter aux âmes une bonne année. On annonce aux âmes le nombre des enfants et des petits-fils qu'on a, quand un fils va se marier, quand on commence à bâtir une maison ou quand on va ouvrir une boutique, quand on se mettra en voyage pour un temps assez long, etc. Il n'y a presque pas une circonstance assez notable dans la vie d'un chinois, dont on ne

fera part aux âmes des ancêtres. Ci-après une lettre écrite et contenant des sapèques en papier pour les âmes des ancêtres.

6
光緒本年几月几日 焚化

5
男某人孫某名存孫某

4
清故顯姓考某公某氏之神 位

3
皇清顯姓考某公某氏之神 主

1b
奉神

1a
謹具

2
冥錢一封

1a *Kin-kiu*, avec respect j'ai arrangé cette lettre.

1b *Fong-chen*, avec respect offerte aux esprits ou à l'esprit.

2 *Ming ts'ien i toei*, j'envoie de l'argent un billet.

Suivent les adresses aux destinataires (âmes des ancêtres), voir n° 3 et n° 4.

Dans le cas où le défunt avait un emploi officiel, l'adresse sera la suivante:

3 *Hoang-ts'ing hien kao-pi, mou kong, mou-che tche chen*, puis en bas: *tchou* (seigneur). Aux esprits de Monsieur X, et de Madame X son épouse ayant brillé pendant la dynastie des *Ts'ing*.

L'adresse destinée aux âmes des ancêtres du peuple est la suivante:

4 *Ts'ing kou hien kao-pi, mou kong, mou che tchen*, en bas: *wei* (personne). Aux personnes, esprits de Monsieur et de Madame X décédés pendant la dynastie des *Ts'ing*.

Un fils annonce à l'âme de son père défunt la naissance d'un fils et d'un arrière petit fils:

5 *Nan mou jen, suen mou ming, ts'uen-suen mou jen*, c. à. d. votre fils un tel, a un petit fils X, a un arrière petit fils un tel.

Avis que tel jour et tel mois la lettre sera brûlée.

6 *Koang-sin pen nien mou io mou je*, puis en bas: *chao-hoa*. La première année de l'empereur *Koang-sin* en tel mois, à tel jour cette lettre sera brûlée.

3° Tombeaux-stèles commémoratives.

En Chine on enterre ses morts quand et où l'on veut. La loi ne s'en occupe pas. Excepté par ici par là, auprès quelques villes, il n'y a pas de cimetières publics. Et alors ces cimetières publics sont destinés pour recevoir les cadavres des mendiants ou des étrangers dont on ne connaît pas l'origine. Au bourgmestre de l'endroit incombe la tâche d'acheter un cercueil et d'ensevelir un cadavre trouvé.

Chaque famille enterre ses morts sur ses propres terres et là se forment des cimetières privés, nommés cimetières des ancêtres, *lao-fen*. Soigner les tombeaux, les vénérer c'est vraiment un culte qui va de pair avec celui des tablettes. Comme les tablettes des ancêtres protègent la famille descendante et soignent les intérêts, ainsi en est-il des tombeaux dans lesquels, grâce aux soins multiples des vivants pour procurer le repos aux morts, les morts protègent les vivants.

Ces soins pour faire reposer les défunts sont multiples et difficiles. Pour avoir des endroits secs, des terres sablonneuses, il faut enterrer les morts sur des pentes des collines, sur des hauteurs. Les enterrer dans un sol humide causerait de troubles et pour les morts et pour les vivants. Le sommeil des défunts est troublé, les cadavres seront hantés, et de leurs corps sortent des *mei* des fluides néfastes, causant des malheurs aux vivants.

De là des règles minutieuses pour tranquilliser le repos du défunt; à ce but a été composé au septième siècle après J.-Chr. le livre des funérailles dans lequel on trouve la méthode de consulter le *fong choei* pour l'emplacement et l'orientation à donner à la sépulture. Car aucune étoile, aucun élément terrestre, aucun courant magnétique, aucun souffle, aucun accident fâcheux d'une colline, d'un cours d'eau ne doit troubler le mort dans la tombe où il va vivre sa seconde vie.

Et de fait, depuis le dernier souffle inspiré une vie nouvelle commence, il reste de lui une ombre vague animée de la vie indécise du rêve, une image effacée de ce qu'il a été, et comme un autre exemplaire de son corps et de son âme. Cette seconde existence est conçue sur le type de celle qui vient de prendre fin, le mort dans la tombe connaît tous les besoins matériels et intellectuels. De là on peut conclure que la sépulture chinoise est une demeure dans laquelle comme chez les Egyptiens on enferme le corps et l'âme.

Aussi on retrouve pour les constructions funéraires une réglementation officielle analogue à celle qui régit l'architecture civile.

Sous la dynastie des *Tcheou* (1114 av. J.-Chr.), le peuple était enterré dans les plaines, les princes sur des collines, les empereurs sous un tumulus édifié sur le sommet des hautes montagnes. La tête du mort était tournée vers le nord.

Vers le huitième siècle, le tumulus fut adopté par les gens du peuple. Chez les gens du peuple le tombeau consiste de deux parties: d'une fosse profonde de 8 mètres, à une largeur de deux mètres, dans le fond vers le nord, on creuse encore une ouverture plus grande et plus spacieuse que le cercueil. Là dedans est déposé le cercueil sur des pierres sans toucher le sol. L'ouverture est fermée par une porte, puis la fosse est couverte de terre sur laquelle on fait un tumulus plus ou moins grand selon la condition des défunts. Le tumulus pour un père ou une mère seront plus grands que ceux pour les fils. Ceux-ci sont plus grands que les tumulus des braves etc. Trois fois par an le peuple se rend au cimetière pour refaire les tumulus.

Devant les tumulus des ancêtres (voir dessin) on remarque une table, c'est la table des offrandes, et dans le tumulus se trouvent trois pierres, destinées pour brûler des sapèques.

On aime à planter sur les tombes des arbres, des cyprès etc. et les entourer d'une muraille. Dans le fond on érige souvent une pierre commémorative, ou d'autres monuments funèbres (photo I).

Sur les stèles se trouvent marqués les noms des défunts; souvent on y met aussi des formules magiques pour protéger les défunts qui y reposent. Ici dans la contrée de la sous-préfecture de *Pu-kiang* on n'érige guère des grands monuments, et cela à cause du manque des pierres, tandis que les provinces du *Chen-si* et de *Ho-nan*, abondent de monuments funéraires magnifiques. Ici on érige bien des monuments, des tours des *stupa* etc., faites des briques séchées dans le soleil, peints en rouge.

Les monuments funéraires comparés à ceux des anciens temps et surtout à ceux des empereurs — les plus splendides se trouvent à Peking — sont plus simples, même des riches et des hautes personnalités. Quoique construits sur un même plan, ce sont ces monuments qui nous présentent le type le plus complet de la sépulture chinoise. Elles se composent de deux parties, le tombeau et les temples avec les monuments qui l'entourent.

Voici la description d'un de ces tombeaux luxueux de l'empereur *Nyan-nang* 401—375 av. J.-Chr., ils n'en restent que des ruines. Ce tombeau se trouve dans la préfecture de *Ts'ing-yang fou* (voir photo II).

Derrière l'allée des monuments se trouve sur la pente d'une colline un grand tumulus. C'est la tombe, elle se compose de trois parties; on y entre par un corridor voûté, puis on arrive à la première chambre voûtée aussi. Là on voit une pierre de forme ronde, destinée à recevoir les offrandes, on remarque encore une autre pierre en forme de tortue, sur laquelle on faisait des libations. C'est là aussi dans cette chambre que les concubines et les esclaves se devaient donner la mort.

On rencontre sur les bords des grandes routes des stèles en pierre reposant sur une base en forme de tortue saillante. Sur la tête de la tortue les



Dessin.

Anthropos XII—XIII.
Des fils en deuil se rendent aux tombes pour faire les offrandes. Devant les tumuli on voit la table et l'encensoir.



Photo II du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Tombeau de l'empereur *Nyan-nang* dans la préfecture de *Ts'ing-yang* fou.



Photo I du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Deux magnifiques saules pleureurs à l'entrée d'un cimetière.



Photo III du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Stèle en bronze au palais d'été impérial à Peking.

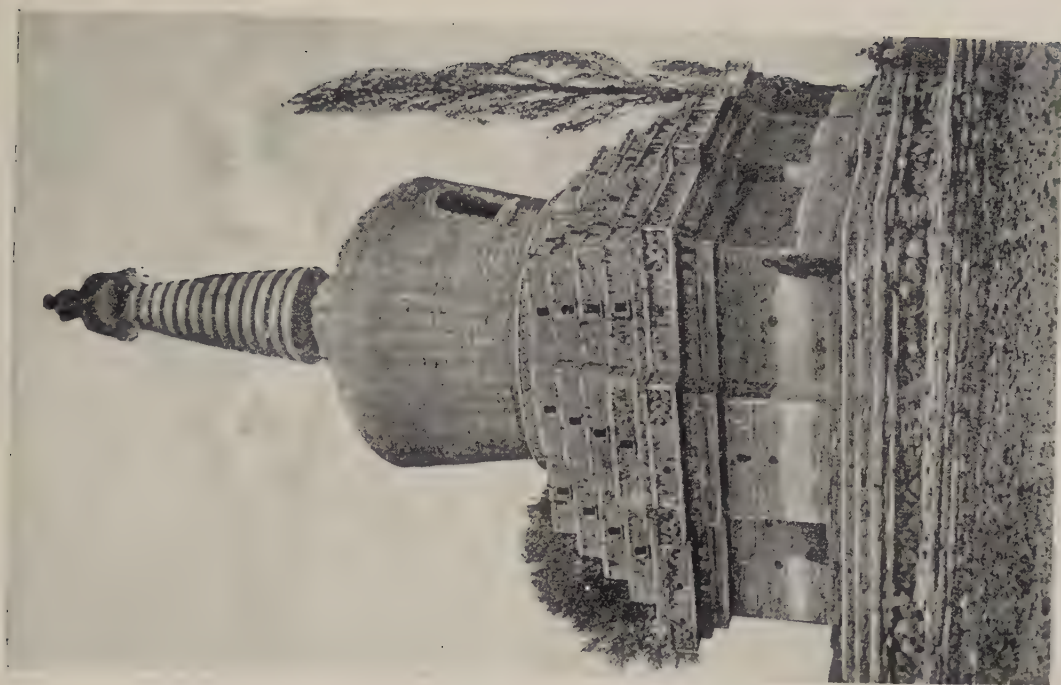


Photo IV du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Stupa, érigé en mémoire d'un *Lama*. Monument bouddhique.

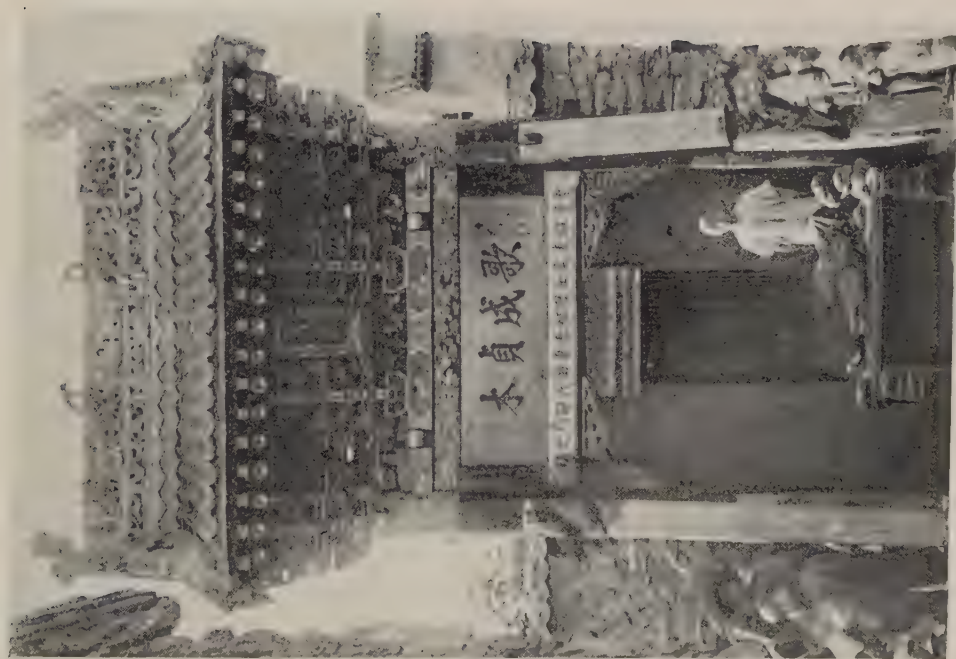


Photo V du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Arc de triomphe.


charretiers versent en libations un peu d'huile pour implorer les esprits de faire bon voyage. (*Et fundens oleum desuper.*)

Continuons par une porte autrefois bien faite, à présent on ne voit que des ruines; on entre dans la chambre où se trouvait le cercueil. C'est une grande chambre doublement voûtée, large, spatieuse. Le cercueil doit avoir reposé sur des pierres sculptées, ayant la forme des lions ou des licornes. Par-ci par là on voit des débris de morceaux de bois, de pierres sculptés, des tessons des vases en terre cuite. Dans les archives conservés à la ville de *Tsing yang* on lit, que des voleurs ont pillé et détruit le tombeau.

Devant le tumulus on voit des stèles, des arcs de pierre puis des débris d'une allée, représentant un arc de pierre, des animaux fantastiques et des stèles de pierre sculptée (voir le photo). A quelque distance on voit les ruines d'un temple pour faire les offrandes. Des stèles il y en a plusieurs de pierre et de bois.

Primitivement les stèles en bois servaient à faire descendre le cercueil dans la fosse, ou bien, quand elles se trouvaient près des pagodes, elles étaient destinées à y lier les victimes. Ces stèles étaient en haut percées d'un trou, dans lequel était un treuil, sur lequel s'enroulaient des cordes pour faire descendre le cercueil.

Dans la suite on s'inspira de ces stèles pour y retracer les actions d'un défunt, placées sur les bords des routes. Et là les voyageurs s'arrêtent en faisant des offrandes. Les stèles réservées aux fonctionnaires supérieurs portent à leur sommet des dragons (photo II). Au milieu du sommet sont tracés des caractères de la dynastie régnante. Les deux dragons s'entrelacent sur la face du sommet, ils sont fixés dans l'épaisseur des marges, et répétés sur la partie postérieure. Les lettres tracées sur la stèle même sont presque effacées. La stèle repose sur le dos d'une tortue.

Les employés inférieurs n'avaient droit qu'à un *kie* dont la partie supérieure avait la forme de , reposant sur une base quadrangulaire. Les ornements consistent dans des figures d'animaux.

Le photo IV représente un monument bouddhique, c'est un *stupa* érigé en mémoire d'un *lama* (d'un prêtre supérieur thibétain).

Il est composé de quatre compartiments de formation inégale. La base est octogone. Il est surmonté d'une espèce de dôme, qui va se rétrécir vers sa base, semblable à un ballon gonflé. Au-dessus se dresse une campanille, finissant par une crête en forme de croissant surmonté d'une flamme.

Derrière le *stupa* se trouve une stèle et un caveau souterrain. On voit dans les quatre murs de ce caveau des loculi, des ouvertures contenant des urnes pleines de cendres. Ce sont les restes des cadavres des prêtres *lamas* consumés. Car tandis que le peuple thibétain jette les cadavres, et ne les enterre pas, et cela par une idée superstitieuse, se rattachant à la métempsycose. En donnant son cadavre en nourriture soit aux animaux soit aux oiseaux soit aux poissons, on aidera les animaux à se réincarner dans un corps d'homme. La crémation a lieu pour les prêtres et les *lamas*.

Arcs de triomphe. Des arcades de pierre ou de bois.

Il est deux choses dit le livre des rites, méritant le plus grand éloge et respect: la piété filiale et la continence de ne pas se marier. L'empereur estime ces deux choses, et pour que les hommes les connaissent, il y a des signes.

Pendant la nuit, une veuve, étant seule, doit toujours avoir de lumière, pour être sur sa garde, que personne ne puisse la surprendre. — Et nocte non extinguetur lucerna ejus.

S'il se trouve un fils pieux, une veuve chaste, une fille héroïque, les préfets en informent le vice-roi qui en doit informer l'empereur. Dans le cas où l'empereur y consent, le mandarin du lieu donnera de l'argent, de même les voisins pour leur élever un arc de triomphe, *p'ei-fang*, et leurs noms seront gravés sur une stèle en pierre.

La Chine abonde des arcs, des arcades de pierre, de bois sculptés et peints; il y a des contrées, comme la provinc de *Chen-si*, et la contrée de *Ts'ing-yang*, où à chaque pas on voit soit des débris des arcades, soit des arcs récemment construits.

En l'an 1902 dans la ville de *Ts'ing-yang* le mandarin a du ériger un arc de triomphe pour une fille héroïque et pieuse. Voici ce que le mandarin m'a dit: La mère de la dite fille était gravement malade. Le médecin avait déclaré (la mère avait une blessure), qu'il faudrait de la chair humaine pour guérir la blessure; or sa fille pieuse et héroïque s'était coupée des lambeaux de chair de sa personne, pour guérir sa mère. Les lettrés et le peuple admirant cet acte héroïque en ont informé le mandarin.

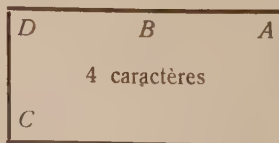
L'arc se trouve devant la porte où habite cette fille. Le jour de l'inauguration les mandarins et les lettrés se rendirent en cortège auprès de l'arc. L'édit impérial, dans lequel est mentionné l'acte héroïque de la fille est lu en publique; on tire des pétards et tous donnent la prostration à l'arc.

Je lis dans l'écho de Chine 1903. L'impératrice permet au gouverneur du *Chan-si* d'ériger un arc de triomphe près de la porte de la famille X, dont la bru âgée de 21 ans s'est donnée la mort près du cadavre de son mari.

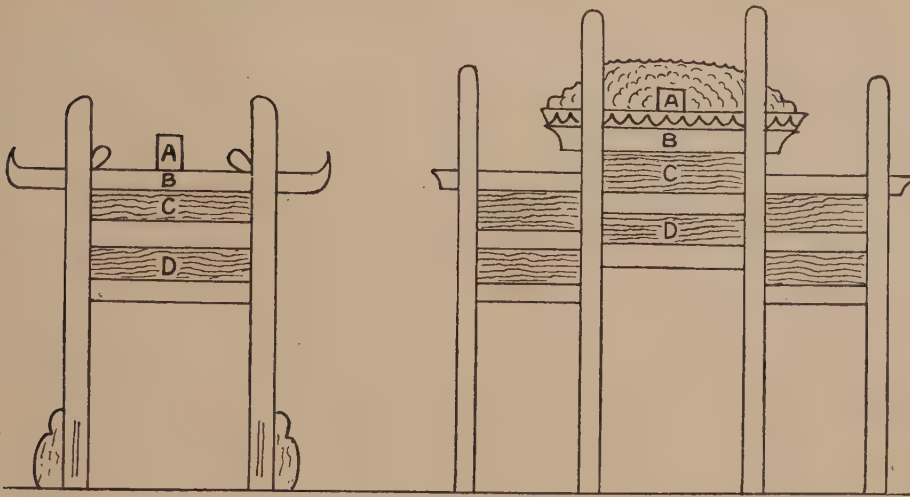
Oui il arrive que des jeunes veuves se donnent la mort après la mort de leurs maris. Mais il y a aussi d'autres considérations à faire. Pauvreté, crainte d'être maltraitée par ses beaux-parents et même la vanité sont des raisons pour pas survivre leurs maris.

S'il y a une veuve âgée de plus de 50 ans, qui a passé plus de 20 ans dans la viduité, sa famille s'adresse aux lettrés, pour qu'on sollicite de l'examineur une inscription *pien*.

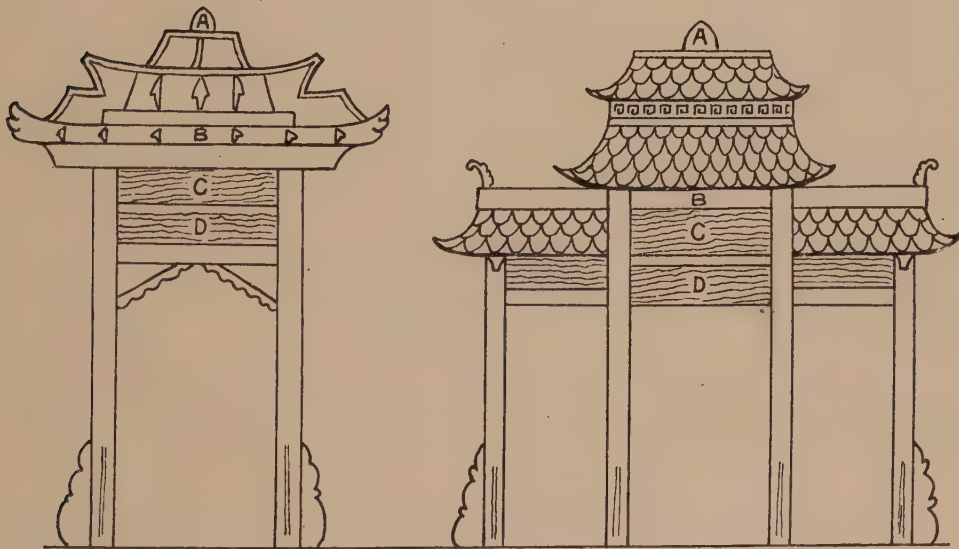
Cette inscription est bien, ou une tablette vernissée, ou une tablette en pierre de cette forme:



Au milieu se trouvent quatre caractères gravés. A la place de *A* est inscrit le titre et le nom de l'examineur; *B* est le sceau comme marque d'authenticité



P'ai-fang simple.



P'ai-leou.

En *A* sont gravés les caractères *cheng-tche*, approbation impériale; en *B* sont gravés trois caractères, indiquant quelle vertu est récompensée par cet arc; en *C* est gravé le nom de la personne en l'honneur de laquelle l'arc est élevé; en *D* est gravé la date: l'année, le mois de l'approbation.

de la décoration; à *C* se trouve inscrit le nom de famille du mari et celui de la veuve; *D* est la date, l'année et le mois.

On écrit au milieu une des sentences suivantes :

Ming-sin k'ou-ts'ing, cette veuve a observé le pacte conjugale d'un cœur pur et ferme (*kou-ts'ing*, un vieux puits, symbole d'une eau pure et tranquille).

Kin kouo hoan jen, elle a été parfaite parmi les veuves (*kin kouo*, bonnet de deuil des veuves, symbole d'une veuve).

Su kie yun ts'ing, cette veuve a gardé pure la chasteté de la veuve (*su*, jade, symbole de la pureté).

Si une femme dont les parents n'ont ni fils ni petit-fils se dévoue héroïquement à leur service et renonce au mariage, elle recevra une décoration nommée *p'ai-fang*, arc. Si une veuve qui aurait commencé à garder la viduité avant l'âge de 30 ans et aurait servi ses beaux-parents, supportant une vie de misères, si elle a dépassé 50 ans, elle reçoit comme décoration un arc. L'arc de pierre ou de bois, sculpté ou peint est érigé devant la maison ou sur le tombeau de celui à qu'il est décerné. S'il est simple, composé de montants et de traverses, il est appelé *p'ai-fang*. S'il est plus luxueux et grand, il est nommé *p'ai-leou* (photo V).

Le sens de ces quatre caractères sur le pieu est : *k'o-tch'eng tcheng mou*, le bois chantant, la chasteté parfaite.

Sur les arcs en pierre, on écrit ordinairement trois caractères, indiquant quelle vertu est récompensée.

孝女坊 *hiao min fang*, pour une fille pieuse.

貞孝坊 *tcheng-hiao fang*, pour une fiancée chaste et pieuse envers les siens.

貞烈坊 *tcheng-lie fang*, pour une fille morte pour la conservation de sa virginité.

孝子坊 *hiao-tze fang*, pour un fils pieux envers ses parents.

Les deux personnes se trouvant près de l'arc photo V sont deux fils de la veuve, pour laquelle on a élevé l'arc.

5^e CHAPITRE:

Chansonnettes.

Un fils pieux chante la mort, les funérailles et le culte de sa mère.

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
 但願小兒成了名 送在學堂讀書文 我娘把我代成人 梨兒黃來夷兒紅 再說孤養小兒郎 此段閑文且不題 大限到來各逃生 休將兒女看得重 眼前骨肉亦非真 世上富貴如浮雲

20 19 18 17 16 15 14 13 12 11
 二九之年入黌門 用着盡是讀書人 你看滿朝朱紫貴 一但文章可立身 小兒學堂須勤讀 積得錢財把盡攻 東庄尋活西庄做 我娘寡居是貧人 我媽把我留的小 我娘為我受苦心

30 29 28 27 26 25 24 23 22 21
 急忙置辦送終身 目下得的老來病 我娘今年命不通 先生進卜卦 西村又請卜先生 東庄請醫把病看 那想得病活不成 孝順未有三年正 一心孝敬我娘親 成家立業換門庭

31 听的我娘病不好

32 到把小的着了忙

33 請東隣買衣裳

34 請西舍叫木匠

35 頃刻我娘下了塲

36 一家大小都忙忙

37 好衣裳穿几件

38 從今不吃家里飯

39 忙把尸首僥中間

40 請陰陽說亭道常

41 念經超度我的娘

42 又請庄客大街跑

43 買辦各樣共紙張

44 大門掛的望門紙

45 上房又掛紙四隻

46 當中掛着是銘釘

47 西瓜登籠列兩邊

48 各樣紙物俱齊全

49 再請閣學四先生

50 頂冠束戴把禮

51 披麻戴孝小兒男

52 一家大小哭團團

53 又做我娘苦情文

54 三年大禮行全了

55 小兒入此在草堂

56 小兒靜坐身思想

57 不住滿眼泪汪汪

58 想起我娘苦一場

59 一更里哭爹娘心

60 念腸太狠

61 留你兒在家中
 62 孤孤零零
 63 二更里哭爹媽
 64 一但去了
 65 我的娘在世上
 66 多少磨難
 67 把珍饈合美味
 68 一頓未餐
 69 教你兒心下不安
 70 三更里哭爹媽魂返
 71 仙界

72 庶免兒時常掛牽
 73 四更里哭爹媽陰
 74 靈現在
 75 可憐兒無兄弟孤
 76 孤零零
 77 我的娘在世時曾
 78 把經念
 79 今死後赴天界永
 80 不回來
 81 五更里哭爹媽俱
 82 昇仙界

83 要相見難柯夢間
 84 至次日衆親朋
 85 送松山上
 86 下了坑掩了墓
 87 黃土一堆
 88 今世里想見面
 89 萬萬不能
 90 這回殯殮且不題
 91 再說七期過週年
 92 三月里是清明

- 93 家家戶戶上新妝
- 94 小兒手提一簾紙
- 95 祭奠我娘走一程
- 96 小兒路上細思量
- 97 想起我娘哭一場
- 98 有懷悵望空來夢
- 99 無計慇懃挽去舟
- 100 正月里是新春
- 101 家家戶戶上新妝
- 102 三餐好飯未安亭
- 103 一但得病下了場
- 104 二月里是孟春
- 105 魚龍變化在水中
- 106 我娘已經死故了
- 107 小兒何人來照成
- 108 三月里是清明
- 109 燒紙化錢俱上妝
- 110 生前未報恩一点
- 111 死後空懷萬種愁
- 112 四月里麥稍黃
- 113 只見鴨兒卧池塘
- 114 諸般件件都能見
- 115 怎麼不見我的娘
- 116 七月里秋風涼
- 117 只見鴻燕俱雙
- 118 上無兄長下無弟
- 119 留下小兒受孤單
- 120 十月里凍成冰
- 121 百草盡死都是空
- 122 樗柑二味蒲紅

127	126	125	124	123
世 人 莫 說 是 虛 情	此 段 閑 文 是 真 金	燎 亮 過 時 即 刻 遲	人 生 世 間 似 白 駒	菓 卸 花 開 有 盡 時

1° *Che-chang fou-koei jou feou-yun.*

Le monde dans riches et ayant un rang officiel comme des flottants nuages.

2° *Yen ts'ien kou-jou i fei-tchen.*

Les yeux devant os chair aussi pas vrais.

3° *Hieou tsiang eul-niu k'an-te-tchang.*

Du bonheur auront garçons-filles estimés grandement.

4° *Ta-sien tao-lai ko t'ao-cheng.*

Le grand terme arrivé chacun cherche dans la fuite son salut.

5° *Tche toan sien-wenn tsie pou t'i.*

Cette courte vide composition aussi pas mentionner.

6° *Tsai-chouo, tchoa-yang siao-eul-lang¹.*

Re-dire, prendre le éduquer d'un petit garçon.

7° *Li-eul hoang-lai, ts'ao-eul hong-lai².*

Les poires jaunes-sont (seront), les jujubes rouges sont (seront).

8° *Wo-niang pa wo tai tch'eng-jen.*

Ma mère de moi a fait un homme.

9° *Song-tao hio-t'ang tou-chou-wenn.*

Conduit à l'école étudier la littérature.

10° *Tan yuen siao-eul tch'eng-leao³ ming.*

Seulement désirer le petit (garçon) se faisait un renom.

11° *Wo-niang wei-wo cheou k'ou-sin.*Ma mère pour moi (a) souffert amèrement (dans) le cœur⁴.12° *Wo-t'ie pa-wo liou-ti-siao.*

Mon père m'a laissé petit (délaissé).

¹ Le mot *lang* est un terme de respect, «noble», souvent il est pris comme addition harmonieuse; le mari au jour de son mariage s'appelle *sin-lang*, le marchand ambulante se dit *houo-lang-tze* ou *hou-lang-tze*. Le terme *lang* est antithèse «Monsieur», parce que ces gens ne vendent des articles de femmes.

² *lai* marque du passé ou du futur.

³ *leao*: potentiel.

⁴ Physiquement et moralement.

- 13° *Wo-ma koa-kin che p'ing-jen.*
Ma mère gardant viduité est pauvre personne¹.
- 14° *Tong-tchoang siun-houo, si-tchoang-tso.*
A l'est aux fermes (elle) cherche des vivres, à l'ouest aux fermes elle travaille.
- 15° *Tsi-te ts'ien-ts'ai pa chou-kong.*
A ramasser obtenir des richesses pour (me) faire étudier.
- 16° *Siao-eul hio-t'ang siu-k'in-tou.*
Petit (à) l'école il faut diligemment étudier.
- 17° *I-tan wen-tch'ang k'o-li-chen.*
Une seule littéraire composition (est) capable (de) dresser le corps.
- 18° *Ni-k'an man-tch'ao tchou ts'e-koei.*
Toi regarde des tartares de la dynastie (habillés) en rouge et pourpre les heureux.
- 19° *long-tcho chou, che tou chou-jen.*
Employant des livres, sont tous des lettrés (d'étude des hommes).
- 20° *Eul-kiou-tche nien jou-hong-men.*
Deux fois neuf ans (tu) entreras (la) rouge porte.
- 21° *Tch'eng-kia li-ye hoan-men t'ing.*
Tu (te) marieras, fonder un patrimoine, changer la porte et le salon.
- 22° *I-sin hiao-king wo niang ts'inn.*
De tout cœur j'honorais respectais ma mère propre.
- 23° *Hiao-choen wei iou san men tcheng.*
Respectueux soumis pas encore il y a trois ans juste.
- 24° *Na-siang te ping, houo-pou tch'eng.*
Une fois peñsés devenait (elle) malade, vivre pas elle (ne) pourra.
- 25° *Tong-tch'oang ts'ing i-pat ping k'an.*
A l'est à la ferme inviter un médecin pour la maladie voir.
- 26° *Si-ts'oen iou ts'ing pou-sien-cheng.*
A l'ouest du village aussi inviter des sorts le maître.
- 27° *Sien-cheng ts'inn-lai pou i-kou.*
Le maître entré consultait les sorts par les diagrammes de *Pou-hi*.
- 28° *Wo-niang kin-nien ming pou t'ong.*
Ma mère cette année la destinée pas à pénétrer.
- 29° *Mou-hia te-ti lao-lai-ping².*
A présent elle a attrappée une maladie grave.
- 30° *K'i-mang tchen pan song-tchong-chen.*
Très pressé bien arranger (le tout) pour à la fin de sa vie.
- 31° *S'ing-ti wo-niang ping-pou-hao.*
Entendu de ma mère la maladie (ne va) pas bien.
- 32° *Tao pa siao-ti tcho-leao-mang.*
Arrivé là alors mon petit je suis très effaré.
- 33° *Ts'ing-tong ling mai-i-chang.*
J'ai invité à l'est les voisins d'acheter des habits.

¹ Parents, *fou-mou, t'ie-ma*; père, *t'ie-lao-tze, fou-ts'in*; mère, *ma* ou *ma-ma, mou* ou *mou-ts'in gniang*.

² *Lao-ping* maladie chronique, phtisie, se dif de toute maladie incurable.

- 34° *Ts'ing-si-che t'iao mon-ts'iang.*
Invité aussi à l'ouest les voisins de chercher le menuisier.
- 35° *K'ing-k'o wo niang hia leao-tch'ang.*
(Il y a) un instant ma mère descendu sur le sol (est décédée).
- 36° *I-kia ta-siao tou mang-mang.*
De toute la famille grands petits tous ont de la besogne.
- 37° *Hao-i-chang tch'oan-kiou kien.*
De beaux habits à mettre neuf espèces.
- 38° *Ts'ong-kin pou tche kia-li fan.*
Depuis aujourd'hui plus manger (vous) de la maison le manger.
- 39° *Mang pa che-cheou t'ing-tchong-kien.*
Vite (qu'on) porte le cadavre du salon au milieu de la traversée.
- 40° *Ts'ing-yu-yang chouo-tao-tch'ang.*
Inviter le devin dire les prières et faire les règles.
- 41° *Nien king tch'ao-tou wo-ti-niang.*
Prier (réciter) faire les cérémonies (bouddhiques) pour ma mère.
- 42° *Iou ts'ing tch'oang-k'o ta-kiai p'ao.*
Aussi inviter des fermes les hôtes (sur) la grande rue de courir.
- 43° *Mai pan ko-iang kong tche tch'ang.*
Acheter et arranger de toutes sortes ensemble du papier des feuilles.
- 44° *Ta-men koa-ti nang-mentche.*
A la grande porte suspendre le *nang-mentche* (ou le *ou-p'ei*).
- 45° *Chang-fang iou koa tche sen-choang.*
Dans la principale chambre aussi suspendre du papier quatre paires.
- 46° *Tang-tchong koa-tcho che-ming-ting.*
Au milieu suspendu est le *ming-ting*.
- 47° *Si-koa teng-long lie-leang-pien.*
En forme de melons d'eau les lanternes arrangées de deux côtés.
- 48° *Ko-yang tche-ou kiu-tsi-ts'uan.*
De toutes espèces papier et objets le tout est arrangé au complet.
- 49° *Ts'ai-ts'ing ko-hio sen sien-cheng.*
Encore inviter de la noble école quatre maîtres (lettrés).
- 50° *Ting-koan chou-tai pa li-nien.*
Portant le grand chapeau avec bouton, liée la ceinture de cérémonie faire les rites et prier.
- 51° *P'ei-ma tai-siao siao-eul-nan.*
Habillé de chanvre, je porte le grand deuil moi petit garçon.
- 52° *I-kia ta-siao k'ou toan-toan.*
De toute la famille les grands et petits pleurent en agglomération.
- 53° *Iou-tso wo-niang k'ou-ts'ing-wen.*
Aussi rendre ma mère de douleur affectueux le discours.
- 54° *San-sien ta-li hing ts'uan-leao.*
Trois fois le grand rite faire tout à fait.
- 55° *Siao-eul jou-ts'e tsai ts'ao-t'ang.*
Petit entré ici près du cadavre¹ sur le *ts'ao-t'ang* je reste.

¹ A terre est déposé une couche de paille près du cadavre.

- 56° *Siao-eul tsing tso tse-seu-siang.*
Petit (en) silence assis je réfléchis et pense.
- 57° *Pou-tchou man yen lei wang-wang.*
Sans cesse de pleins yeux (coulent) les larmes en abondance.
- 58° *Siang-k'i wo-niang k'ou-i-tch'ang.*
Pensant (commencer) à ma mère je pleure un coup.
- 59° *I-keng-li k'ou t'ie-ma.*
A la première veille je pleure mes parents.
- 60° *Sin tch'ang t'ai-hen.*
Cœur entrailles trop douloureux.
- 61° *Liou-ni-eul tsai kia-tchong.*
Laissés votre petit à la maison.
- 62° *Kou-kou ling-ling.*
Orphelin orphelin seul seul.
- 63° *Eul-keng-li k'ou t'ie-ma.*
A la deuxième veille je pleure (mes) parents.
- 64° *I-tan k'iu-leao.*
Une fois donc partis.
- 65° *Wo-ti-niang tsai che-chang.*
Ma mère sur la terre.
- 66° *To-chao mo-nan.*
Beaucoup peines (combien) frotter (endurer) de misères.
- 67° *Pa-tchen sieou ho mei-wei.*
Les mets délicats et saveurs exquis (toutes sortes de friandises).
- 68° *I-toen wei-ts'an.*
Pendant un seul repas pas goutté.
- 69° *Kiao-ni eul sin hia pou ngan.*
A cause de cela de votre petit le cœur descendre pas en repos.
- 70° *San-keng-li k'ou-t'ie-ma.*
A la troisième veille je pleure parents.
- 71° *Hoen fan sien-kiai.*
Votre âme (intellectuelle) retourne de devenir fée.
- 72° *Chou-mien eul che tch'ang k'oa-k'ien.*
Peut-être pardonnez, vous votre petit, sera constamment inquiet.
- 73° *Sen-keng-li k'ou-t'ie-ma.*
A la quatrième veille je pleure les parents.
- 74° *Yn-ling hien-tsai¹.*
Inférieure âme à présent y est.
- 75° *K'o-lien eul-on hiong-ti.*
Ayez pitié de votre sans frères agés et cadets.
- 76° *Kou-kou ling-ling.*
Orphelin Orphelin seul seul.

¹ *Yn-ling* veut dire âme de l'enfer, se dit des défunts du peuple. Les lettrés disent de leurs morts «qui sont dans le ciel». Rarement on adresse la parole aux défunts, et alors on dit: *yn-ling* «ton âme écoute». Comme *yn-ling* veut dire âme de l'enfer, *yn-ts'ao* veut dire les juges de l'enfer.

77° *Wo-ti-niang tsai-che che.*

Ma mère sur la terre.

78° *Ts'eng-pa king-nien.*

Alors vous vous occupiez des prières à réciter.

79° *Kin sen-heou fou t'ien-kiai.*

A présent en mort après montez au ciel le terme.

80° *Yong pou hoei-lai.*

Eternellement pas (vous) reviendriez.

81° *Ou-keng-li k'ou-t'ie-ma.*

A la cinquième veille je pleure mes parents.

82° *Kiu-cheng sien-kiai.*

Tous (vous deux) montés d'être esprits aux termes.

83° *Iao-siang-kien, nan-t'ong mong-kien*¹.

Si je désire voir (vos images), du sud sous l'arbre j'aurai des songes.

84° *Tche-tz'e-jen tchong-ts'in-p'en.*

Arrivé le suivant jour, tous parents amis.

85° *Song kiou chan chang.*

(Ont) conduit te cercueil la montagne sur.

86° *Hia-leao ken, yen-leao-mou.*

Descendu (dans) la fosse, couvert est le tombeau.

87° *Hoang t'ou i-toei.*

Jaune de la terre y est entassé.

88° *Kin che-li siang-kien-mien.*

Dès à présent la terre sur désire voir (votre) face.

89° *Nou-nan pou neng.*

Absolument ne se peut (pas).

90° *Tche-hoei p'in-lien tie pou-t'i.*

Cette fois de la sépulture aussi pas mentionner.

91° *Tsai-chouo tsi-ki-kouo, tcheou-nien.*

Alors (redisons) de sept jours le terme passé, les anniversaires.

92° *San-io-li che-ts'ing-ming.*

Le troisième mois dans c'est le *ts'ing-ming*.

93° *Kia-kia hou-hou chang sin fen.*

Chaque famille chaque individu monte renouveler la tombe.

94° *Siao-eul cheou-t'i i-leou tche.*

Moi petit dans les mains je porte une manne de papier.

¹ Autre version: *Iao-siang-kien nan-ho mong-kien.*

Si je désire voir, c'est difficile à voir les images pendant le songe.

NB. Des lettrés m'ont donné à divers reprises en transcrivant ce morceau une explication diverse.

1° *Nan-tong*: Ici entre la question des songes. Pour avoir des songes et pendant ces songes voir ou obtenir quoi que ce soit, il faut aller dormir sous un arbre qui se trouve au sud de la pagode du *Tch'eng-hoang*. Cet arbre est appelée *t'ong* (l'aleurites cordata); pendant le sommeil apparait le dieu *Tch'eng* ou il donne des songes et alors on voit les défunts.

2° Si le peuple croit les choses relatives aux songes, alors je tiendrai cette explication pour exacte.

- 95° *Tsi-t'ien no-niang, tseou i-tch'eng.*
Faire des libations (à) ma mère, je suis la même route.
- 96° *Siao-eul lou-chang si-se leang.*
Moi petit la route sur attentivement je réfléchis.
- 97° *Hiang-k'i wo-niang k'ou-i-tch'ang.*
Pensant en à ma mère je pleure un coup.
- 98° *Iou-hoai tch'ang-wang, k'ong-lai mong.*
En pensant je suis déçu, vides arrivent des songes.
- 99° *Ou-ki ing-k'in wan k'in tcheou.*
Sans calculs diligemment saisi bateau.
- 100° *Tcheng-io-li che sin tch'oén.*
Dans la première lune est le commencement du printemps.
- 101° *Kia-kia hou-hou chang sin fen.*
Chaque famille chaque individu monte renouveler la tombe.
- 102° *San ts'an hao-fan wei nan hiang.*
Des trois repas le bon manger pas en repos jouir.
- 103° *I-tan te ping hia leao tch'oang.*
Subitement devenu malade descendu sur le sol.
- 104° *Eul-io-li che-mong-tch'oén.*
La deuxième lune dans c'est le premier mois du printemps.
- 105° *Iu-long pien hoa tsai chou-tchong.*
Poissons dragons métamorphosent dans l'eau au milieu.
- 106° *Wo-niang i-king seu kou-leao.*
Ma mère déjà est morte.
- 107° *Siao-eul ho-jen lai tchao tch'eng.*
De moi petit quel homme veut prendre soin.
- 108° *San-io-li che-ts'ing-ming.*
La troisième lune dans c'est le ts'ing-ming.
- 109° *Chao-tche hoa ts'ien k'iu-chang fen.*
Brûler du papier fondre des sapèques tous montent aux tombeaux.
- 110° *Cheng-ts'ien wei-pao ngen i-t'ien.*
La vie pendant pas j'ai été reconnaissant un peu.
- 111° *Tai-heou k'ong hoai non tchong tch'eou.*
Votre mort après vainement j'ai porté dans mon sein mille tristesses.
- 112° *Seu-io-li mei-chao-hoang.*
La quatrième lune dans le blé graduellement jaune.
- 113° *Tche-kien ia-eul wo tch'e-l'ang.*
A présent voir des canards les jeunes se fauiler dans l'étang.
- 114° *Tchou-pan kien-kien tou-neng kien.*
De toutes sortes toutes choses, le tout possible voir.
- 115° *Tsen-mo pou kien wo-ti niang.*
Comment pas voir ma mère.
- 116° *Tsi-io-li tsieou fong-leang.*
La septième lune dans l'automne le vent est frais.
- 117° *Tche-kien hong-yen k'iu choang-choang.*
A présent voir sauvages oies tous de pair.

- 118° *Chang ou hiong-tch'ang, hia ou-ti.*
Au dessus pas de frères aînés, au dessous pas de frères cadets.
- 119° *Heou-hio siao-eul cheou pou-fan.*
Laissé moi petit je souffre seul.
- 120° *Che-io-li tong tch'eng ping.*
La dixième lune dans le froid fait de la glace.
- 121° *Pe-ts'ao tsin seu tou che k'ong.*
Les cent légumes sont morts le tout est vide.
- 122° *Kiu-kan eul-kouo man tch'oan hong.*
Les oranges les mandarines les deux fruits pleinement rouges.
- 123° *Kouo-sie hoa-k'ai iou-ts'in che.*
Les fruits déchargés les fleurs ont été ouvertes il y a d'épuisement un temps.
- 124° *Jen-cheng che kien sen-pe-kin.*
De l'homme la vie la terre sur comme blanc et noir.
- 125° *Liao-leang kouo che t'i-k'o-tch'e.*
Brûler briller passé un instant aussitôt il fait obscur.
- 126° *Tche toan sien-wen che tchen king.*
Ce morceau de littérature est du vrai or.
- 127° *Che-jen mo-chouo che hiu-ts'ing.*
De la terre les hommes ne disent ce sont des faux faits.

Traduction libre de la chanson: Un fils pleure.

La doctrine de cette chanson est un mélange de Bouddhisme et Taoïsme. Réellement et minutieusement sont peints les détails de la maladie, de la mort et des funérailles, aussi les superstitions, rites et autres circonstances sont selon la vérité. Le Chinois aime cette chanson, car il exalte la piété filiale.

- 1° Dans le monde, les riches et les dignitaires sont comme des nuages flottants;
2° De même les hommes n'existent pas véritablement¹.
3° Les enfants qui ont du bonheur sont estimés.
4° Arrivé la mort, chacun cherche à l'enfuir.
5° Je n'en parle plus de cette causerie sans sens,
6° Parlons plutôt de l'éducation d'un garçon.
7° Quand les poires sont jaunes, les jujubes seront rouges.
8° Ma mère a fait de moi un homme fait,
9° En m'envoyant à l'école, pour étudier la littérature.
10° Elle désirait seulement que son petit se faisait un nom.
11° Ma mère a cause de moi a souffert amèrement.
12° Depuis la mort de mon père, mort dans mon bas âge,
13° Ma mère est veuve, elle est pauvre.
14° A l'est dans les maisons elle cherche du travail, à l'ouest elle est occupée,
15° Elle a gagné et ramassé des sapèques pour me faire étudier.
16° «Petit à l'école il faut bien étudier²,

¹ Le poète exprime ici l'idée bouddhiste: Tout n'est qu'illusion.

² Ici la mère parle.

- 17° Car une seule composition peut en faire un homme de mérites.
 18° Regardez les mandarins, ils portent les habits de cérémonies avec l'insigne en or brodé.
 19° Ceux qui s'occupent des livres sont des lettrés,
 20° Passé les 18 ans, tu deviendras lettré;
 21° Tu prendras femme, tu te fonderas un patrimoine et tu changeras salon et porte¹.»
 22° De tout mon cœur je l'aimais ma mère d'une piété filiale,
 23° J'étais respectueux et obéissant, pas encore juste trois ans,
 24° Imaginez vous, ma mère devint malade, elle ne pourra plus vivre.
 25° J'invitais le médecin de l'est pour voir sa maladie,
 26° J'invitais encore le devin habitant à l'ouest.
 27° Le devin est venu, il a jeté les sorts,
 28° Ma mère ne passera pas cette année,
 29° Dès à présent sa maladie est incurable.
 30° Qu'on va arranger déjà tout dont elle aura besoin aux derniers instants,
 31° Car j'ai entendu dire que la maladie ne va pas bien.
 32° Moi petit, vraiment, j'ai trop d'affaires,
 33° J'ai invité les voisins de l'est d'acheter des habits,
 34° J'ai invité encore les voisins de l'ouest pour chercher le menuisier. —
 35° Il n'y a qu'un instant que ma mère est décédée.
 36° Grands et petits, tous sont affairés,
 37° Il faut mettre à la défunte neuf espèces d'habits.
 38° (Le fils pleure.) Depuis aujourd'hui tu ne mangeras plus notre manger,
 39° Vite qu'on dépose le cadavre dans le salon.
 40° Le devin est invité pour faire les cérémonies,
 41° Prier et faire les autres rites pour ma mère.
 42° J'ai prié les hôtes d'aller sur la rue,
 43° Acheter des feuilles de papier de toutes sortes.
 44° Près de la grande porte qu'on affiche l'annonce du décès.
 45° Quatre paires de losanges sont collées dans la chambre mortuaire,
 46° Au dessus du cadavre pend le *ming-ting*,
 47° Des deux côtés pendent des lanternes en forme de melon d'eau,
 48° Toutes sortes de papier et des objets, le tout est arrangé,
 49° Quatre lettrés de l'école noble sont invités,
 50° Portant le chapeau de cérémonie, la ceinture de cérémonie liée autour des reins ils viennent pour les rites et prier.
 51° Moi, petit garçon, habillé en chanvre, je porte le grand deuil,
 52° Grands et petits de la famille pleurent en bande,
 53° On a fait pour ma mère le chant funèbre (oraison)²,

¹ Quelqu'un ayant obtenu le grade de lettré a le droit de changer la grande porte à l'entrée de sa maison. Il lui est permis aussi de placer sur le sommet des portes et des maisons la forme du dragon ou la tête du dragon à trois queues. Sur les toits des pagodes, des théâtres et des maisons des hauts fonctionnaires on place le dragon à cinq queues.

² Le chant funèbre date du temps de *H'ien-hoang*. Ce personnage mort, les gens de sa suite, n'osant exprimer leur douleur par des larmes, ils chantèrent les mérites et louanges du défunt.

- 54° Trois fois on a fait le grand rite au complet,
 55° Moi petit, je dors près de ma mère sur une couche de paille, déposée sur le sol,
 56° Moi petit, assis en silence je pense à ma mère,
 57° Mes larmes coulent en abondance de mes yeux,
 58° Pensant à ma mère, je pleure un coup
 59° A la première veille¹ je pleure mes parents,
 60° Mon cœur et mes entrailles me font mal.
 61° Vous avez laissé votre petit à la maison,
 62° Il est orphelin, orphelin, seul, seul.
 63° A la deuxième veille je pleure mes parents.
 64° Vous êtes donc partie ma mère,
 65—66° Combien de misères avez vous, ma mère, enduré sur cette terre!
 67—68° Les friandises vous ne les avez pas goûté pendant un seul repas,
 69° A cause de cela le cœur du petit restera inquiet.
 70° A la troisième veille² je pleure mes parents.
 71° Votre âme intellectuelle est retournée au terme, devenue fée,
 72° Possible que vous pardonnez votre petit, sinon il restera inquiet.
 73° A la quatrième veille³ je pleure mes parents.
 74° Votre âme inférieure est à présent ici⁴,
 75° Ayez pitié du petit qui reste sans frères,
 76° Orphelin, orphelin, seul, seul.
 77° Ma mère, étant sur cette terre,
 78° Vous aimiez à réciter des prières,
 79° A présent décédée, vous êtes montée au ciel,
 80° Éternellement vous ne reviendrez plus,
 81° A la cinquième veille je pleure mes parents,
 82° Tous deux vous êtes donc partis.
 83° Si je désire voir vos images, je vous verrai dormant sous l'arbre au sud de la pagode du dieu *Tch'eng*.
 84° Au surlendemain parents et amis.
 85° Tous ont conduit le cercueil sur la montagne.
 86° Le cercueil est déposé dans la fosse, la tombe est couverte
 87° De la terre jaune, on a fait le tumulus.
 88° Si à présent je désire voir votre visage,
 89° Cela m'est absolument impossible.
 90° Quant à la sépulture je n'en parle plus.
 91° Disons: Les sept jours des soupirs passés, on fête les anniversaires,
 92° Dans le troisième mois tombe le *ts'ing-ming*⁵

¹ De 7 à 9 heures du soir.

² De 11 heures du soir jusqu'à la première heure du matin.

³ De 1 heure jusqu'à 3 heures du matin.

⁴ Le poète pense (pas comme le peuple) que l'homme a deux âmes, et l'âme inférieure, l'une des deux se trouve à présent ou près du cadavre ou elle réside dans la banderolle de soie.

⁵ Le *ts'ing-ming* est une des 24 divisions de l'année.

- 93° Tout le monde se rend aux tombeaux pour les renouveler et faire des offrandes.
- 94° Moi petit je porte en mains une manne de papier,
- 95° Pour faire des libations à ma mère, je suis la même route que j'ai suivie lors des funérailles,
- 96° En route je réfléchis attentivement
- 97° En pensant à ma mère, je pleure un coup
- 98° En pensant je suis déçu, n'arrivent que des songes vides
- 99° Sans calculs, comme un bateau pris par les flots de la mer, qui doit être pris.
- 100° Dans le premier mois tombe le commencement du printemps,
- 101° Tout le monde va renouveler les tombes,
- 102° Ma mère vous n'avez joui en repos le bon manger des trois repas.
- 103° Subitement devenue malade, vous êtes décédée
- 104° Dans le deuxième mois, c'est le premier mois du printemps.
- 105° Avant que les poissons-serpents se sont métamorphosés dans l'eau
- 106° Ma mère était déjà morte.
- 107° Qui prendra soin de moi petit?
- 108° Dans le troisième mois c'est te *ts'ing-ming*,
- 109° Tout le monde se rend aux tombeaux, brûler du papier et des sapèques en papier.
- 110° Pendant votre vie, je n'ai pas été reconnaissant de vos bienfaits,
- 111° Après votre mort je porte dans mon cœur nul souci.
- 112° Dans le quatrième mois le blé commence à jaunir,
- 113° A présent on voit les jeunes canards se faufiler dans l'étang
- 114° Je puis voir de toutes sortes de choses
- 115° Comment ne peux-je voir ma mère?
- 116° Dans le septième mois c'est le commencement de l'automne, le vent est frais,
- 117° On voit à présent les oies sauvages en pair.
- 118° Au dessus je n'ai pas de frères aînés, au dessous pas de frères cadets
- 119° Laisse seul, moi petit je souffre seul.
- 120° Dans le dixième mois l'eau est gelée,
- 121° Fleurs et légumes sont morts, partout c'est le vide,
- 122° Les oranges et mandarines sont rouges,
- 123° Les fruits des arbres, les fleurs évanouis, déchargés, c'est le temps d'épuisement.
- 124° La vie de l'homme sur la terre est comme jour et nuit,
- 125° Le jour brillant passé, un instant après il fait obscur.
- 126° Ce morceau de littérature contient de l'or vrai
- 127° Que les hommes sur cette terre ne disent pas, ce sont des faux faits.

(A suivre.)



Hau und mauri, zwei neuseeländische Begriffe.

Von Prof. Dr. J. RÖHR.

Tr. = Transactions of the New Zealand Institute; J. P. S. = Journal of the Polynesian Society;
HAMILTON = HAMILTON, Maori Art. Wellington N. Z. 1896.

Die Kenntnis der Begriffe *hau* und *mauri* verdankt man fast ausschließlich ELSDON BEST, einem der besten, ja wahrscheinlich dem besten Kenner der Maoris, der, wie er selbst sagt (Tr. 41, 274), fünfzig Jahre in diesem Gebiete gelebt hat. Das, was HAMILTON in seinem Buche bringt, stammt direkt von BEST, und auch GOLDIE's Artikel über „Maori Medical Lore“ im 37. Bande der Transactions ist von BEST durchgesehen und verdankt ihm das Wesentliche. Ohne BEST würden die beiden oben genannten interessanten Begriffe ein obskures und unverstandenes Dasein in den Lexicis geführt haben.

Der Maori der alten Zeit, sagt BEST, glaubte, daß er eine äußerst *tapu* Person sei. Sein (körperliches) System war von einem sozusagen heiligen, halbflüchtigen und alles durchdringenden, nicht materiellen *ichor* durchdrungen, einer spirituellen Essenz oder Äther. Diese war es, welche den Menschen vor Tod und Unglück gewisser Art bewahrte. Wenn jemand von eines Menschen *hau* oder *kawa ora* spricht, so ist es dies, was er meint. Es ist der¹ *mauri ora* des Menschen. Auch ein Stück Land besitzt diese Eigenschaft. Wenn sie auf irgend eine Weise herabgemindert wird oder verloren geht, so ist die Person, der Baum oder Wald übel daran und waffenlos gegen Magie und üble Einflüsse. Allgemein gesprochen kann der obige Zustand (d. h. die Durchtränkung mit *hau*, d. Verf.) als *tapu* bezeichnet werden (Tr. 41, 284). Wie mit dem *tapu* steht der *hau* auch mit dem *mana* in Verbindung. Der *hau* des Menschen, sagt BEST, bezeichnet seine intellektuelle, spirituelle und übernatürliche Macht (*mana*). Der *hau* ist die immaterielle Essenz oder Darstellung solcher Mächte (Tr. 34, 75). Der *hau* des Menschen bietet für den Europäer zwei Gesichtspunkte, den einen, der sich dem Begriffe des *mana* nähert und andererseits den des Lebensprinzips (J. P. S. 9, 198). Besonders bei dem Leblosen scheinen sich die beiden Begriffe einander zu nähern. Land hat kein *mana*; aber der *hau* eines Landes scheint dem *mana* viel ähnlicher als der menschliche *hau*, versichert BEST (J. P. S. 9, 193).

Daß der *hau* als eine Art immaterieller Luft gedacht wird, beweist schon sein Name. *Hau* heißt unter anderem auch Wind. *Hau o guomani* ist ein durch Magie erzeugter Wind, der die Schnelligkeit eines Menschen beim Reisen und die Rückkehr eines entlaufenen Weibes beschleunigt (Tr. 34, 81). Ein gewisser sanfter Wind, der gewöhnlich einen anderen einleitet, führt den Namen *hau matakiri* (Tr. 34, 98). WILLIAMS verzeichnet in seinem „Maori Dictionary“ Wind als eine der Bedeutungen von *hau*. In Mangarewa heißt *hau* blasen wie der Wind und atmen, auf Samoa ist *sau* = *hau* Trompetenblasen und auf den Marquesas heißt *hau* Luft (J. P. S. 9, 190—191). Nach Einsicht einer größeren Anzahl polynesischer Lexica kann der Verfasser dieses Artikels noch

¹ Da die polynesischen Lexica kein Geschlecht der hier in Frage kommenden Begriffe bringen, so hat der Verfasser die Artikel nach seiner Empfindung zugesetzt.

hinzufügen, daß bei diesem Worte, welches TREGGAR ein sehr schwer zu klassifizierendes nennt, neben dem Begriffe des Windes und der Kühle noch der der Herrschgewalt und Aktivität und merkwürdigerweise auch der des Taues hervortritt. Wind bedeutet *hau* noch auf Fidji (*sau*), Efata (Neue Hebriden), Tahiti und Hawaii.

Trotz dieses Luftcharakters ist der *hau* auch wieder ein ziemlich substantielles Fluidum. Er durchdringt z. B. die Kleidung des Menschen (Tr. 37, 34) und seine Fußstapfen. Deshalb marschiert man, wenn man in Feindesland geht, möglichst im Wasser, damit der Feind den eingedrungenen *hau* (auch *manea* genannt) nicht zu Zaubereien benutze (Tr. 34, 89; 37, 63). Wenn man in einer Gesellschaft ist, der man nicht traut, so soll man mit der linken Hand über den Sitz wischen, da an diesem Partikelchen des *hau* zurückgeblieben sind (Tr. 34, 89; 37, 34). Besonders Speichel und Haare sind mit *hau* durchtränkt (Tr. 42, 436). Das vom *hau* Durchtränkte wird zum *ohonga* (*hohonga*, *hohona*), einem Mittel, den, von dem der *hau* ausging, zu bezaubern (Tr. 42, 436). Viel von der Magie der Maori ist auf ihren Begriff vom *hau* basiert (Tr. 37, 32—33). Das *manea* oder den *hau* des Fußstapfens oder Teile seines Haares vergräbt deshalb der, welcher befürchtet, bezaubert zu sein, an gewissen heiligen Pfählen (HAMILTON 208 und 209). Der Priester setzt seinen linken Fuß auf den Körper des Patienten, damit dessen *tapu*, *hau* oder *manea* auf den Kranken wirke (Tr. 37, 58). Auch dieser Ausdruck *manea* beweist den oben betonten Zusammenhang zwischen *hau* und *mana*.

Aber nicht bloß Menschen haben *hau*, sondern auch manche für den Europäer unbelebte Dinge. Es gibt einen *hau* eines Landes, Waldes, Baumes und der *kumara* (süßen Kartoffel) (J. P. S. 9, 190—191). Der *hau* eines Landes ist seine Lebenskraft, Fruchtbarkeit etc. und eine Qualität, die man am besten mit „prestige“ bezeichnen kann (J. P. S. 9, 193); wozu zu bemerken ist, daß BEST „prestige“ häufig als Übersetzung von *mana* gebraucht. *Hau* (und *mauri*) gehören nicht bloß den Menschen, sondern auch Tieren, dem Lande, Wäldern und selbst Dörfern. Deshalb wird der *hau* des Waldes durch sehr eigentümliche Zeremonien geschützt; sonst würde er seine Lebenskräfte, sein Lebensprinzip verlieren (Tr. 42, 436). Wenn jemand bestohlen ist, so nimmt er zu dem Priester den *hau* des Platzes, von dem das Gestohlene genommen wurde, vielleicht etwas Erde, mit (J. P. S. 9, 186). Auch die menschliche Stimme hat *hau*. Fürchtet man, von jemand behext zu werden, so nimmt man durch Hersagung eines Zauberspruches seiner Stimme den *hau* (J. P. S. 9, 191). Ein Zauberspruch spricht von dem *hau* der Nahrung (J. P. S. 9, 197).

Dieser *hau* nun kann (ebenso wie der später zu besprechende *mauri*, aber, wie es scheint, seltener als dieser) verkörpert oder in eine Art Talisman oder Rezeptakel gebannt werden, der dann die Rolle eines Lebensschützers spielt. Da hiebei jedoch der Begriff des *ahua* eine erhebliche Rolle spielt, so ist erst eine Klarlegung dieses Begriffes nötig.

Der spekulative Geist der Maori, der sich sogar förmliche Priesterschulen schuf¹ und in ihnen genährt wurde, war nämlich mit dem Begriffe des *hau*

¹ Vgl. WHITE, The ancient history of the Maori, Wellington N. Z. 1881, p. 8ff., und STACK, Australian Association for the Advancement of Science III, p. 367.

noch nicht zufrieden. Besonders um sein Eingehen in die Dinge zu erklären, schuf er sich den Begriff des *ahua* oder eigentlich zwei fast identische: *ahua* und *aria*. Das *ahua* ist eine Art Destillat oder Sublimierung der Dinge und besonders ihres *hau*. Eingeborne, sagt BEST (J. P. S. 9, 189), hätten ihm versichert, daß der *hau* das *ahua* des Menschen sei. *Ahua* bedeute Persönlichkeit oder Gleichnis (*semblance*, *likeness*). Ferner versichert er (J. P. S. 10, 15), nach vielen Notizen, die er von Eingebornen gesammelt habe, scheine *ahua* synonym mit *hau*. Die Lexica übersetzen nach ihm mit Form, Erscheinungsform, Abbild, Charakter, Gleichnis. Er selbst fügt Persönlichkeit und Repräsentation hinzu. Ein Stock kann das *ahua* eines Gottes sein; der Priester sucht das *ahua* einer Krankheit zu entfernen. Götter und Tote essen vom Opfer nur das *ahua*. Das Tier, in das sich ein Gott verkörpert hat, ist sein *ahua* (J. P. S. 10, 13—15). Der Zauberer wirkt auf das *ohonga* (siehe oben), welches das *ahua* oder die Repräsentation des *hau* ist (Tr. 37, 33). Was in das *ohonga* eingeht, ist nicht eigentlich der *hau*, sondern der *ahua* des *hau* (des Menschen) (J. P. S. 9, 189). Wenn jemandem Münzen gestohlen sind und der Dieb einige übersehen hat, so bringt der Bestohlene diese als *ahua* des gestohlenen Geldes zum Priester (J. P. S. 10, 14; vgl. oben Erde als *hau* des Platzes bei Diebstahl). Der Ritus des *ahi wakāne* (Zauberfeuers) hat den Zweck, das *ahua* „oder“ den *hau* eines Menschen zu zerstören (Tr. 34, 82). Hier setzt also BEST beide Begriffe gleich. COLENSO bringt in seinem Lexikon unter anderem als Bedeutung für *ahua*: Form, Gestalt, Ähnlichkeit, Erscheinung, Umriß, Schatten, Nichtsubstanz, Repräsentation. *Ahuahu* heißt formen, gestalten. WILLIAMS übersetzt *ahuahu* mit ähneln, TREGEAR *ahua* u. a. mit geistige Substanz eines Dinges.

Nur wenn man diesen Begriff des *ahua* mit in Betracht zieht, werden die Stellen verständlich, in denen BEST von der Verkörperung des *hau* in einem Rezeptakel oder Talisman handelt. Das *ahua* oder das Gleichnis des *hau* des Menschen, sagt er (Tr. 34, 76), konnte durch das Mittel der Magie geschützt werden. Man vergräbt etwas, das den *hau* des Menschen repräsentiert und spricht einen Zauberspruch darüber. Der *hau* eines Landes, eines Waldes, eines Fruchtbäumcs kann auf dieselbe Weise geschützt werden, wie der persönliche *hau*, indem man mit geeigneten Zaubersprüchen ein materielles Gleichnis (*semblance*) eines solchen Landes, Waldes oder Baumcs verbirgt. Um z. B. einen Baum, zu dem viele Vögel kommen und auf dem deshalb gut Schlingenstellen ist, zu schützen, läßt man ihn durch einen Priester *tapu* machen, indem man den ersten auf ihm gefangenen Vogel, seinen *hau*, oder eine Schwungfeder mit Zaubersprüchen im Walde verbirgt. Daß in dieser Stelle materielles Gleichnis für *ahua* oder *aria* steht, zeigen folgende Parallelstellen. Um einen Baum, zu dem viele Vögel kommen oder vielmehr dessen *hau* zu schützen, vergräbt der Priester den ersten darauf gefangenen Vogel als *aria* (der Ton liegt nach WILLIAMS auf der letzten) oder materielle Form des *hau* des Baumcs (J. P. S. 9, 195), womit man folgende Stelle vergleiche: die Sumpfhenne war das *ahua* des Gottes *Tamerau*. In einer anderen Version stand dafür *aria* (J. P. S. 10, 15; über den Begriff des *aria* vgl. J. P. S. 10, 17 ff.). WILLIAMS bringt *ariaria* gleichen. Auch ein Stock konnte Rezeptakel des *hau*

sein. Das Rezeptakel für den *hau* eines Stammes ist der *ahurewa*, ein Stock oder eine Stange auf dem heiligen Platze der Ansiedlung, an dem man unter anderem sein Haar vergräbt, um sich vor Bezauberung zu schützen (HAMILTON 208). Dies sind, soviel der Verfasser sehen kann, die einzigen Stellen, an denen BEST von der Verkörperung des *hau* oder einem ihn repräsentierenden Talisman spricht. Alle anderen ähnlichen oder gleichen Verkörperungen nennt er Verkörperungen des sogleich zu betrachtenden, dem *hau* nahe verwandten *mauri*.

Aufs deutlichste geschieden ist der *hau* von einem anderen Seelenteil oder einer anderen Seele, dem *wairua*, einem Seelenteile, der bei der Cohabitatio der Mutter vom Vater eingepflanzt wird, während diese bloßes Rezeptakel ist (Tr. 37, 27), der sehen und hören kann, im Traume wandert (Tr. 37, 32) und nach dem Tode nach *te po*, dem Hades der Maori, geht, während der *hau* mit dem Körper stirbt (J. P. S. 9, 177). Der *wairua* ist der aktive und defensive Astralkörper, während der *hau* mehr passiv ist (Tr. 37, 32; J. P. S. 9, 177), womit es jedoch in einigem Widerspruch steht, wenn GOLDIE sagt, der Maori setzt die Intellektualität in den *hau* und sieht den *wairua* als Sitz der Moral an, der ihn befähigt, Gutes und Böses zu tun (Tr. 37, 73). Auch manche Tiere haben einen *wairua*, nie aber leblose Dinge, während einen *hau* sowohl leblose als belebte Dinge haben (J. P. S. 9, 190—191).

Während so der *wairua* aufs deutlichste von dem *hau* geschieden ist, berührt sich ein anderer Seelenteil, der *mauri*, vielfach so mit ihm, daß BEST mehrmals die Formel *hau* oder *mauri* gebraucht. Der beide verbindende Begriff ist der des Lebens. Der *mauri* oder *mauri ora* (*ora* = Leben) einer Person kann seine Seele genannt werden in dem Sinne, daß er seinen Lebensfunken repräsentiert, sein spirituelles, intellektuelles und selbst physikalisches Wohlbefinden. Wird der *mauri* befleckt oder verdorben, so bleibt die Person in einem gefährlichen und der Verteidigungsmittel baren Zustand, ungezählten Gefahren, physikalischen und anderen, ausgesetzt (man vergleiche das oben über die Befleckung des *hau* Gesagte). Der göttliche Funke ist ausgelöscht, des Menschen Lebensfähigkeit verringert. In gewissem Sinne gleicht der *mauri* dem *hau*, der die wahre Essenz der Lebenskraft ist (Tr. 42, 436). Den *mauri* des Menschen hat man seinen Lebensatem oder Lebensgeist genannt. Er kann nicht als der einzige Sitz der Gefühle bezeichnet werden, die gewöhnlich im Magen und in gewissem Grade im Herzen sitzen; aber plötzliche Erregungen affizieren den *mauri*. Wenn ein Eingeborner plötzlich erwacht, sagt er: „Mein *mauri* war erschreckt.“ WILLIAMS gibt in seinem „Maori-Wörterbuch“ die Redensart: „Mein *mauri* war durch das Abfeuern einer Kanone erschreckt.“ *Toko mauri* heißt Keuchhusten. Statt: „Mir ist kalt“, sagt man: „Mein *mauri* ist kalt.“ Wenn jemand niest, sagt man: „*Mauri*, werde dauerhaft.“ Ein alter Zauberspruch bei einem Sterbenden fordert den *mauri* auf, seine Rückkehr durch Niesen anzuzeigen. Geistesgegenwart heißt *mauri tau*, Nervosität oder Furcht *oho mauri*. *Mauri ora*, *mauri* des Lebens, ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck (J. P. S. 10, 1—4). Wollte man einen Maori nach dem Essen zu einer Anstrengung veranlassen, so würde er sagen: „Warte, bis sich der *mauri* des Essens gesetzt hat“ (J. P. S. 10, 7).

Auch ganze Menschengruppen haben einen *mauri*. Nach dem Glauben der Maori gab es zwei Dinge, durch welche physikalische Gesundheit und Wohlbefinden erhalten werden. Das erste war der *mauri*, das zweite das *tapu*. Den Individual-, Familien- und Stammesmauri unverletzt zu erhalten, die Gesetze des *tapu* nicht zu überschreiten, verschaffte physische und geistige Gesundheit (Tr. 37, 7—8). Durch den Begriff des *ora*, des Lebens, hängt, wie gesagt, *hau* und *mauri* zusammen. Nachdem BEST in der am Anfang dieses Aufsatzes zitierten Stelle den *hau* als ein den ganzen Körper durchdringendes Fluidum geschildert hat, fährt er fort: Wenn jemand von eines Menschen *hau* oder *kawa ora* spricht, so ist es dies, was er meint. Es ist der *mauri ora* des Menschen (Tr. 41, 284). Von ihm hängt die Vitalität ab. Die Maori sagen, daß der *ora* des Maori-Volkes nach Hawaiki (ihrem Ursprungslande) zurückgekehrt sei, weil der *mauri* oder *kawa ora* ihres Landes durch Berührung mit den Europäern befleckt worden ist (Tr. 37, 8; vgl. J. P. S. 13, 221). Waschen des Kopfes mit Wasser aus den Kochtöpfen der Weißen, was die Missionäre als Zeichen der Bekehrung forderten, machte den *mauri* oder *kawa ora* der Maori tapufrei (*whaka noatia*, *noa* = tapufrei oder befleckt); deshalb schwinden sie schnell dahin (HAMILTON 204; Tr. 41, 285).

Wie einen *hau*, so gibt es auch einen *mauri* von Tieren, Wäldern, Dörfern (Tr. 42, 436). Auch die süße Kartoffel (*kumara*) hat ihren *mauri* (wie ihren *hau*, siehe oben). Man verhinderte diesen *kumaramauri* nach Hawaiki, woher die Pflanze gekommen war, zurückzukehren, indem man die Pfosten der Scheunen mit Blut bestrich (Tr. 37, 8). Ja in gewissem Sinne scheint es einen *mauri* von allem zu geben, was Leben und Produktivität besitzt. Wenn die Erzeugnisse eines Landes oder Stromes: Vögel, Früchte, Fische, spärlich oder minderwertig werden, geht der Adept (des Priesters), der mit der Aufsicht über das *rahui*¹ betraut ist, und bringt es zu dem *ahi taitai*, dem heiligen Feuer, wo gewisse Zaubersprüche über dasselbe gesprochen werden, denn es schläft, um die gesunde Produktivität des Waldes usw. wieder hervorzubringen. Es ist nicht die Kraft des *rahui* überhaupt, die um den erflachten Wechsel angerufen wird, sondern auch die des *mauri* des Landes, der Personen, der Wasser, „kurz aller Dinge“ (Tr. 42, 451). Animistische Begriffe, sagt BEST an einer anderen Stelle (Tr. 38, 230), wimmeln in den Maori-Mythen. Die Anima mundi-Theorie ist ganz Maori; womit sicher nicht der Glaube an eine Weltseele als zusammenhängendes Ganzes, sondern der über die ganze Erde verbreitete Hekastopsychismus betont werden soll.

Oft ist es allerdings nicht ganz leicht, zu sagen, ob man es mit einem *mauri* der Dinge oder einem *mauri* für ein Ding zu tun hat. Noch viel häufiger nämlich als der *hau* verkörpert sich der *mauri* oder wird in ein natürliches oder künstlich hergestelltes Rezeptakel gebannt. Die größte Sorge des Maori war der Schutz des Waldes oder vielmehr der ihn bewohnenden Vögel, deren Fang man eifrigst oblag. Ihn, d. h. seinen *mauri* zu schützen, verbarg man verschiedene Dinge als Repräsentanten des *mauri* im Walde, nachdem man

¹ Über das *rahui* (Tabuisierung, besonders durch Aufstellung von Pfählen usw.) siehe Tr. 28 und 32.

gewisse Zeremonien über ihnen ausgeführt, besonders der Priester seine Zaubersprüche über sie gesprochen hatte. Diese materiellen *mauri* schützten den Wald, ziehen Vögel aus anderen Gegenden herbei und verhüten, daß die vorhandenen durch Zauberei weggelockt werden. Auch beschützten diese Talismane die Fische der Gewässer des betreffenden Waldes. Gewöhnlich ist der Waldmauri ein Stein, den man am Fuße eines Baumes versteckt oder auf ihm befestigt. Oft tut man noch eine Eidechse, ein dem Maori besonders dämonenhaftes Tier, auf einem Gerüst dazu. Manchmal ist der Stein hohl und enthält eine Haarlocke. Doch auch andere Dinge können als Waldtalisman dienen, so ein Flügel des Kakavogels, ein Stück Farrenkraut oder ein Streifen einer anderen Pflanze, der *Cordyline Australis* (Tr. 42, 436—442; HAMILTON 205). Ein Eingeborner nannte die Höhlung unter einem Baum, in die man einen ganzen Vogel getan hatte, *mauri* (Tr. 42, 442). Wenn Feinde den *mauri* entdeckten, so hatten sie den *hau* desselben in der Hand (BEST bei HAMILTON 205). Man beachte, daß hier der Mauritalisman den *hau* repräsentiert, was bei der nahen Verwandtschaft beider Begriffe nicht auffällig ist. Ebenso drückt sich BEST an einer anderen Stelle aus. Der *mauri* des Waldes, sagt er dort (Tr. 42, 436), ist ein materielles Zeichen, um den *hau* des Waldes zu schützen und ähnlich sagt er (J. P. S. 9, 193): Das materielle Objekt, das den *hau* des Landes darstellt, heißt *mauri*. Andererseits sagte ihm ein Eingeborner, das materielle Objekt werde durch den Zauberspruch des Priesters Wohnplatz des *mauri* (Tr. 42, 438). Wie sich *hau* und *mauri* zueinander verhalten, zeigt ein Zauberspruch, den der feindliche Priester über den Mauritalisman spricht, wenn er ihn entdeckt hat. Er sagt nämlich: „Trenne dich, *mauri*, trenne dich, Schützer! Laß den *hau* frei, den der *mauri* bindet!“ (J. P. S. 10, 6.) Eine ähnliche Rolle als Schützer des Wildes oder der Vögel spielte wohl ein Baum, den BEST erwähnt. Er hieß *tahau ariki* und wurde von BEST's Gewährsmann als *mauri* bezeichnet. Jäger brachten ihm Opfer, wobei sie Sprüche murmelten (Tr. 42, 442).

Ebenso wie die Produktivität des Waldes an Jagdbarem verkörpert wird oder sich verkörpert, so auch die der Flüsse und der See an Fischen. Der *mauri* eines Stammes an der See war ein Ratabaum (Tr. 42, 442). BEST nennt ihn Seemauri; daß er das Leben der Fische verkörperte, zeigen folgende Parallelen. Gewisse Steine, an der See ziehen die Fische an, besonders wenn man ihre Schuppen dabei vergrub (J. P. S. 10, 5). Auch Seesand konnte als *mauri* dienen. Als ein Stamm seinen Wohnplatz änderte und an dem neuen Wohnplatz eine bestimmte Fischart nicht wieder vorfand, ließ er Seesand von der verlassenen Küste als *mauri* holen. Eine legendäre Person nimmt, um sich Nahrung zu sichern, den *mauri* des Fisches *kahawai* mit sich. Dieser *mauri* bestand aus Seesand in einem Gefäß von Stein¹. Auch an den Flüssen befanden sich *mauri*. Der *mauri* eines Flusses in *Rangi taki* war ein im Flußbett liegender Stein (HAMILTON 205). Bei Aalwehren standen Pfosten als *mauri* (Tr. 42, 476; vgl. 439). Steine von seltener Form wurden von den Fischern durch das Wasser gezogen. Sie hießen *mauri* oder *whatu moana*

¹ PERCY SMITH, History and traditions of the Maori, London 1910, p. 202.

(J. P. S. 10, 5). Daß die Waldmauri auch die Fische in den Waldbächen schützten, wurde oben erwähnt.

Als *mauri* zum Schutze der Volksgemeinschaft und einzelner Personen dienten besonders Pfosten. Der *whata puaroa* war ein heiliger Pfosten, der auf dem heiligen Platze der Niederlassung aufgestellt wurde. Das *ahua* (siehe oben) von Menschen und Land ruhte darauf, und er diente dazu, die Lebensfähigkeit derselben zu schützen. Nach einiger Zeit wurde dieser Pfosten weggenommen und als *ika purapura* vergraben (J. P. S. 9, 194). Da letzterer Ausdruck nach BEST etwa gleich *mauri* ist, so kann man auch diesen Pfahl sicher als Repräsentation des *mauri* bezeichnen. Wahrscheinlich sind dies dieselben Pfähle, wie die, welche BEST an einer anderen Stelle (J. P. S. 9, 193—194) mit dem *hau* des Landes und der Menschen durchtränkt nennt, was bei der nahen Verwandtschaft von *hau* und *mauri* nicht wundernehmen kann. Auch für das Individuum gab es Mauripfosten. Nach der Geburt eines Kindes wurde ein Pfosten als materielles Zeichen seines *mauri* aufgestellt, um es zu schützen und sein *mana*, seine Gesundheit, Stärke, sein Prestige zu stärken (J. P. S. 9, 4). In alten Zeiten, sagt BEST ferner (J. P. S. 10, 195), ward für das Kind des Priesters ein behauener Pfosten als materielle Form (*ahua* oder *aria*, siehe oben) seines *mauri* aufgestellt. — Auch Bäume können Stammesmauris sein. Der *mauri* des Matatu-Stammes war ein Baum, der aus einem Zweige entstanden war, den die Vorfäter bei der Einwanderung aus Hawaiki mitgebracht hatten (Tr. 37, 7—8). Ob der Stein, den BEST als *mauri* des Ngati-Stammes erwähnt (J. P. S. 10, 5), ein Stammes- oder ein Fischmauri war, muß nach dem Zusammenhange, in dem diese Notiz steht, fraglich bleiben.

Mehrfach erwähnt BEST Opfer, besonders vom Erstlingsfang, an *mauri* und *hau*. Dem obenerwähnten Mauribaum opferten die Jäger (Tr. 42, 442). Der erste gefangene Vogel wird „dem *mauri* gegeben“. Er wird mit den Worten: „Dies ist für den *mauri*“, in den Wald geworfen (Tr. 42, 437 und 438). Wenn die Jäger zurückkehren, legen sie einige Vögel als Opfer für den *hau* des Waldes beiseite. Der Priester kocht sie am heiligen Feuer. Nur er darf sie essen (ibid.). Auch hängte man bei dem heiligen Erstlingsfeuer oder über diesem selbst Vögel an eine Stange, die dann, später herabgenommen, selbst als *mauri* dienen konnten (Tr. 42, 442; vgl. HAMILTON 207). Wie die Vögel des Erstlingsfanges, so konnten auch die bei ihrem Fange gebrauchten Schlingen als *mauri* verwendet werden. Sie wurden entweder im Walde verborgen oder in einem besonderen Haus aufbewahrt, das sehr *tapu* war (HAMILTON 209).

Sucht man nach Parallelen zu diesen Vorstellungen, so bieten sich vor allem die indonesischen des *tondi*, *semangat*, *regat* usw. dar. Doch bestehen Unterschiede. Einen *tondi* usw. hat, wie die treffliche Übersicht KRUJIT's¹ zeigt, eigentlich alles, der Stein und das Metall so gut wie Mensch, Tier und Pflanze. Nirgends hat sich der ursprüngliche Hekastopsychismus (Animismus) deutlicher erhalten als in Indonesien. Einen *hau* und *mauri* aber gibt es nur von verhältnismäßig wenigen Wesen: von Menschen, Wäldern, Flüssen, Dörfern und von den genannten leblosen Objekten auch nur, sofern sie Leben produzieren,

¹ KRUJIT, Het animisme in den indischen Archipel, s'Gravenshage 1906.

d. h. Wild, Vögel und Fische hervorbringen, so daß man an Stelle von *hau* des Waldes, Flusses, Landes auch *hau* der in ihnen wohnenden Lebewesen setzen kann. Doch darf man nicht vergessen, daß BEST, wie oben gesagt, geneigt ist, anzunehmen, daß es einen *mauri* von allen Dingen gebe und daß er betont, die Maori-Mythen wimmelten von animistischen Begriffen. Vielleicht würde eine noch genauere Untersuchung, als sie selbst BEST angestellt hat, eine noch viel weitere Verbreitung dieser Begriffe ergeben, wenigstens in früherer Zeit. Es gibt sogar eine direkte Nachricht, daß auf Neuseeland allen Dingen ein *mauri* zugeschrieben wurde. In seinem Buche „The Maori of Zealand“¹ berichtet KOWAN (S. 107), daß ein alter Zauberpriester ihm gesagt habe: Jedes Ding hat seinen *mauri*: Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Jahreszeiten, Blitz, Wind, Regen, Nebel, Licht und Dunkel. Der Mensch habe einen *mauri* und ebenso die Tiere, die Erde, die Berge, die Bäume, die Nahrung, die Vögel, die Flüsse und Seen. Obgleich das Buch im allgemeinen auf einen weiteren Leserkreis berechnet ist, so hat der Verfasser, der auch Mitarbeiter des „Journal of the Polynesian Society“ ist, doch nach der Vorrede sein ganzes Leben auf Neuseeland zugebracht und seine Nachrichten aus erster Hand gesammelt, so daß hier ein unverächtliches Zeugnis vorliegt. Übrigens hat BEST in neuester Zeit betont, daß es auch den oben erwähnten *wairua* von allen Dingen gebe, was in seinen früheren Aufsätzen nicht zutage trat, ja was er für leblose Dinge direkt in Abrede stellte (J. P. S. 9, 190—191). In einem Artikel des „Man“ (1913, Nr. 57, p. 102) sagt er: Alle Dinge besitzen Leben in irgendwelcher Form. Alle besitzen einen *wairua* (spirit or soul), jede nach ihrer Art, auch Vögel, Fische, Steine, der Ozean usw. Ein alter, in den Geheimwissenschaften sehr erfahrener Eingeborner habe auf seine Frage, ob niedere Tiere, Bäume und Steine einen *wairua* besäßen, einen Stein aufgehoben und erwidert: „Alle Dinge haben einen *wairua*. Sonst könnten sie nicht existieren. — Wäre der Stein nicht von einer Seele besessen, so könnte man ihn nicht sehen. Er würde zerfließen und verschwinden.“ Ein alter Lehrer in einer der obenerwähnten Priesterschulen sagte nach BEST in einer Schlußansprache: „Wir haben gesehen, daß alle Dinge eine Seele haben.“ Weitere Zeugnisse für den Hekastopsychismus fehlen, so viel der Verfasser sehen kann, für den eigentlichen polynesischen Kulturkreis, was jedoch wohl nur der ungenügenden Berichterstattung zuzuschreiben ist. Nur MARINER² berichtet auf Grund der Berichte KOOKS, daß man auf Otahiti Seelen auch von Steinen annehme. Dagegen behaupten sowohl MARINER (II, 129) als auch WILLIAMS³, daß man auf Fidji, also einer Insel, die zwischen dem polynesischen und melanesischen Kulturkreis steht, Seelen, und zwar unsterbliche, nicht bloß von Menschen, Tieren, Pflanzen, sondern auch von Steinen, Mineralien, ja von Kunstgegenständen annehme, die nach Zerstörung ihres Wohnsitzes nach *boloto* (*mbulu*), dem Totenlande, gingen. Da der Begriff *sau* (= *hau*), wie oben gesagt, auch auf Fidji existiert, so ist es möglich, daß die Eingebornen von dem *sau* der Dinge sprachen, als sie MARINER den zur Unterwelt führenden Brunnen zeigten,

¹ Melbourne and London 1910.

² An account of the Natives of Tonga Islands, 2. Aufl., London 1818, II, p. 130.

³ Fidji and the Fidjians, 4. Ausg., London s. a. (Vorrede von 1884), p. 204.

auf dessen Grund es von Gegenstandsseelen wimmelte. Da jedoch der *hau* nicht unsterblich ist, sondern gerade mit dem Körper untergeht, so ist bei den „Seelen“ MARINER'S und den spirits, die WILLIAMS erwähnt, wohl eher an einen dem unsterblichen *wairua* der Maori ähnlichen Begriff zu denken. Man hat also bei *hau* und *mauri* mit zwei Resten des Hekastopsychismus zu tun, welche speziell die Lebenskraft betonen.

Die Verkörperungen des *hau* und *mauri* in materieller Form sind interessante Beispiele dessen, was FRAZER *externat soul* genannt hat und wovon er im „Balder“ (II, 153—178) eine Menge Beispiele gesammelt hat. Doch bringt er nur Beispiele von menschlichen Seelen, die man in Tieren, Pflanzen und leblosen Objekten verkörpert glaubt, während der neuseeländische materielle *hau* und *mauri* die entsprechenden seelischen Entitäten auch von Dingen repräsentiert, die, für uns wenigstens, leblos sind, allerdings auch nur insofern repräsentiert, als sie Leben in sich enthalten. — Ob man diese materiellen Verkörperungen Fetische oder Talismane nennen soll, kann fraglich erscheinen. *Factitii* sind jedenfalls die erwähnten Stöcke oder Pfosten. — Der Zauberspruch (*karakia*) spielt bei Herstellung des materiellen *hau* eine solche Rolle, daß ein alter Maori BEST sagen konnte: „Der *mauri* ist ein *karakia*“ (Tr. 42, 438). Auch in dieser Hinsicht nähern sie sich den afrikanischen Fetischen, bei deren Herstellung der Zauberer und sein Segen ebenfalls die größte Rolle spielen.



Die Klappstore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt.

Von P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Die Unsicherheit, die so viele Jahre lang über die Bildung und Ausbreitung der ältesten Kulturen geherrscht hat, verschwindet unter den Ethnologen immer mehr. Die Überzeugung bricht sich Bahn, daß einerseits ganze Gruppen von Kulturelementen von nur je einem Volke ausgearbeitet wurden und daß anderseits die Mehrzahl der wertvollen Mythen auf ein Zentrum zurücklaufen. Am meisten Einwände gegen die Resultate dahin zielender Forschungen machten bisher die Amerikanisten, welche die amerikanischen Kulturen in fast allen ihren Bestandteilen auf die Amerikaner selbst zurückführen wollten¹.

Für den Südkontinent hat P. W. SCHMIDT vor einigen Jahren ausländische Einflüsse in größerem Umfange nachgewiesen und für den Norden haben es BOAS und die Mitglieder der Jesup-Expedition getan. Beide machten aber vor dem mittleren Amerika Halt; ersterer vollständig, letztere mit einigen Vorbehalten.

Mehr als dem Süden und dem Norden war dem toltekischen Kalendergebiet im mittleren Amerika seit seiner Eroberung, besonders aber um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine scheinbar starke Abhängigkeit von der Alten Welt zugeschrieben worden, die sich sogar auf die Ägypter und die Israeliten erstrecken sollte; es ist aber in keinem Falle gelungen, einen rechten Beweis für irgend eine derselben zu führen. Ich glaubte unter diesen Umständen einen neuen Angriff unternehmen zu sollen, da sich meine Arbeiten seit fünf Jahren ausschließlich auf das Kalendergebiet im mittleren Amerika richteten. Von ihm will ich ausgehen und für einen einzigen Mythos, den über die Symplegaden, den Ursprung aus der Alten Welt nachzuweisen mich bemühen. Es ist weniger der Mythos selbst, als vielmehr einige Begleiterscheinungen, um die es sich handelt, aber ich hoffe doch einen sicheren Schritt dem Ziel entgegen machen zu können. Es wird sich zeigen, daß „Tolteko“, das Kalendergebiet des mittleren Amerika, der günstigste Boden ist, von dem man ausgehen kann, um beim Steuern in frühere Jahrtausende in der Alten Welt zu landen.

Im griechischen Mythos vom Zuge der Argonauten nach Kolchis hat P. EHRENREICH schon beim Beginne seiner mythologischen Studien ein Bild des täglichen Schicksals des abnehmenden Mondes erkannt und es gibt wohl heute

¹ So schreibt ROLAND B. DIXON in der „Address of the vice-president and chairman of Section H“, Washington 1911, folgendes: „I believe that in the present state of our information we must still regard American Indian culture as in all its essentials and in most of its details, as of independent growth, uninfluenced by the cultures of the old world, and recognize that its geographical isolation has in fact proved to be a cultural isolation also, and that although certain curious coincidences undoubtedly exist with parts of Oceania and southeastern Asia, no historical relationship between the cultures of the two widely separated regions can as yet be said to have been established.“ Science N. S. XXXV, Nr. 889, 1912.

niemand mehr, der eine andere Auslegung wagen wollte. Der Augenblick des Übertrittes eines Himmelskörpers vom oberen Himmel zur Unterwelt oder umgekehrt war nach der Ansicht des ersten Mythendichters und aller seiner Jünger mit schweren Gefahren verknüpft. Am meisten galt dies für den Mond, mit dem sich die Beobachter der Natur wohl am frühesten beschäftigt haben. Seine gefährliche Reise in die Unterwelt ließ der Phantasie größeren Spielraum als die der Sonne oder der Sterne. Das fast täglich im Osten oder im Westen sich wiederholende Schauspiel war beim Monde mit sichtbaren und dauernden Folgen verknüpft. Vom Tage des Vollmondes an kam dieser Himmelskörper immer mehr auf seiner Westseite verkürzt hervor, als ob ihm etwas abgeschnitten worden wäre, während umgekehrt, nach dem Neumond seine Gestalt sich deutlich vervollkommnete. Das erstere dieser beiden Ereignisse gab nun den griechischen Poeten Veranlassung zur näheren Schilderung des Abenteuers am Osthimmel, unter Übertragung der Rolle des Mondes auf mythische Dinge und Personen. Sie erzählten, wie die Argonauten zu den aneinander schlagenden Felsen am Eingange des Pontus Euxinus gelangten, wie dort ihrer Versuchstaube beim Passieren der gefährlichen Stelle die Flügelspitzen abgequetscht wurden und wie dann während der Durchfahrt das Schiffsende auf ähnliche Weise zwischen den Klappfelsen verloren ging. — In der vergleichenden Mythologie hat man diese Erzählung als Typus gewählt und spricht deshalb bei der Behandlung ähnlicher Mythen bei anderen Völkern von den Klappfellen, den Symplegaden am Rande der Erde oder am Himmel, selbst wenn der Mechanismus ein ganz verschiedener ist.

Wenden wir uns zum Volke der Nahoas im alten Mexiko, so finden wir da Anschauungen, die von denen der Griechen nur in unwesentlichen Punkten abweichen. Auch sie wußten von einer gefährlichen Stelle zwischen zwei Felsen zu erzählen, sie versetzten aber als Bewohner des Binnenlandes den Ort auf das Festland. Er spielte bei ihren Totenbräuchen und in der Geschichte ihrer ältesten Heimat eine wichtige Rolle, und man muß gestehen, daß er sich hierfür wegen seiner Beziehungen zum Monde hervorragend eignete.

Sogleich wenn ein Indianer gestorben war, suchte man durch allerlei Zeremonien den Wanderer in die Unterwelt vor den drohenden Gefahren des Weges zu bewahren. Die Angehörigen richteten unter anderem Papiergewänder her, legten sie vor dem Toten nieder und sagten: „Damit wirst du zwischen zwei Bergen durchgehen, die sich berühren¹.“ Hierin ist schon der Glaube an die Ähnlichkeit im Schicksal des einzelnen Menschen mit dem des abnehmenden Mondes angedeutet, wir werden noch mehrmals Gelegenheit haben, ihn kennen zu lernen. Die von den Indianern angenommenen Beziehungen des Menschen zum wachsenden Monde und den West-Symplegaden sind deutlicher und treten häufiger hervor. Die Ähnlichkeit erstreckt sich in manchen Punkten auf das ganze Volk. Dieser Teil des Symplegaden-Mythus war den Griechen schon verloren gegangen.

Die Gefahren der Symplegaden werden in Mexiko drastischer dargestellt als im alten Griechenland. Dem Mondgott Tezcatlipoca wurde vom Erd-Rachen

¹ SA, Seite 223. Vgl. die Abkürzungen am Schlusse des Artikels.

ein Fuß abgenommen und dem Hunahpu bei den Maya ein Arm; häufig verschlingen aber die Symplegaden ihre Opfer ganz, wenn auch nicht auf immer.

Wo die Abenteuer der Götter in den mexikanischen Büchern dargestellt werden, sieht man die Symplegaden häufig und in verschiedener Form. Entweder sind sie ausführlich gezeichnet oder, und das weit öfter, durch einige ziemlich konstante Symbole angedeutet. Die unendliche Fülle dieser letzteren Vorkommnisse fand bisher entweder keine Beachtung oder erfuhr eine falsche Deutung. Daher kommt es auch, daß die herrschende Stellung dieses Mythos innerhalb der religiösen Anschauungen übersehen wurde.

Die ganzen Symplegaden erscheinen meistens entweder als Rachen oder als eine Öffnung auf dem Ost- oder Westberge; jedoch sind diese beiden Formen nicht gleichmäßig auf die Handschriften verteilt. Während die große Wiener Handschrift und der Kodex Zouche-Nuttall die zweite Form bei weitem vorziehen, findet man im Kodex Laud nur die erste, und den offenen Berg nicht ein einziges Mal in typischer Ausführung. Bei der Rachenform zeigt sich eine mangelhafte Berücksichtigung nur in geringerem Grade. An allen Orten in gleich reicher Verwendung stehen aber die einfacheren und mehr noch die ganz unscheinbaren Symbole; keine Handschrift, kein Baudenkmal, keine Tonwarengruppe ist davon frei. Das anschaulichste und deutlichste unter den kleineren Symbolen bilden die Hände und Füße von Mensch und Tier. Letztere sind in mehreren Handschriften, am meisten im Kodex Vatican B, durch auffällige Farbe und rote Punktierung sehr hervorgehoben; der Grund hierfür blieb aber bisher verborgen.

Die aus ihrer Form nicht unmittelbar als Symplegaden-Symbole erkennbaren Merkmale sollen hier in erster Linie ans Licht gezogen werden. Sie tragen viel mehr als die großen zähnefleischenden Rachen dazu bei, eine fast unbeachtete Seite der mexikanischen Weltanschauung in ihrer Universalität und in ihren Folgen kennen zu lernen.

Der Symplegaden-Mythos war in Mexiko nicht einer unter vielen, wie in anderen Kontinenten, er bildete vielmehr das einheitlichste und einflußreichste Stück im Fundamente der Religion aller Völker des Kalendergebietes und reichte darüber weit hinaus. Letztere Tatsache weist wohl überzeugend darauf hin, daß dem Kulte der Symplegaden ein viel höheres Alter zukommt, als der Sage über den Heros Quetzalcoatl oder dem Kalender.

Greifen wir aber zuerst einige Vorkommnisse des Mythos aus den nördlicher und südlicher gelegenen Ländern Amerikas heraus, um zu zeigen, daß die Indianer Mexikos in ihrem Denken, Fürchten und Fabulieren durchaus nicht isoliert dastanden; erreicht wurden sie allerdings bezüglich der Symplegaden von keinem anderen Volke der Erde.

Die nächste Verwandtschaft mit dem kosmischen Hintergrunde der Argonautensage zeigt eine Erzählung nordwestamerikanischer Indianer, wonach die auf- und zuschlagende Tür des Himmelshäuptlings Stücke des Mondes abquetscht¹. Aber auch die weniger ähnlichen Parallelen verleugnen ihre Ver-

¹ P. EHRENREICH, Die allgemeine Mythologie und ihre mythologischen Grundlagen, Leipzig 1910, S. 204—207.

wandtschaft mit der Mondmythologie nicht. So berichtet die Sage eines Maskoki-Stammes im Süden der Vereinigten Staaten: „Im Westen, wo die Erde einen Mund hat, tat sich die Erde auf und die Kasihta kamen daraus hervor¹.“ Die Incas in Süd-Amerika hatten den Glauben, die ersten Menschen seien aus Stein geformt worden; sie erhielten vom Schöpfergott den Auftrag „unter die Erde zu gehen und an verschiedenen Stellen in den Provinzen aus der Erde hervorzukommen“ (SE II, 10). Wie weit muß die Bildung solcher Mythen in die entfernteste Vorzeit hinaufreichen, wenn sich ganz verwandte Erzählungen über das Hervorkommen der Vorfahren aus Höhlungen der Erde sogar im Süden von Afrika bei den Sulu² und bei den Khmer in Hinter-Indien finden!

Den letzteren sehr ähnliche Sagen waren im mexikanischen Reiche wie in Zentral-Amerika weit verbreitet und sehr angesehen. Dazu gehört zunächst die Sage über Chicomoztoc, den „Ort der sieben Höhlen“. „Alle Völker Mexikos rühmen sich, aus den sieben Höhlen zu stammen, von wo ihre Vorfahren ausgewandert seien³.“ Wenn auch manche Berichte den Ursprung dieses oder jenes mexikanischen Stammes nach einem anderen Punkte verlegten, so wollten doch wenigstens alle Auswanderer auf ihrem Zuge aus der Urheimat zu den sieben Höhlen gekommen sein und dort geopfert haben.

Neben Chicomoztoc wird als Ausgangspunkt oder wenigstens als ganz wichtige Station auf der ersten mythischen Reise regelmäßig Tollan oder Tulan angeführt; nach E. SELER bedeutet der Name „das Land, wo die Sonne in die Erde hinabsteigt“. Das Maya-Volk der Quiche in Yukatan nennt Tulan eine Schlucht, worin die Urväter des Stammes die Geburt der Sonne vergeblich erwarteten⁴. Hierin liegt wieder ein deutlicher Hinweis auf das Tor, woraus die Sonne von der Unterwelt zum Tageshimmel emporsteigt.

Wie der Mond und die Urväter, so hatten bei den alten Mexikanern auch die einzelnen Menschen ihre erste irdische Heimat an dem Orte, wo sich Himmel und Erde im Westen berühren. Dies läßt sich aus den Begrüßungsworten an die Neugeborenen schließen, obwohl darin der Westen nicht ausdrücklich genannt wird. Man richtete nämlich an den jungen Weltbürger die Worte: „Er ist herabgekommen, er wurde uns aus dem neunten Himmel, aus dem Wohnorte der höchsten Götter gesandt⁵.“ Wir werden später sehen, daß diese „höchsten Götter“ (die „alten“ Götter) ursprünglich zu den Symplegaden in nächster Beziehung standen, ja daß sie als deren eigentliche Schutzgottheiten angesehen werden müssen.

In den Bilderschriften ist die Sendung der Kinder mehrmals dargestellt, der Kleine wird da mit einem Fußtritt entlassen und scheint zunächst zum Westhorizont zu fliegen, der „Region der Weiber“. Von dort schickt man ihn nach einer verbreiteten Ansicht in einer Klappkiste weiter, wie uns die Bilder im Kodex Vatican B (S. 53 und 66) zeigen. Der Weg führt jedenfalls über

¹ SE, Bd. II, S. 7. Vgl. das Verzeichnis der Abkürzungen am Schlusse.

² CANON CALLAWAY, nach V. CATHREIN, Der Gottesbegriff der Sulus, „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 318.

³ SA, Buch X, Kap. 29.

⁴ POPOL VUH, Nr. 226.

⁵ SA, Buch VI, Kap. 34.

das vielgenannte mythische Tamoanchan, den „Ort des Herabkommens“ oder wie E. SELER deutlicher erklärt, den „Ort der Geburt“ im Westen. Dieses Tamoanchan ist besonders bekannt als Heimat der Symplegaden-Göttin Tlaçolteotl. Diese und wohl alle weiblichen Gottheiten sind nach SELER nur spätere Formen der „höchsten Göttin“ von der bei den Tolteken allein die Rede ist. Ganz gut paßt hierzu, daß die von der Urheimat auswandernden Stämme auf ihrer mythischen Reise in Tamoanchan wie in Chicomoztoc opfern mußten. Die Bedeutung dieses Ortes wird noch klarer, wenn man sein gewöhnliches Symbol, den geknickten oder mit einer Öffnung (Symplegaden) versehenen Baum beachtet; im Kodex Borgia (S. 19) kommt nämlich aus der großen Kerbe des Baumstammes der Mondvogel hervor, und im Kodex Zouche steigt die Sonne aus seinen Ästen (Nu 44).

Daß der Westen im Mythos so vieler Völker den Ort der Geburt des Mondes darstellt, ist leicht begreiflich. Nach dem Neumond, beim beginnenden ersten Viertel, ist der Mond nur abends am Westhimmel sichtbar, wie umgekehrt gegen Schluß des letzten Viertels, gleichsam bei seinem Tode, nur im Osten. In der reinen Mondmythologie ist deshalb der Westen das Symbol des Lebens, der Osten aber das des Todes.

Die Mexikaner im Zentrum ihres Reiches besaßen nun nur noch Bruchstücke aus der Mythologie des Mondes und auch dafür hatten die meisten das Verständnis verloren. Die Sonne war aus unbekannten Gründen in den Brennpunkt ihres Interesses gerückt, wie übrigens bei allen kriegerischen Völkern in dicht bewohnten Ländern. Man sollte nun glauben, der Osten habe dadurch seine unheimliche Bedeutung ganz verlieren müssen, das war aber nicht der Fall. Alles Zerstückelte und Zerbrochene hatte, wie aus zahllosen Bildern hervorgeht, seine ursprüngliche Bedeutung beibehalten und wies auch jetzt noch auf den Osten hin, wo der Mond von den Symplegaden zerstückelt wird.

Die gleiche Anomalie liegt dem mexikanischen Glauben zugrunde, daß die toten Helden im Osten, und zwar in der Wohnung der Sonne ein glückliches Leben führen, daß sie aber trotzdem vielfach die Gesichtsbemalung des alten Mondgottes tragen. Wie in anderen Ländern, so zeigt sich eben auch in Mexiko eine weitgehende Ungebundenheit im Bestand und in der Entwicklung mythologischer Anschauungen. Für die Reiche des Kalendergebietes läßt sich dafür allerdings ein plausibler Grund anführen: Die Mythologie der einstigen Herrschicht war mit der des Volkes völlig verschmolzen. Erstere hatte den Mond bevorzugt und letztere die Sonne. — In Abb. 1 *a* und *b* ist symbolisch der Kriegertod dargestellt. Der Rachen des Ostens ist im Begriff, den eingebündelten Krieger zu verschlingen, aber nur um ihm ein neues, besseres Leben vorzubereiten, nach dem Vorbilde des Neumondes.

In manchen Handschriften gab man den Symplegaden die weniger abschreckende, dafür aber nüchterne Form einer Vertiefung im Erdboden; so besonders im Kodex Zouche-Nuttall. Zwei Bilder aus dieser Handschrift geben uns davon typische Beispiele; sie sind sehr dazu geeignet, die Entstehung einzelner unter den oben genannten abgekürzten Kennzeichen des Klapptores verständlich zu machen. Wie gesagt, sind es erst diese letzteren, die uns das weite Feld und den großen Einfluß des Symplegaden-Kultes erschließen.

In Abb. 1f verschwindet gerade die Gottheit des Planeten Venus und in Abb. 2b die des Mondes in dem geöffneten Munde der Erde. Das letztere Bild zeigt uns drei bemerkenswerte Einzelheiten. Der hier gezeichnete „Berg“ ist, wo



Abb. 1.



Abb. 2.

er sich auch findet, immer ein Ort der Symplegaden, oft symbolisiert er auch noch die paradiesische Urheimat des Stammes¹. Er besitzt hier außer dem großen Erd-Mund an seinem Rande noch fünf vereinfachte Darstellungen des gleichen Gegenstandes. (Vergl. hiezu Abb. 3n.) — Das Tor mitten auf seiner Fläche (das Kalenderzeichen „Haus“) ist übrigens auch ein gebräuchliches Bild der Symplegaden. — Der ganze untere Rand mit dem gelben Wellenbande ist wieder nichts anderes als das auseinandergezogene Symplegaden-Bild.

Einen Schritt weiter führt uns Abb. 3a. Darin ist die überall in Mexiko gebräuchliche Form des Menschen-



Abb. 3.

¹ „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 272.

opfers dargestellt. Der Opferstein steht auf einem „Berge“. Aus der durch ein Steinmesser geöffneten Bruthöhle wird das Herz herausgenommen. Dadurch soll symbolisch die Befreiung eines Himmelskörpers, gewöhnlich die der Sonne, aus dem Rachen der Unterwelt dargestellt werden. Damit hierüber kein Zweifel bleibt, ist am Rande der Bruthöhle dasselbe gelbe Wellenband gezeichnet, das wir schon aus Abb. 1*f* und 2*b* kennen. Ein zweiter, ebenso typischer Fall findet sich im Kodex Zouche-Nuttall 81. Als die Maya-Völker die Sonne das Herz des Tages nannten, haben sie wohl das blutige Schauspiel des Menschenopfers vor Augen gehabt.

Am Rande des Berges in Abb. 3*a* zeigen sich zwei neue Reduzierungen des Symboles. Das größere ist die „gekrümmte Spitze“, die wir bald näher kennen lernen, das einfachere besteht nur noch aus den beiden Randwülsten der ursprünglichen Form. Diese unscheinbaren Höcker stellen nun aber das gewöhnlichste und häufigst angewendete Mittel dar, um in aller Kürze wichtige, sonst weniger hervortretende Abbilder der Symplegaden zu kennzeichnen oder wenigstens an dieses einerseits allverehrte, anderseits aber auch gefürchtete Stück der mexikanischen Weltanschauung zu erinnern. Gewöhnlich sind zwei Höckerchen oder Wülste vorhanden, oft aber auch drei und mehr (Abb. 6*b*); sie sind rund oder eckig und bestehen manchmal nur aus zapfenförmigen Erhöhungen, z. B. wenn sie als Zähne eines Erd-Rachens verwendet werden (Abb. 15*a*, 14*a*, 5*c*).

Mit diesem zuverlässigen Hilfsmittel wollen wir nun die Bilderschriften prüfen, um weitere Symbole der Symplegaden zu finden. Wir brauchen nicht lange zu suchen, denn die Gelenke und Winkelschenkel aller Glieder des menschlichen Leibes und der Tiere wurden als solche angesehen. Als erstes Beispiel diene der Hirsch (Abb. 2*a*). Die scharfen Winkel seiner Vorder- und Hinterbeine sind mit deutlichen Symplegaden-Höckern ausgestattet. Das gleiche Zeichen tragen die Kniegelenke des Todesgottes in Abb. 1*c*.

Größere Ähnlichkeit mit dem packenden und verschlingenden Erd-Rachen haben die Kiefer, die Tatzen, Klauen und Hände und sie tragen denn auch oft genug die Merkmale ihrer Symplegaden-Natur an sich. Nur einzelne Beispiele aus der zahllosen Menge dieser Klasse mögen ihr Zeugnis abgeben (Abb. 1*d*, *e*, 3*b*, *c*, *d*, *e*, *i*, *k*, *l*, 4*c*, *e*, *f*, *g*, 10*h*). Man hat übrigens auch die ursprüngliche Wellenform am Rande des Erd-Mundes nicht selten an Händen und Beinen nachgeahmt, wie Abb. 3*f*, *g*, *h*, *m* und 11*c*, *a* zeigen. Auf die in anderer Hinsicht sehr wichtige letzte Figur, die uns den Gott des höchsten Himmels zeigt, werden wir später zurückkommen.

Wir können jetzt mit Sicherheit einen weiteren Schritt ins Innere des Labyrinthes der mexikanischen Mysterien vordringen, indem wir die gebräuchlichsten Formen des zwölften Tageszeichens analysieren. Es möge zuvor daran erinnert werden, daß unter den zwanzig Tageszeichen das 3., 6., 9., 12., 15., 18. sich auf die Richtung West-Ost beziehen¹, und zwar, wie sich jetzt herausstellt, in der Weise, daß Nr. 3, 9, 15 dem Westen angehören und Nr. 6, 12, 18 dem Osten. Die drei letzten, und nur diese, haben eine nahe Beziehung zum Tode.

¹ „Anthropos“ IX [1914], 389.

Der Tag VI (Tod) wird durch das Bild des Schädels dargestellt, der Tag XII (*malinalli* = das Gedrehte) enthält so gut wie immer einen Unterkieferknochen und der Repräsentant des Tages XVIII (Steinmesser) ist das Opferinstrument bei der Herausnahme des Herzens (Abb. 3a). Alle drei sind auch mit deutlichen Kennzeichen der Symplegaden versehen, von denen nur die auffälligsten im Bilde gezeigt werden sollen. Beim Schädel ist sein großer Hohlraum die Basis des Vergleiches; um ihn sichtbar zu machen, hat man in unzähligen Fällen eine runde Öffnung in die Hirnschale gebrochen, meistens dadurch, daß man den Schädel mit einem spitzen Pfahl quer durchbohrte. Bei sorgfältigerer Behandlung wurde die Öffnung im Scheitel angebracht (Abb. 18u, v). Die Steinmesser sind als Symplegaden-Symbole sehr häufig durch einen aufgezeichneten Rachen gekennzeichnet, der zuweilen sogar ganze Menschen (den Mond?) verschlingt (Abb. 15d, e). Am besten und reichlichsten ist der Kieferknochen des zwölften Tageszeichens mit Symplegaden-Merkmalen ausgestattet; die nächsten Abbildungen sollen davon Zeugnis geben.

Das Zeichen für den zwölften Tag ist abweichend von allen anderen, meist aus drei oder vier ganz unabhängigen Elementen zusammengesetzt, von denen jedes einzelne an die Symplegaden erinnert (Abb. 4c, d, e, f, g, h, i, k). Da findet sich zunächst das grüne *malinalli*-Gras, aus dem unter anderem die Stricke zum Einbündeln

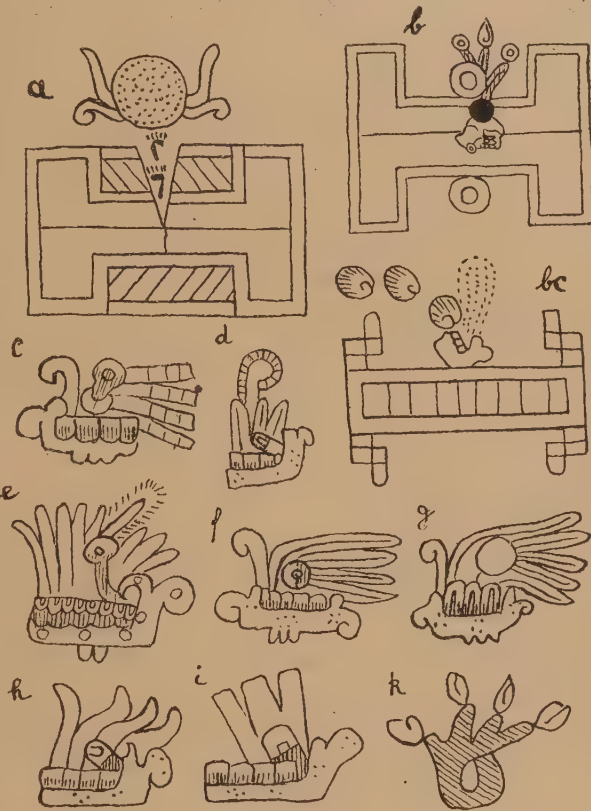


Abb. 4.

der Toten verfertigt wurden, dann der Unterkieferknochen, ferner ein Element, das entweder ein ausgebohrtes Auge vorstellt oder symbolisch daran erinnert, endlich eine Feder mit gekrümmter Spitze.

Der Unterkiefer ist wohl durch seine winkelförmige Gestalt dazu gekommen, ein selbständiges Bild der Symplegaden zu werden. Seine Bedeutung im mythologischen System der Mexikaner ist klar ausgedrückt in den drei schematischen Zeichnungen des mexikanischen Ballspielplatzes der Abb. 4a, b und bc. Dieser Ort der Erholung war zugleich ein Sinnbild kosmischer Vorgänge, nämlich des Übertrittes von Sonne und Mond aus der Unterwelt zum oberen Himmel. Die Symplegaden waren darauf ursprünglich durch einen

Schacht in der Mitte, später durch zwei Ringe vertreten, welche der Ball auf seinem Fluge passieren sollte, „nach der geheimen Bedeutung des Ballspielplatzes“. So tief hatte die Anziehungskraft der Symplegaden in das bürgerliche Leben eingegriffen, daß sogar das beliebteste Spiel damit in Verbindung gebracht wurde.

In zwei von unseren Bildern des Spielplatzes fehlen zwar die Ringe, dafür sind aber die Symplegaden in noch deutlicherer Form zum Ausdruck gekommen. In Abb. 4 *a* tritt die aufgehende Sonne aus der gespaltenen Wand hervor (die Fußspuren geben die Richtung an) und in Abb. 4 *bc* bläst ein am Orte der Ringe sitzender Unterkiefer das Symbol der Sonne in die Luft. Damit ist die Bedeutung des Kieferknochens in eindeutiger Weise gegeben. Zu allem Überfluß trägt er in Abb. 4 *c, e, f, g* die oben besprochenen Höckerchen.

Wichtiger als der Kiefer für unseren Gegenstand ist das dritte Element, das in drei verschiedenen Formen auftritt. Die erste ist ganz deutlich ein ausgebohrtes Auge, wie es, aus der Augenhöhle hervorchängend, aus den Bilderschriften ganz bekannt ist (Abb. 4 *c, e*). Es kann in seiner symbolischen Verwendung zu einem gewöhnlichen Auge und sogar zu einem leeren Kreise werden (Abb. 4 *f, g*), anderseits kann es in stilisierter Form ein kurzes Band darstellen, an dessen Ende ein durchbohrter Edelstein sitzt (Abb. 4 *d, h, i*). Bemerkenswert ist die Form *h*, weil hierin das kleine Häkchen ganz frei auftritt und dadurch zeigt, daß es das Wesen dieses Symbolen ausmacht. Wir werden sehen, daß die U-Form auch in großem Maßstabe die gleiche Bedeutung hat, wie übrigens schon aus Abb. 1 *f* und 2 *b* hervorgeht. Das Band mit dem durchbohrten Edelstein kommt sehr häufig als Schmuck in den Bilderschriften vor, meist an Hand- und Fußgelenken und soll da, wie späterfolgende Bilder dartun, ohne Zweifel die Symplegaden-Natur der Gelenke hervorheben (Abb. 8 *a, d, e, 11 e*). Oft hängt das Band zungenförmig aus einer Öffnung oder es sitzt an deren Einfassung, denn alle Öffnungen, besonders die des menschlichen Körpers erinnerten den Mexikaner an die Symplegaden. Bevorzugt sind unter den Öffnungen die der Nase; aber auch über der Augenhöhle (an der Braue), am Munde, im Innern der Hand, am Ohr, im Ohrschmuck und an Opferschalen kommt es nicht selten vor, endlich an allem, was aus einer Öffnung herausgeholt ist, wie Opferblut, Eingeweideopfer usw. (Abb. 6 *d, i, 11 b, 8 a, 14 c*). Eines der lehrreichsten Beispiele zeigt das Relief der steinernen Aschenbestattungskiste in Abb. 5 *a*. Der Gegenstand in der Mitte ist eine geflochtene Grashaube, die dazu diente, das Kasteiungsblut der Mexikaner aufzunehmen. Sie war fast sicher ein Abbild des Ost- oder Westberges. Man muß dies schon aus ihrer Form schließen, die an die gewöhnliche Bergform erinnert; da sie auch noch zwei Symplegaden-Merkmale an sich trägt und nur als Träger blutiger Opfergaben diente, so ist auch ihre Bedeutung der des Berges verwandt (vgl. Abb. 3 *a*).

Die untere Öffnung der Haube zeigt uns die typische Form der Symplegaden mit dem Wellenband. Oben rechts und links liegen zwei Knöpfe mit den genannten Bändern geschmückt. Das äußere Ende der Bänder ist eine ins Kleine übersetzte schematische Wiederholung des großen Hohlraumes der Haube in U-Form. An den freien Stellen rechts und links ist wieder das gleiche Motiv

im Zentrum der runden Objekte (Augen) angebracht. Im Innern der Steinkiste ragen die Bilder der kurzen Schmuckbänder aus Kreisöffnungen hervor (nicht abgebildet). Die gekrümmten Flammen unten und oben deuten hier wie auch an vielen anderen Stellen die Symplegaden des Ostens an¹. Es erinnern somit alle auf dem Stein angebrachten Symbole an das verhängnisvolle Tor zum Innern der Erde im Osten, was bei einer Bestattungskiste nicht überraschen kann.

Abb. 5d zeigt uns eine etwas andere Form der Grashaube (*çacatapayolli*, Grasballen). Das Wellenband unten ist hier gestreckt und das Schmuckband hängt im Innern der Höhlung aus einer Öffnung. Das umrahmte Auge über



Abb. 5.

der Hauptfigur entspricht den beiden seitlichen Augen in Abb. 5a. Die sichelförmige Gestalt der Elemente in der Umrahmung des Auges weist uns von neuem auf die Symplegaden hin.

Von den unzähligen Fällen des Vorkommens des Schmuckbandes werden aus jeder Klasse ein bis zwei Beispiele genügen. — Das Band mit seinem durchbohrten Edelstein ist übrigens manchmal wohl nur des Schmuckes wegen angebracht, wie dies ja auch bei uns für einzelne religiöse Symbole der Fall ist. — In Abb. 5f sehen wir das Band aus den Nasenöffnungen hervorragen,

¹ „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 273, Abb. 5.

ebenso in der großen Tiermaske Quetzalcouatl in Abb. 5 *e*, von der hier nur der Oberkiefer des Rachens zu sehen ist.

An der Braue, über der Augenhöhle, ist das Band ziemlich häufig angebracht; bei den Maya-Stämmen kommt an dieser Stelle statt seiner noch öfter sein Original, nämlich das ausgebohrte Auge vor. Abb. 5 *b*, *c* und 6 *a*, *g* zeigen diese bizarre Anordnung ganz deutlich. An der Nase des Tier-Rachens in Abb. 5 *b* ist das Band durch ein Steinmesser ersetzt, ebenso überall an der Nase des Todesgottes. Abb. 6 *a* und *b* stellen zwei Ansichten des bei allen Indianern so hoch angesehenen „Berges mit der gekrümmten Spitze“ dar, wie

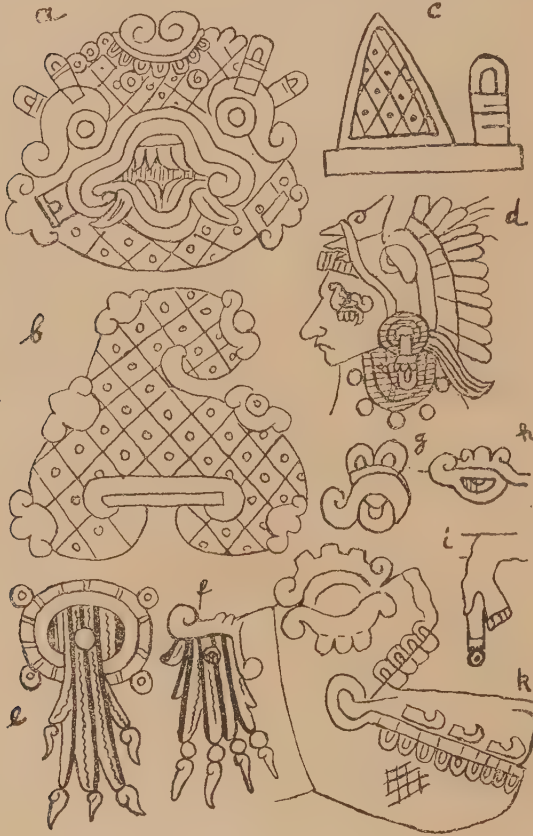


Abb. 6.

er sich als Relief auf einer Aschenbestattungskiste findet. Das Bild ist in mehrfacher Beziehung interessant. Vor allem ist darauf der Berg als Sitz des Symplegaden-Rachens kenntlich gemacht. Er ist ferner ganz mit einem Gittermuster versehen, demselben, das auch die Symplegaden-Göttin auf ihren Kleidern trägt. Die „gekrümmte Spitze“ ist auf den beiden Bildern dreißigmal vertreten. Den Scheitel des Berges *a* umgibt ein Kranz von durchbohrten Schmucksteinen. Vielleicht soll er den Berg des Todes im Osten und *b* den Berg der Auferstehung im Westen vorstellen.

In Verbindung mit dem Munde habe ich das Schmuckband selten gefunden (Abb. 11 *a*, *b*); die Spitze des Bandes, der durchbohrte Edelstein, ist dafür an den Lippen um so häufiger zu finden (Abb. 6 *k*). Bei der Mundöffnung hat man aus unbekannten Gründen ein anderes

symbolisches Zeichen gewählt, nämlich die „gekrümmte Spitze“, von der weiter unten gesprochen wird. Beim Ohr ist dagegen das Band die Lieblingsverzierung; Abb. 6 *d*, 14 *c*, 8 *a* zeigen uns die gewöhnliche Form. Bei Abb. 6 *d* ist außerdem der kleine um die Augenhöhle gezeichnete Rachen interessant. — Zugleich möge erwähnt werden, daß auch das Bild einer Hand um die Augenhöhle vorkommt, viel häufiger allerdings um den Mund, um die Nasenöffnungen und am Ohre (Abb. 7, 10 *m*). In allen solchen Fällen ist die Hand nur Symbol, das auf die Symplegaden-Natur des Körperteiles hinweist, an dem sie angebracht ist, also der Augenhöhle, des Mundes, der Nase, des Ohres usw.

Die sonderbarste Stellung in der ganzen mexikanischen Literatur nimmt das Schmuckband in nebenstehendem Bild aus dem Tonalamatl der Aubin-

Goupil'schen Sammlung ein (Abb. 6 c). Wir sehen darauf das in der Großen Wiener Handschrift so häufig vorkommende, mit einem Netze oder einem Schachbrettmuster bedeckte Dreieck und neben ihm das Schmuckband. Das Auffällige in diesem Bilde liegt darin, daß nur hier das Band als Symbol ganz selbständig auftritt. Das Dreieck ist nämlich eine bekannte Darstellung des Symplegaden-Berges am Rande der Erde und was das Band bedeutet, geht aus dem Gegenstück unseres Bildes in der Wiener Handschrift hervor. Neben den Berg (das gefelderte Dreieck) ist dort ein deutliches, völlig gezeichnetes Tor, das Osttor der Erde, gestellt¹, hier aber statt dessen das Band; somit muß dieses Osttor in unserem Bande symbolisch zu finden sein.

Bevor wir zu einem neuen Symbol der Symplegaden übergehen, möge noch die vollständige Form des *Chalchiuhtl* (durchbohrter Edelstein) abgebildet werden, um seine wahre Bedeutung besser kennen zu lernen (Abb. 6 e, 8 f, 9 a). Aus der Öffnung des Edelsteines (Abb. 6 e) kommt ein Wasserstrom hervor, der gewöhnlich, in den ältesten Zeiten wohl ausschließlich, den Westhimmel vorstellt. Das Ganze ist eine veredelte Form des neunten Tageszeichens, von dem so viele Varianten existieren, das aber meist durch ein mit Wasser gefülltes Gefäß dargestellt wird. Seine Beziehung zu den Symplegaden geht ganz deutlich aus Abb. 6 f hervor, worin wir rechts oben die Höckerchen bemerken. Nicht weniger deutlich ist die Rachennatur des *Chalchiuhtl* in Abb. 8 f zum Ausdruck gekommen. Wir werden übrigens sogleich sehen, daß auch die zwei kleinen konzentrischen Kreise (Augen) auf dem „Wasser“ die Symplegaden andeuten sollen.

Das zwölfte Tageszeichen enthält noch zwei abgekürzte Symbole des Erd-Rachens (Abb. 4 c, d, e, f, g) und diese halte ich für die wichtigsten; sie tragen nicht nur in ihrem Vorkommen das deutlichste Zeugnis ihrer Herkunft an sich, sondern bilden auch die Brücke, auf der wir zu den Symplegaden anderer Kontinente gelangen. Die beiden Zeichen bestehen aus einem gewöhnlichen Auge mit ganzer oder halbierten Pupille (dafür öfter ein leerer Kreis, Abb. 4 g und 6 e) und aus einer „gekrümmten Spitze“. Zwar kommt das Auge häufig in der Bedeutung „Stern“ vor, jedoch ist dieser Sinn in manchen Fällen durch die Umstände ganz ausgeschlossen, wie wir schon beim ersten Beispiel zu erkennen Gelegenheit haben.

Unter allen, die Symplegaden in symbolischer Form enthaltenden Darstellungen ist die nebenstehende vielleicht die lehrreichste (Abb. 7). Sie stellt die Erd- bzw. Symplegaden-Göttin als Skelett vor, d. h. als im Osten wirkende Gottheit. Acht ihrer Gelenke sind mit einem Auge versehen, sechs davon außerdem mit einer Zahnreihe. Die Gelenke sind hier, wie auch sonst öfter, als Rachen aufgefaßt worden, an den aber meist nur mehr das Auge erinnert. In der Alten Welt kommt der ganze Rachen an solchen Stellen öfter vor, gewöhnlich allerdings auch nur das Auge allein. — Eine weitere Prüfung der Figur bringt uns die Wellenlinie der Symplegaden wieder in Erinnerung. Alle Finger von Hand und Fuß sind hier damit ausgestattet; aber nicht nur diese, sondern auch die Nasenhöhle. Die Wellenlinien am Grunde der Zahnreihen,

¹ „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 273.

am Halsausschnitte des Kleides und im Ohrschmuck sind ohne Zweifel auch zur Verstärkung des Symplegaden-Gedankens angelegt, ebenso die aus einem Steinmesser bestehende Zunge, die großen Augenringe sowie die abgeschnittenen Hände und ausgerissenen Herzen des Halsbandes. Um eines der gebräuchlichsten Wahrzeichen der Symplegaden-Göttin, den gekrümmten Adlerfuß, nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, sind Hand und Fuß als Vogelklauen ausgebildet. Die Haarbüschel haben ohne Ausnahme die schon oft erwähnte Form der gekrümmten Spitze und auch die Kiele aller Adlerfedern am unteren Rand ihres Kleides laufen in gekrümmte Spitzen aus. Die Verzierung etwas über dem Saume besteht aus lauter kleinen Winkeln und endlich bilden auch die beiden Enden der als Gürtel dienenden Symplegaden-Schlange einen spitzen Winkel und die Hand dient als Ohrschmuck. Diese Überfülle von Symbolen findet sich in der altmexikanischen Literatur, soweit ich sie kenne, nirgends mehr.



Abb. 7.

Um in der symbolischen Auslegung der Gelenke nicht ganz auf die Bilder angewiesen zu sein, wollen wir zuerst mittels zweier Sätze des Popol Vuh eine damit in Zusammenhang stehende Ideenverbindung knüpfen. Dort wird erzählt, wie beim Quiche-Volk nach dem Wegzug aus Tulan eine neue Art des Opfers eingeführt wurde, nämlich die Herausnahme des Herzens, und wie diese Neuerung auch von den besiegten Völkern angenommen werden mußte. „Nicht hier (in Tulan) erhielten sie ihre Macht und Oberherrschaft, sondern dort, wo man die großen und kleinen Stämme besiegte und unterjochte, als man sie vor Tohil opferte und ihm das Blut, das Leben, die Brust und die Achselhöhle aller Menschen gab . . .“ „Tohil hatte die

Öffnung gemeint, als man vor ihm alle Stämme opferte, als man das Herz aus der Brust und der Achselhöhle ausriß. Man hatte dies zu tun noch nicht begonnen, bevor Tohil dies verkündet hatte, den Tod in Schrecken und in Erhabenheit¹. Die Überlieferung, welche in dem Winkel am Achselgelenk ein Symplegaden-Symbol annahm, war also von so großem Einfluß, daß man das Herz (Symbol der Sonne) auf dem schwierigeren Weg unter dem Oberarme zum Opfer herauschnitt.

Die Ausnahmestellung des Winkels geht in Mexiko wohl auf die Vorstellungen über den alten Feuer-, Mond- und Symplegaden-Gott zurück, an dessen Bildern uns der Winkel als starke Beugung aller Glieder so befremdend

¹ N. E. POHORILLES, Das Popol Vuh, Nr. 226, S. 78 und 79.

entgegentritt. Der „Alte Gott“ sitzt mit völlig angezogenen Armen und Beinen in verkrümmter Stellung auf seinem mit Winkelmustern gezierten Thron (Se I, 335), ein winklig eingekerbtes Brett hängt meist als Schmuck auf seiner Brust und zuweilen findet sich der Winkel als Ornament auf seiner Schambinde. All das ist vielleicht, ebenso wie die „gekrümmte Spitze“, auf die Krümmung der Mondsichel zurückzuführen, vielleicht aber, und dies ist das Wahrscheinlichere, auf die Form, in welcher man die Symplegaden-Öffnung des Ostens so häufig symbolisch darstellte (Abb. 4 *a*, *bc*).

So wie der „Alte Gott“ mußten auch seine Untertanen, die im Kriege gefallenen Helden, die Hockerstellung einnehmen, und zwar nicht nur vor ihrer Verbrennung, sondern auch nach ihrem Einzug in den Osthimmel. Bekanntlich wurden die toten Krieger von den Mexikanern als höhere Wesen verehrt und bei den zu ihrer Ehre gefeierten Festen stellte man Nachahmungen ihrer Gestalt als eingebündelte Hocker öffentlich aus. Für diese Nachbildung als Hocker versagt jede Erklärung, die andere Motive sucht als die Verähnlichung mit der normalen Haltung des „Alten Gottes“. Die toten Krieger tanzten sogar im Himmel mit stark angezogenen Knien (Kodex Borgia 33). Ähnliche verkrümmte Stellungen sieht man vielfach bei tanzenden Gestalten (Abb. 18 *t*, *n*, *o*) und das gewiß aus dem gleichen Grunde. — Es möge hier nebenbei an die symbolische Bedeutung der Verbrennung und die rituelle Verwendung von Asche hingewiesen werden. Beide dürften aus der Vorstellung von einer Vereinigung des Neumondes mit der feurigen Sonne in den Ost-Symplegaden ihr hohes Ansehen geschöpft haben. Es scheint denn auch die Feuerbestattung bei Völkern mit reiner Mondmythologie nicht vorzukommen. Den Wert der Asche in den Augen der Indianer lernen wir am besten aus dem mexikanischen Glauben kennen, wonach die ersten Menschen aus Asche geschaffen wurden, wohl aus der Asche des im Osten verbrannten Neumondes.

Der Figur 7 verwandte Darstellungen einfacherer Art sind nicht gerade selten. Die symbolischen Augen sitzen darin nicht immer in den Gelenken selbst, man findet sie auch manchmal auf den winkelbildenden Gliedern, gerade wie die Höcker und Wülste (Abb. 8 *g*). Einige Beispiele werden selbst den skeptischen Kritiker von der Bedeutung solcher Augen überzeugen (Abb. 9 *b*, *d*, *e*, *f*, *g*, 8 *a*, *d*). Am häufigsten trifft man das Auge als Symplegaden-Zeichen bei der Erdgöttin und ihren Verwandten, und zwar gewöhnlich auf dem Oberschenkel (Abb. 8 *a*, *d*). Im Kodex Borgia steht aber statt dieses Auges an gleicher Stelle meist ein noch deutlicheres Zeichen, nämlich der sichelförmige Haken in U-Form (Abb. 8 *b*), im Kodex Zouche-Nuttall steht dort das Steinmesser (Abb. 8 *c*) oder ein Tlaloc-Rachen (S. 25), im Kodex Vatican B 81 das Strahlensauge wie in Abb. 8 *h*. Ich will hier ausdrücklich auf die abweichende Form des Auges (Abb. 8 *h*) aufmerksam machen, weil sich diese Form auch in Asien, Europa und Afrika findet. Kodex Palais Bourbon weicht am meisten ab, er erklärt aber auch zugleich die Bedeutung des Auges am zuverlässigsten, denn hier stehen statt des Auges die uns gut bekannten Höckerchen (Abb. 8 *e*).

Das vierte unter den beim zwölften Tageszeichen zu einer Gruppe vereinigten kleineren Merkmalen der Symplegaden war die gekrümmte Spitze. Sie wurde von den Mexikanern so häufig verwendet, daß man in den meisten

Handschriften keine Seite aufschlagen kann, ohne sie zu finden, und zwar nicht so selten, zwanzigmal auf einem Blatte. Besonders im Federschmuck ist sie eine gewöhnliche Erscheinung, sie tritt darin als einzeln stehende, stark gekrümmte Feder von meist gelber Farbe auf (Abb. 8a).

Daß die gekrümmte Spitze dort, wo sie ganz als Symbol dient, das Tor im Ost- oder Westberge der Erde bedeuten soll, hat schon Abb. 3a gezeigt. Eine wertvolle Bestätigung ihres Symplegaden-Charakters liefert uns die Anwendung der gekrümmten Spitze in solchen Fällen, worin aus anderen Zeichen schon der Sinn eines Bildes bekannt ist. So haben wir bisher feststellen können, daß die Öffnungen, Höhlungen und Winkel des Körpers von Mensch und Tier

für die Mexikaner gern gebrauchte Bilder der Symplegaden darstellen, z. B. die Augenhöhle, der Mund, die Nasenöffnungen, die Ohren, der Unterkiefer, Arm- und Beingelenke, die Hand, die Tatzen und Klauen usw. Eine

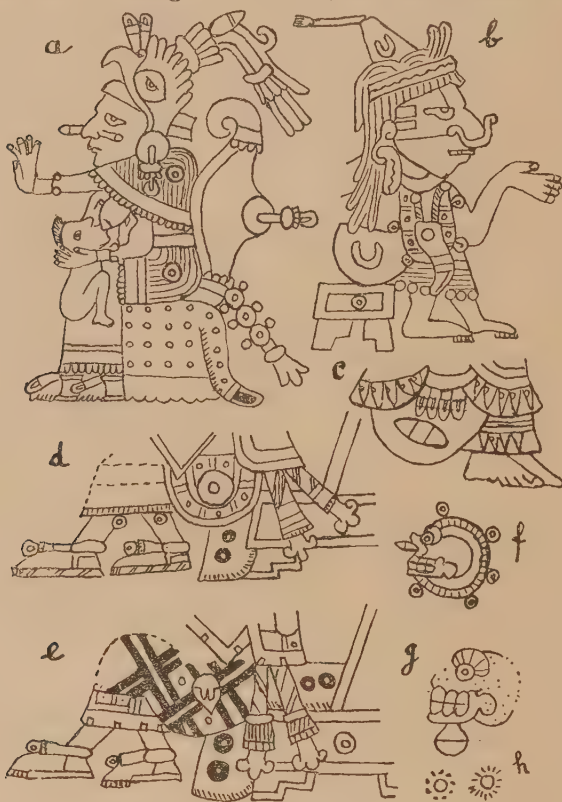


Abb. 8.

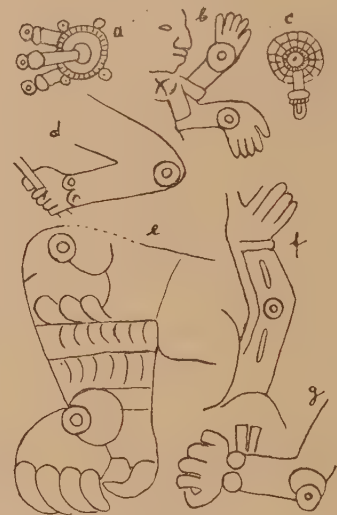


Abb. 9.

Prüfung der Handschriften und Bildwerke zeigt nun, daß sich in zahllosen Fällen bei allen diesen Objekten auch die gekrümmte Spitze, und zwar als unverkennbares Symbol findet. In Abb. 10n sehen wir die gekrümmte Spitze am Ellenbogen-gelenk, in 10a, b, c, d, f, g, i am Mund oder Unterkiefer, in 10h, e, p am Ohr, in 10g, h, k, o an der Nase, in 10a, e, f, 15e, 1e, 3l, 6g, h, k am Auge, in 11e am Fußgelenk. Letzteres Bild wird dadurch interessant, daß hier statt des gewöhnlich dort anzutreffenden Schmuckbandes dessen Original gewählt ist, nämlich das ausgerissene Auge. Andere Augen bilden einen Ring um das Gelenk. Es scheint mir ferner gar nicht zweifelhaft, daß alle die aufgerollten Kiefer, wie in Abb. 3c und 5c die gekrümmte Spitze ersetzen sollen. Ich möchte hier vorübergehend auf Abb. 14g verweisen. Die meisten Leser werden

überrascht sein, daß dieses Gefäß (wegen der scharfen Betonung der gekrümmten Spitze an Mund, Auge und Ohr) nicht aus dem mexikanischen Reiche stammt, sondern aus Peru; mit anderen echt peruanischen Gefäßen und Bildern ist es ein gewichtiger Zeuge dafür, daß sich unter den verschiedenen Elementen des Inka-Volkes auch ein asiatisch-nordamerikanisches findet.

Wir gehen jetzt dazu über, einen hervorragenden rituellen Gegenstand beim mexikanischen Kulte zu analysieren, nämlich die „Adlerschale“, und gleichzeitig zu zeigen, daß die Vorstellungen über die Symplegaden wirklich das Zentrum waren, worum sich alle anderen religiösen Anschauungen in Mexiko kristallisierten. Wenn man dies bisher nicht erkannt hat, so liegt es



Abb. 10.

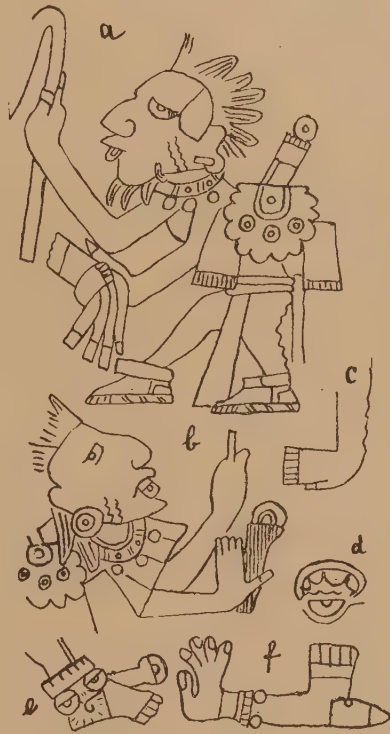


Abb. 11.

nur daran, daß die überaus zahlreichen kleinen Merkmale der Symplegaden die Aufmerksamkeit noch nicht auf sich gezogen hatten.

E. SELER hat zum erstenmal gezeigt, daß manche Schalen unserer Museen in enger Beziehung zum Opferritus gestanden sind; er hielt jedoch die Beziehung für eine äußerliche. Um ihre ganze Bedeutung zu verstehen, wollen wir damit anfangen, die auf der kostbaren Steinschale des Berliner Museums für Völkerkunde angebrachten Symbole zu analysieren (Abb. 12 a). Wir erkennen darauf alle vier bisher beschriebenen Kennzeichen der Symplegaden. Das obere Profil bildet eine Wellenlinie, die sich gleich darunter noch zweimal wiederholt (vgl. Abb. 1 f, 2 b); darauf folgt eine vierte Wellenlinie, abwechselnd mit gekrümmten Spitzen. Der ganze Rand bis zu dieser Stelle soll eine Reihe herausgerissener Menschenherzen darstellen. Nach ihnen be-

zeichnete E. SELER den Gegenstand als Blutschale zur Aufnahme des Opferblutes. — Unter dem Randwulste sehen wir ein Bild des „durchbohrten Edelsteines“ in seiner U-förmigen Gestalt, hier allerdings nicht rund, sondern eckig. Ein Vergleich mit der Darstellung des Steines im Detail der Abbildungen 5 *a*, *c*, *e*, *d*, ferner mit dem Bandende von 6 *a*, *c*, mit dem Zeichen über dem Auge von 6 *g* und neben den Zahnreihen von 6 *k* läßt darüber keinen Zweifel.

Auf der Blutschale kommt dann die Darstellung eines Schmuckstückes, das sich sehr häufig, alleinstehend oder in Gruppen, an geopfertem Gegenständen, wie am Opfergerät angebracht findet, z. B. auf Abb. 12 *b*. Man gab es als Göttergewand, speziell als Gewand der Berggötter aus. Noch tiefer kommt eine Reihe Adlerdaunen mit gekrümmter Spitze; mit solchen Federn wurden die Menschenopfer häufig beklebt, besonders wenn es gefangene Krieger



Abb. 12.

waren. Am unteren Rande folgt ein Wellenband und eine Reihe von Augen. Auf dem inneren Boden der Schale ist ein Sonnenbild eingemeißelt, das an dieser Stelle gewiß gut zur Symplegaden-Schale paßt, da die Sonne täglich die Tore der Erde durchschreiten muß. Auf dem äußeren Boden befindet sich eine Erdkröte mit großem offenen Rachen und mit Augen auf den Gelenken. Man kann wohl nicht daran zweifeln, daß diese Schale, wie alle die unzähligen Opferschalen der mexikanischen und Maya-Bücher, im Kult als Stellvertreter der Symplegaden angesehen wurden.

Einige weitere Darstellungen von Schalen sollen das gewonnene Resultat ergänzen. Abb. 12 *c* und *e* sind Opferschalen aus dem Maya-Gebiet; die erstere trägt über ihrer Mündung drei Zeichen, die als Kalender-Hieroglyphen den vierten unter den zwanzig Tagen des Maya-„Monates“ darstellen (*kan*), die aber nach E. SELER auch das Maisopfer symbolisieren. — Unterhalb des oberen Schalenrandes findet sich ein weiteres symbolisches Zeichen, das, ebenfalls nach SELER, aus einem offenen Rachen entstanden ist. Gegen diese gut be-

gründete Deutung hat niemand Einspruch erhoben. Die Höckerchen in der Linienmitte geben dem Rachen eine nähere Bestimmung, es ist ein Symplegaden-Rachen. — Es gibt übrigens auch Fälle, in denen der Rachen einer vollständig gezeichneten Schlange als Opfergefäß fungiert. — Das Opfergefäß (für Feueropfer) in Abb. 12 *k* trägt an seinem oberen Rande statt des Rachens die gekrümmte Spitze und etwas tiefer kleine dachförmige Striche, die oft das U-Symbol ersetzen.

Die nicht künstlerisch dekorierten Opfergefäße im mexikanischen Reiche sehen gewöhnlich anders aus. Abb. 12 *h* zeigt uns ein solches für Brandopfer; sein oberer Rand ist mit einer Reihe gekrümmter Spitzen eingefast, während vorne ein Auge oder ein durchbohrter Edelstein angebracht ist, aus dessen Mitte das bekannte Schmuckband herausragt. Abb. 12 *f* zeigt über der Öffnung des Gefäßes drei herausgerissene Augen, Abb. 12 *g* eine abgeschnittene Hand und Weinschaum. Diese Dinge sollen hier nicht wirkliche Opfer sein, sondern nur die Bestimmung des Gefäßes als eines rituellen anzeigen. Ebenso verhält es sich mit Abb. 12 *i*. Auch hier sehen wir in der Mitte ein herausgerissenes Auge, aber mit den bekannten Höckerchen am Stiele, ferner zwei Adler- oder Tigerfüße, wieder nichts anderes als Hieroglyphen, die auf das Opfergefäß und seinen Symplegaden-Charakter hinweisen. Auf Abb. 12 *l* steht das Opfergefäß im Tempeltore; sein Rand hat die Gestalt des bekannten „Nasenhalbmundes“ der Mexikaner (Abb. 8 *b*). Das Gefäß Abb. 12 *b* ist durch den Schwanz der Symplegaden-Schlange genügend gekennzeichnet. Endlich zeigt uns das Gefäß Abb. 12 *d* ganz klar, was sich die Mexikaner unter dem Bilde einer rituellen Schale dachten. Die heraussteigende Figur ist nämlich die aufgehende Sonne. Das Bild findet sich am Anfang der einzigen astronomischen Mitteilung des Kodex Zouche-Nuttall über die wahre Länge des Sonnenjahres. Die Bedeutung der Wellenlinie am oberen Rande der Schale ist uns schon genügend bekannt.

An dieser Stelle soll eine Überlegung allgemeinerer Art eingeflochten werden. Man kann aus den bisher verwerteten Angaben der Bilderschriften wohl zur Überzeugung gelangen, daß die vermeintlichen Tore der Erde und des Himmels für die Stämme Zentral-Amerikas von großem Interesse waren; es läßt sich aber daraus noch nicht sicher erkennen, ob etwa dieses Interesse sich in erster Linie auf den Mythos als poetisches Produkt beziehe oder ob der religiöse Gedanke den Ausschlag gab. Bedeutende Mythenforscher haben ja hervorgehoben, daß ein Mythos zur Zeit seiner Bildung mit der Religion keinen Zusammenhang gehabt haben soll. Wir wissen aber auch anderseits, daß sich in den meisten Fällen im Laufe der Zeit dieses Verhältnis änderte, wenn es wirklich ursprünglich bestanden hätte. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Traditionen über das Tor des Himmels und der Erde noch von anderer Seite aus zu beleuchten. Schon zum voraus ist zu erwarten, daß nicht viel offen liegendes Material gefunden werden kann. Wir wissen ja, wie schwer es hält, aus einem Volksstamme die letzten Geheimnisse seines religiösen Lebens herauszuziehen. Ein lehrreiches Beispiel aus Mexiko möge das bestätigen. Es ist K. TH. PREUSS durch mühsames Studium im Laufe eines einjährigen Aufenthaltes unter den Cora und Huichol, zwei den Mexikanern

verwandten Stämmen im Staate Jalisco, gelungen, eine Menge von Mythen, Gesängen und religiösen Anschauungen zu gewinnen, die er in einem starken Bande veröffentlichte. Aber ihr eigentliches Heiligtum, die von ihnen verehrte Schale durfte er nicht einmal sehen. Einer der Indianer stellte ihm zwar eine ähnliche Schale her, das ganze Geheimnis ihrer Bedeutung gab aber niemand preis. Erst von der Untersuchung E. SELER's über die Blutschalen angeregt, sprach PREUSS lange nach seiner Heimkehr den Gedanken aus, die Zeichnung auf dem Grunde der Schale müsse die Sonne bedeuten. So kam er zu der Ansicht, „daß die Schale die Welt darstellt, nämlich innen die Oberwelt, den Himmel, die Sonne und unten die Unterwelt, die Nacht¹.“ Viel näher liegt es doch wohl schon nach dem unmittelbaren Augenschein, diese sowie alle rituellen Schalen als Bilder der Symplegaden anzusehen. Man kann dafür noch drei Gründe anführen. Bei der Unterwerfung der genannten Stämme im Jahre 1722 wurde unter anderem ein im Haupttempel verwahrtes, mit dem Bilde der Sonne geschmücktes Steingefäß gefunden und nach Mexiko gebracht; dabei wurde von den Eroberern bemerkt, daß dem Gefäß in jedem Monat ein Kind geopfert worden sein sollte (SE III, 355). Dieser Kult ist nur unter der Annahme verständlich, daß man die Schale als den Aufenthaltsort einer Gottheit angesehen hat. Nun bemerkt K. TH. PREUSS, daß nach dem Glauben der Cora „in der Mitte der Schale die Mond- und Erdgöttin wohnt²“; letztere war aber in Mexiko an erster Stelle die Gottheit der Symplegaden³. Die Wahl einer Schale als Symbol dieser Göttin entspricht übrigens ganz den Traditionen der Autoren altmexikanischer Handschriften, denn nicht selten findet man da neben ihr außer der Schale auch den Krug, das gewöhnliche Netz (Abb. 15*b*, *c*) und das Spinnen-Netz, die Schlinge, den Adlerfuß, den durchbohrten Edelstein, den „Nasenhalm“, die Nasentreppe, das Tor, die Klappkiste, die Meerschnecke, die Schildkrötenschale u. a. — Selbst die Lage des Altares auf dem Festplatze der Cora weist auf die Symplegaden-Natur ihres Heiligtumes hin. Nach ihrer Erklärung ist ihr Festplatz ein Bild der Erde. Wenn nun der Altar mit der Schale am Rande des Festplatzes steht, so muß man den Schluß ziehen, daß auch das Vorbild der Schale am Rande der Erde liegt. Mir scheint, schon das Sonnenbild auf dem Grunde der Schale spricht deutlich genug.

Einen nicht unwichtigen Aufschluß über diesen Gegenstand gibt uns LUMHOLTZ, der gleichfalls im Gebiete der Cora und Huichol monatelang erfolgreiche Studien machte. Über ihre Tempel berichtet er, daß sich darin eine mit symbolischen Figuren besetzte Steinscheibe befindet, hinter welcher der Priester mit seiner Trommel Platz nimmt. Er brachte in Erfahrung, „daß in dem Haupttempel des Landes, dem Tempel des Feuergottes in Toapulí bei Santa Catarina, unter der eben erwähnten Steinscheibe sich eine Höhlung befinde, die ein altes Idol des Gottes, auf einer Steinscheibe (ähnlich der oberen) stehend, und allerhand zu dem Idol gehörige Ausrüstungsstücke und Weihegaben

¹ K. TH. PREUSS, Die Opferblutschale der alten Mexikaner, erläutert nach den Angaben der Cora-Indianer. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 43 [1911], 305.

² I. c. 306.

³ „Anthropos“ IX [1914], 381 ff.

berge.“ „Das Gleiche soll in den anderen Tempeln des Landes der Fall sein“ (SE III, 363). Wir werden bald erfahren, daß auch in der ältesten Religion Chinas eine Höhlung in der Erde eine bedeutende Rolle spielt.

Wenden wir uns aber wieder nach dem Süden, und zwar zuerst zum vorkortesianischen mexikanischen Reiche. Das ganze Jahr hindurch wurde von den Tempeln aus, kurz vor Mitternacht, durch Hörner und Trompeten ein Zeichen zum Aufstehen gegeben. „Sofort erhoben sich alle in den Tempeln und in allen Privathäusern, um den Götterbildern Blut und Rauchopfer darzubringen“ (SA II, Anh.). Das Blut entnahmen die Mexikaner den Ohren, der Unterlippe, der Zunge, den Armen und Beinen, und zwar bei den Gelenken, natürlich nur in geringer Quantität. Die Beziehung zu den Symplegaden geht aus diesen verschiedenen Entnahmestellen hinreichend hervor. Das Blut strich man bei feierlichen Anlässen auf die Spitzen von Agaveblättern und steckte letztere in eine Grashaube, die, wie wir gesehen haben, ein Bild des Symplegaden-Berges darstellte. — Es hatte wohl auch seine Bedeutung, wenn die Berggötter gegen Gelenkrheumatismus angerufen wurden, wenn man zur Buße auf Knien und Ellenbogen sich bewegte, wenn kranken Kindern Kopalkugeln (vom Feueropfer) an Hals, Hand- und Fußgelenke gebunden wurden, wenn beim zwölften Feste dieselben Gelenke mit Federn beklebt oder bei einer anderen Gelegenheit mit Asche gerieben wurden, wenn beim Ballspiele der Ball (der Sonne oder Mond vorstellte) nur mit den großen Gelenken gestoßen werden durfte und ähnliches mehr.

Das kleine Blutopfer war auch in Yukatan bei den Maya im Gebrauch. Als der Quiche-Stamm von Tula weggezogen war, gebot ihm Tohil, seine oberste Gottheit: „Noch bleibt euer Dank. Durchlöchert eure Ohren, stechet eure Ellenbogen, opfert euer Blut¹.“ Beim Erscheinen des Sonnenlichtes wurde Tohil in Stein verwandelt. Die Stammväter der Quiche „durchbohrten sich vor dem Gotte die Ohren und die Ellenbogen, sammelten das Blut und schütteten die Schale aus in den Mund des Steines“ (Popul Vuh 258). Der Stein war also eine Schale und Tohil hatte sich in eine Steinschale verwandelt.

Nicht nur die täglichen kleinen Opfer der Mexikaner, auch ihre größten und feierlichsten, bei denen nach Herausnahme des Herzens das Blut der geopfert Menschen über die Treppe der Tempelpyramide fließen mußte, hingen mit dem Kulte der Symplegaden zusammen. Das lehrte uns die bildliche Darstellung der geöffneten Herzgrube, die mit den zwei Hauptformen der Symplegaden völlig übereinstimmt. Die Mexikaner verglichen denn auch ausdrücklich die geöffnete Brust mit klappenden Toren (SA 298). Die Nachahmung des Naturvorganges durch die Opferhandlung sollte den Himmelskörpern, in Mexiko besonders der Sonne, „dem Herzen des Himmels“, die Schwierigkeiten beim Aufgang überwinden helfen. Die Mexikaner dachten hierin nicht anders als z. B. die Chinesen, von deren Glauben ED. CHAVANNES² bemerkt: „Der Mensch kann auf Vorgänge der physischen Welt Einfluß ausüben durch Handlungen, die denen der Natur ähnlich sind.“

¹ N. E. POHORILLES, Das Popul Vuh, Nr. 228.

² CHA 498, 501.

Die bisherigen Ausführungen lassen uns jetzt auch einzelne Gebräuche der Mexikaner, die als isolierte Erscheinungen die Verwandtschaft mit dem Symplegaden-Kult weniger deutlich an sich tragen, doch noch mit dieser ältesten Basis ihrer religiösen Anschauungen verbinden.

Zum feierlichsten Schmucke der mittelamerikanischen Indianer gehörte das Halsband (Abb. 14 *c*, 8 *b*, 11 *a*, *b*) und der gewöhnlich damit verbundene Brustschmuck. In der Umgebung der Hauptstadt wurde er zwar selten angelegt, dafür kann man aber in manchen Codices kaum ein einziges unter den Hunderten von Götterbildern finden, das diesen Schmuck nicht trüge. Das Band um den Hals oder statt dessen der Ring muß eine wichtige Bedeutung besessen haben; leider wissen wir darüber wenig. Die einzige gelegentliche Bemerkung SAHAGUN's ist aber doch hinreichend, um das geheimnisvolle Schmuckstück hoch einzuschätzen¹. Er sagt nämlich, daß den Söhnen der Großen, die häufig schon in zartem Alter in das gemeinsame Erziehungshaus (*calmecac*) gebracht wurden, dort ein hölzerner Ring um den Hals gelegt wurde. In dem Ring wohnte, wie sie glaubten, nach der Zeremonie eine Seele des kleinen Indianers, und mit diesem Ring blieb diese Seele im Erziehungshaus, auch wenn der Zögling für einige Jahre ins Elternhaus zurückkehrte. — Ich will hier gleich anfügen, daß auch die heutigen kleinen Chinesen und nur die kleinen, oft einen Halsring tragen, allerdings aus Edelmetall. — Das am häufigsten auf dem mexikanischen Halsband angebrachte Ornament ist nun auch auf der Symplegaden-Schlange zu sehen (z. B. Abb. 3 *d*, 13 *l*) und manchmal am Rande des Brandopfergefäßes. Bei den Maya bestand das Halsband meist aus einer Perlenschnur, deren Elemente „durchbohrte Edelsteine“ waren (Abb. 3 *m*), oft auch, wie in Palenque, stilisierte kleine Schädel.

Wichtiger für unsere Zwecke ist der Brustschmuck, der wahrscheinlich aus einer Tasche entstanden ist. Eine sehr häufige Form ist Abb. 13 *a*. Die Bänder an seinem unteren Rande haben wir schon kennen gelernt; sie geben Zeugnis dafür, daß hier ein Erinnerungszeichen an die Symplegaden vorliegt. Ein anderer Brustschmuck, Abb. 13 *b*, enthält die große Form des „durchbohrten Edelsteines“, darunter eine Schlinge. Abb. 13 *d* ist ein stilisiertes Netz, ebenso der untere Teil von Abb. 13 *p* und *t*. Abb. 13 *c* zeigt uns einen mit Schmuckbändern besetzten Winkel; fast sicher sind auch die brettartigen Anhängsel in Abb. 13 *s*, *t*, *v* nur der Winkel und Kerben wegen gewählt worden. Die in Abb. 13 *s* und *v* vorkommenden Augen verstärken den Hinweis auf die Symplegaden. Abb. 13 *i* enthält das mit Augen geschmückte Wellenband, 13 *f* ist ein geschliffener Muschelring, dem wir noch anderswo als Symplegaden-Symbol begegnen werden, 13 *g* ist eine angeschliffene Meerschnecke mit „gekrümmter Spitze“ und Wellenlinie, 13 *h* ein Steinmesser mit geöffnetem Rachen, 13 *k* ein Unterkieferknochen, 13 *m* ein Auge mit halbverdeckter Pupille, um an die U-Form zu erinnern; verwandt damit sind Abb. 13 *n* und *o*. In letzterer Figur sind die herausgerissenen Augen bemerkenswert, die, wie wir wissen, in den meisten Fällen durch das Schmuckband ersetzt sind. Abb. 13 *r* ist ein Tigerfuß, 13 *u* enthält neben dem Schmuckband einen „Nasenhalb-

¹ I. c. Anhang zu Buch III, Kap. 7.

mond“. Daß es bei diesem letzteren vor allem auf die U-Form ankommt, lehrt uns Abb. 13 *q* und *l* (Symplegaden-Schlange). Beide sind aus der Symplegaden-Form Abb. 13 *e* entstanden. Der Tiger in Abb. 13 *p* ist eines der gebräuchlichsten Symplegaden-Tiere. Es scheint endlich überhaupt keinen Brustschmuck zu geben, der nicht an die Symplegaden erinnern sollte. Fast im ganzen Kalendergebiete trugen die Priester in der Hand oder um den Hals eine Tasche, worauf im Kodex Borgia der Abendhimmel gemalt ist.

In Hinsicht auf spätere Ausführungen über die Alte Welt sollen hier der Rolle des Tores in Mexiko einige Worte gewidmet sein. Das dritte der zwanzig Tageszeichen des Kalenders (*calli*) wird fast immer als Tempel gezeichnet, es bedeutet „Haus“. Auffällig an seinem Bild ist zunächst die Größe seines stets offenen Tores im Verhältnis zum Ganzen. Die drei Steine der Toreinfassung



Abb. 13.

heben sich immer deutlich ab und erinnern so an den einfachsten „Tempel“ der Symplegaden-Göttin Tlaçolteotl, der, über einer Pyramide stehend, nur aus drei ein Joch oder Tor bildenden Stangen besteht, um die sich die Wächterschlangen winden. Unter dem Stangentore liegt manchmal ein großes Steinmesser mit geöffnetem Rachen, das gerade eine menschliche Figur verschlingt, die auch hier, wie in anderen Fällen, den Mond bedeuten dürfte (Kod. Vat. 11).

Noch eigenartiger ist die bei weitem häufigere Darstellung des Tempels von der Seite gesehen, also um 90 Grad gegen die Vorderansicht gedreht. Bei dieser Stellung könnte man das Tor nicht mehr sehen, sondern nur die Seitenwand des Tempels. Das schien aber den Mexikanern offenbar ganz unpassend und so zeichneten sie in diesem Fall einen Schnitt durch das Tor, wodurch zugleich die Idee des offenen Rachens deutlicher zum Ausdruck kam; das Dach dagegen hat seine natürliche Gestalt.

Die volle und oft mit großen künstlerischen Mitteln durchgeführte Rachenform des Tores ist übrigens nicht selten bei Tempeln anzutreffen¹. — Im Innern des Tores sieht man vielfach ein Stück des Nachthimmels dargestellt, auch zuweilen ein Netzmuster oder die (untergehende) Sonne, was nur dann einen Sinn hat, wenn das Tor wirklich die Symplegaden vorstellt. — Die blutigen Opfer der Semiten über, unter oder vor dem Tore bringen wohl auch eine Symplegaden-Erinnerung zum Ausdrucke. Bei ihnen wird das Opferblut auf das Tor gestrichen.

Bei den Maya hieß das dritte dem Tempeltor entsprechende Tageszeichen *akbal* (Nacht) und war hieroglyphisch durch eine Art Rachen dargestellt. „Die Nacht ist das dunkle Haus der Erde, das die Toten in seinem Schoße aufnimmt und in dem auch die Sonne zur Rast geht. Die Mexikaner verknüpften das (dritte) Tageszeichen *calli* mit der Region des Westens, der Gegend, wo die Sonne untergeht“ (SE I, 460).

Die Tradition, wie sie von den ersten Missionären aufgezeichnet wurde, ist naturgemäß weit zurückhaltender in ihren Aussprüchen über das Tor. Alle Völker suchen ja die Profanation ihrer höchsten Kultform durch Fremde so weit als möglich zu verhindern. Nur eine Notiz von SAHAGUN besitzen wir, die sich deutlich mit dem religiösen Charakter der Tore befaßt. Vorausgeschickt sei, daß die Kehrarbeit in den Tempeln als wichtiges devotionales Werk galt, das sogar von den Kindern der Großen und unter Umständen von den Fürsten selbst ausgeübt wurde. Nun lesen wir bezüglich der Privatwohnungen bei SAHAGUN folgendes: „Sie trugen große Sorge, jeden Morgen zu Ehren ihrer Hausgötter den Hof und die Schwelle der Türen zu kehren. Der Herr und die Herrin des Hauses waren gehalten, alle Bewohner zu ermahnen, diese Pflicht zu erfüllen“ (SA II, Anh.). Auch die Chinesen kehrten in der Not die Altäre, um Hilfe von der Gottheit zu erlangen. In Mexiko war der Besen ein Symbol der weiblichen Gottheit, und zwar ein hoch angesehenes, wie uns das grosse Besenfest zeigt. In China dient noch heute ein Papierbesen zu Zauberzwecken. Er nimmt nämlich eine gespensterhafte Seele („souffle fort“) des gerade Gestorbenen beim Kehren auf und hält sie fest („Anthr.“ X—XI [1915—1916], 736).

Als letzte Elemente der hier behandelten Symbole seien die Treppe und der Mäander besprochen, zwei über die ganze Erde verbreitete bevorzugte Objekte der Darstellung mythologischer Ideen. Selten kommt aber die Verbindung beider Elemente vor und gerade diese gehört in Mexiko zu den gebräuchlichsten Ornamenten. Daß die Treppe ein Sinnbild der Symplegaden war, geht unmittelbar aus den beiden Abbildungen 14 a und 15 a hervor. Beide Treppen tragen Zähne und Augen und sind als Rachen aufgefaßt, wohl in Anlehnung an den Bericht über die steile Treppe zur Unterwelt. Die letztere der beiden verschlingt gerade eine menschliche Figur (Mond?). Es ist kaum zweifelhaft, daß die Treppe vor dem Opfersteine der Stufenpyramiden an den Weg zur Unterwelt erinnern sollte. Bekanntlich wurden die geopfert Menschen über die Stufen heruntergerollt oder gestoßen. „Vom (Opfer-)Stein aus bis zum

¹ E. SELER, Die Quetzalcouatl-Fassaden yukatekischer Bauten, Berlin 1916.

Fuße war ein Strom vom Blute der Geopferten“ (SA 172). Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß anfangs auch der Treppe selbst Opfer dargebracht wurden. Darauf weisen manche Bilder deutlich genug hin, z. B. Kodex Zouche-Nuttall 79. Hier sieht man den Pyramidenaltar mit der Treppe, worüber ein Blutstrom läuft, aber nicht den geopfert Menschen. Auf dem Gipfel befindet sich nur die gut gezeichnete große Symplegaden-Öffnung mit ihrem Wellenbände. Zwei Gottheiten oder Priester in Göttergewändern tanzen vor der Öffnung und zeigen darauf hin.

Der Mäander kommt in Mexiko fast nur als Fortsetzung der Treppe vor und geht leicht in die gekrümmte Spitze über (Abb. 14 *b, e, f*).

Manchmal degenerieren beide zu einer einzigen Wellenlinie, so besonders an der Krone Quetzalcouatls, was wieder auf ihren Symplegaden-Charakter hinweist. Mäander und Treppe in Peru zeigt uns Abb. 14 *g*.

Über das relative Alter des Kultes geben uns die mexikanischen Handschriften keine direkte Auskunft. Trotzdem läßt sich durch Kombination der bildlichen Darstellungen mit den alten Überlieferungen ein brauchbarer Anhaltspunkt darüber gewinnen. Die sehr angesehenen alten Götter Tonacatecutli und Tonacaciuatl waren nach mexikanischer Tradition die einzigen Gottheiten der ersten Tolteken; von letzteren leiteten bekanntlich alle Stämme des großen Kalendergebietes ihre Kultur her. Nach den Berichten, die SAHAGUN gewinnen konnte, „hielt man es für sicher, daß sie seit mehr als 2000 Jahren dieses Land bewohnen“¹, also etwa seit dem Ende des römischen Königtums. In Anbetracht der sorgfältigen und vielhundertjährigen astronomischen Beobachtungen der Mexikaner kann man nicht alle derartigen Angaben ver-

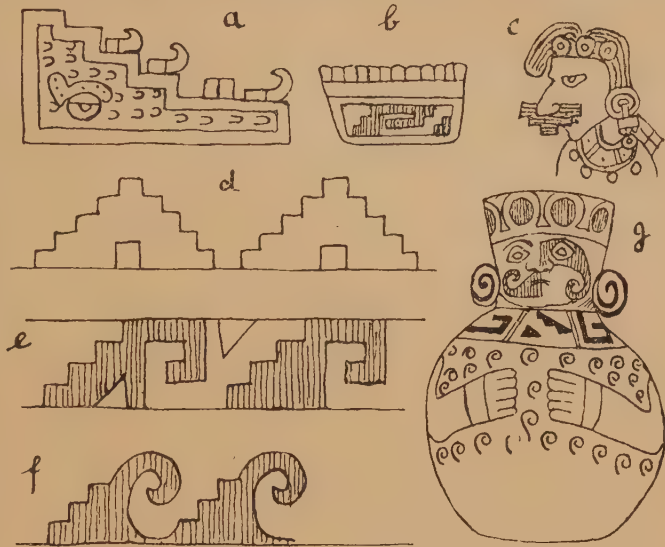


Abb. 14.

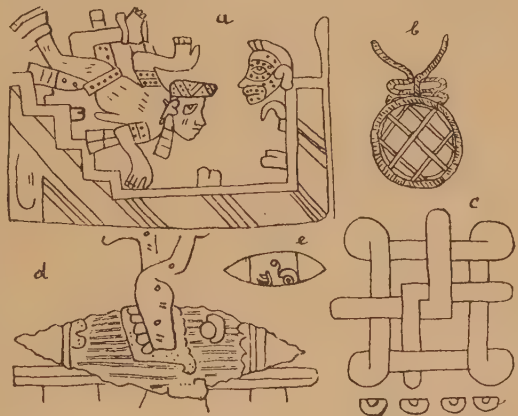


Abb. 15.

¹ SAHAGUN, Vorwort zum ersten Buch.

werfen. Woher die Tolteken gekommen sind, bleibt dagegen völlig unsicher. Wir werden später finden, daß sie mit großen Völkern der Alten Welt in entfernter Verwandtschaft standen. Über ihren Namen möchte ich eine kurze Bemerkung anfügen. Die Wurzel *tol* oder *col* bedeutet nach SELER etwas Gekrümmtes. Vielleicht wurden sie von den Ureinwohnern Amerikas Tolteken genannt, weil sie die gekrümmte Spitze mitbrachten.

Die Bilder der Tolteken-Götter geben uns nun sichere Anhaltspunkte dafür, daß sich ihr Hauptcharakter auf die Symplegaden gründete. Bezüglich der weiblichen „alten Gottheit“ muß man, auch abgesehen von den Bildern, zu diesem Schlusse gelangen. Die führenden Mexikanisten halten sie nämlich für eine andere Form der Tlaçolteotl, diese aber war vor allem anderen die Göttin des westlichen Tores am Horizonte. Ihre Heimat Tamoanchan, ihr ganzer Schmuck, ihr Tempel in Gestalt eines Tores, das dort befindliche menschenfressende Steinmesser, die Begleitschlange, sowie ihre engen Beziehungen zum Ballspielplatze weisen zu deutlich darauf hin.

Mehrere der in vorhergehenden Abbildungen besprochenen Kennzeichen sind geeignet, diese Umstände noch stärker hervortreten zu lassen. Keine andere Gottheit trägt nämlich so viele Merkmale der Symplegaden an sich als das Bild Tlaçolteotls in Abb. 7 und keine ist auch nur annähernd so häufig mit dem Augenornament geschmückt. Den „Nasenhalsmond“ besitzt nur noch der Weingott in gleichem Maße wie sie. Ihre nächste Verwandte, die alte Göttin in Abb. 11 *b* trägt (gleich ihrem Gemahl in 11 *a*) das große Symplegaden-Symbol¹ auf dem Rücken, ein ausgerissenes Riesenaue in der Hand, zwei Wellenlinien am Unterkiefer, den Halsring, das Schmuckband im Munde. Diese Kennzeichen dürften ihrer Häufung wegen charakterisierenden Wert besitzen.

Zum Schlusse dieses Abschnittes möge noch auf ein Mißverständnis aufmerksam gemacht werden, das sich beim Studium der mexikanischen Handschriften leicht einstellt. Wer immer wieder die menschenfressenden Rachen, die den Mond und die Sonne verschlingenden oder bedrohenden Gestalten, die unzähligen Knochengerüste, die grinsenden Schädel, die Totenbeine u. dgl. betrachtet, der könnte dazu verleitet werden, darin nur unheimliche Kräfte zu sehen. Solche sind ja in den Ost-Symplegaden sicher gefürchtet worden, aber auch nicht überall. Die West-Symplegaden dagegen sind vorwiegend glückbringende Mächte, wenigstens solange sie noch mit der Mondmythologie, wenn auch in loser Verbindung stehen; durch sie wird dem Himmel der junge, wachsende Mond neu geschenkt und alles Leben im ganzen Volke wie beim Individuum hat dort, in der „Region der Weiber“², seinen Ursprung. Der durchbohrte Edelstein scheint diese segenspendende Westmacht am stärksten zum Ausdruck zu bringen, dann kommt aber gleich der Tier-Rachen als Maske, aus dem unzähligemal das Gesicht des tapferen Kriegers hervorschaut.

Wir wenden uns nun nach Westen, überschreiten den Stillen Ozean und vergleichen die seltenen alten Bilderdokumente im Herzen Asiens mit denen von Mexiko. Das Beginnen scheint gewagt. Schreibt doch selbst CONRADY, wo

¹ Vgl. Kodex Zouche-Nuttall 9, oben rechts.

² SE I, 322.

er die durchlochten Zeremonienbeile in China und Mexiko erwähnt: „So sehr ich nun zwar davor scheue, die längst zu Grabe getragene Hypothese von chinesisch-amerikanischen Urbeziehungen wieder aufzuwärmen, so fühle ich mich doch um so mehr genötigt, diese unerwartete Übereinstimmung wenigstens zu registrieren¹.“ Durchbohrte Steine dürften aber doch noch eines Tages dazu beitragen, die Scheu CONRADY's und anderer Forscher, am meisten die der Amerikanisten, zu besiegen. Mir scheint sogar, daß schon die hier wiederzugebenden Proben aus der mythologischen Bildergalerie Zentral-Asiens und seiner Einflußsphäre hinreichen, um übertriebene Bedenken zu zerstreuen.

Als erstes prüfen wir Abb. 16 c, einen liegenden Hirsch aus dem sibirischen Altai-Gebiet. Sein Schultergelenk trägt in großer Ausführung die gekrümmte Spitze, ebenso das Halsgelenk, ferner sind noch Ohr und Nase damit ausgestattet. Der auffällige Kreis am Unterkiefer weist nicht minder deutlich auf die Symplegaden hin. In Abb. 17 w ist nicht nur der Unterkiefer, sondern auch das Ohr mit einem symbolischen Kreis ausgestattet. Der Unterkiefer in Abb. 17 s ist durch seine Höckerchen bemerkenswert, er könnte statt in Sibirien auch in einer mexikanischen Handschrift gezeichnet worden sein. Ebenso verhält es sich mit den Augen der vier Kniegelenke des Pferdes in Abb. 16 d. Der Pferdekopf in Abb. 16 g ist durch die gekrümmte Spitze im Ohr von



Abb. 16.

Bedeutung. Das Fabeltier Abb. 16 h trägt auf den beiden oberen Gelenken statt der Kreise eine spitz-eiförmige Figur, die auch in Mexiko häufig als Symplegaden-Symbol angetroffen wird. Man braucht nur den für gewisse Götter, besonders für den „Alten Gott“ sehr gebräuchlichen Brustschmuck in Abb. 16 i anzusehen, um darin die Figur aus Sibirien wieder zu erkennen. Noch mehr würde die Ähnlichkeit hervortreten, wenn die beiden Vertiefungen auf dem Goldschmuck Abb. 16 h noch mit den dazugehörigen Edelsteinen ausgelegt wären. Bei anderen sibirischen Figuren aus Goldblech mit Edelsteinen finden wir in der Tat die Form Abb. 16 k. Wieder andere bilden eine Kombination aus der gewöhnlichen Augenform mit dem spitz-eiförmigen Gebilde, so in Abb. 16 l; diese sind häufig auf dem Oberschenkelgelenk der Pferde angebracht. Die Inkrustation mit Edelsteinen war auch in Mexiko ein oft angewandtes Kunstmittel; man benutzte es hier allerdings an anderen, aber ebenso

¹ CONRADY, „China“ in v. PFLUGK-HARTUNGS Weltgeschichte, Orient, Berlin 1910, S. 505.

charakteristischen Stellen, besonders gern am Nabel, an der Herzgrube und an den Zähnen.

Abb. 16 *h* zeigt noch eine wichtige Erscheinung, die den Archäologen seit langer Zeit aufgefallen ist. Man hat sie sogar als eines der Kennzeichen des alten sibirischen Stiles angesehen. Das hier dargestellte Tier wendet nämlich den Kopf zurück und scheint sich zu beißen. Die Beschäftigung des Rachens ist überhaupt ein Lieblingsgegenstand der Darstellung. Man trifft ganze Reihen von Figuren, die sich selbst oder ihre Nachbarn beißen. Die zahlreichen aus skythischem Gebiete stammenden Tierkämpfe und Jagdszenen stehen offenbar mit diesen Verhältnissen in Zusammenhang, zumal die Skythen kein hervorragendes Jägervolk gewesen sind. Wie soll man anders verstehen, daß z. B. ein vom Löwen angegriffenes und gebissenes Pferd seinerseits den Löwen beißt? Bei solchen Bildern scheint es die Absicht des Künstlers gewesen zu sein, die Aufmerksamkeit des Beschauers auf den Rachen zu lenken. Wir werden in China, Japan und Ozeanien eine gewisse Parallele hiezu antreffen, denn auch dort sind die Rachen tätig, wenn auch in anderer Weise. Sie halten nämlich eine Kugel, einen Hohlzylinder, einen mondförmig gekrümmten Gegenstand und anderes zwischen den Zähnen. Daß dieses gleiche Motiv in Mexiko nicht unbekannt war, zeigt uns Abb. 17 *v*.

Die Autoren der bisher vorgeführten Bilder waren höchstwahrscheinlich die Skythen Zentral-Asiens (Saken). Ein Zweig dieses fähigen Volkes hatte sich schon sehr frühe in Südost-Europa angesiedelt und war da zu ziemlich hoher Kultur gelangt. Von ihnen stammt das Bild des Wolfes in Abb. 16 *a*, das leider stark beschädigt ist. Auf dem Knie des Hinterbeines und der Schulter des Vorderbeines ist ein Auge eingezeichnet; auf dem hinteren Schultergelenk noch eine gekrümmte Spitze. Auf dem Vorderbein war ursprünglich ein ganzer Kopf angebracht, dessen Rachen am Knie endigte, er ist durch die Verwitterung undeutlich geworden. Bei vielen anderen uns erhaltenen Bildern sind solche Köpfe, Rachen und Schnäbel vollständig sichtbar. Die Skythen gingen soweit in der Erfindung fabelhafter Formen, daß sie z. B. die Flügel eines Pferdes als Fische modellierten, deren geöffnete Rachen scheinbar in das Schultergelenk beißen.

Von einem Skythen mit griechischer Schulung rührt das Bild des Löwen Abb. 16 *b* her. An Hinter- und Vorderbeinen ist die gekrümmte Spitze scharf ausgeprägt. An das Auge Abb. 16 *f* von einer skythischen Figur ist auffallenderweise die mexikanische U-Form angesetzt, die sich dort gewöhnlich als Symbol der Symplegaden am Ende des Schmuckbandes findet (Abb. 5 *c, d, e, f*). Die Ziege Abb. 16 *e* stammt aus Klein-Asien, die Archäologen schreiben sie einem von den Skythen beeinflussten Künstler zu. Da sich aber auch in Klein-Asien selbst, bei den Hettitern, Symplegaden-Symbole finden, so wäre die Annahme direkten skythischen Einflusses nicht nötig.

Das Pferd Abb. 16 *m* mit dem großen „Auge“ auf dem hinteren Schenkel stammt von einem alten persischen Teppich in Köln. Der skythische Einfluß ist offenbar auch in Persien eingedrungen, aber nur in untergeordnetem Grade, ich habe für dieses Gebiet nur die leicht zugänglichen Werke durchgesehen und darin nicht mehr als vier deutliche Fälle unserer Symbole entdecken können. Einer von ihnen ist in Abb. 17 *t* kopiert, es ist der Kopf eines persisch-

babylonischen Fabeltieres auf glasierten Ziegeln, die sich im Berliner Museum befinden. Die Nase besteht aus einer einzigen gekrümmten Spitze. Nicht viel häufiger scheinen sich die Symbole in Vorder-Indien zu finden. Bei den reinen Semiten habe ich gar keines von den Symbolen gefunden, obgleich es fast sicher ist, daß der Symplegaden-Kult unbewußt noch heute bei ihnen fortlebt¹. Die blutigen Opfer am Tor ihrer Städte und Häuser und die hohe Wertschätzung der Tore, die sich im privaten und öffentlichen Leben zeigt (Abhaltung der Gerichte usw.), sowie das häufige Vorkommen der Tore in der poetischen Sprache der Semiten weisen darauf hin.

Das innerasiatische Stammvolk der Skythen hat im hohen Altertum noch andere Ableger nach dem Westen entsandt: Künstler in der Metallbearbeitung wie sie selber. Ja es scheint fast, als ob die ganze Kunst des Gold- und Bronzeschmuckes in Europa von ihnen beeinflußt war. Wir erkennen ihre Schüler in der vorhellenischen Kultur Griechenlands mit ihren Schätzen in Kreta und Mykene. Die gekrümmte Spitze und die Kreise (Augen!) in den Gelenken sind da ganz typisch vertreten, wie uns z. B. das Werk von RENÉ DUSSAUD über die prähellenistische Zivilisation im Ägäischen Meere zeigt. Die zwei Beine eines Fabeltieres aus Kreta (Abb. 18 s) tragen den skythischen Stempel nicht minder deutlich an sich, als das Schultergelenk des Genius Abb. 18 p und dessen Höckerchen am Unterkiefer. Noch mehr setzen uns seine Hände und Füße in Erstaunen. An jeder Fingerspitze sitzt ein kleiner Kreis und man sollte kaum glauben, daß der Arm Abb. 18 r nicht auch in Kreta zu Hause ist; dieser stammt vielmehr aus Yukatan, aus dem Kodex Tro p. XXXI.

Ähnlich verhält es sich mit den Latène-Fibeln² in Mittel-Europa, mit den keltischen Münzen und anderen archäologischen Fundstücken aus Orsova, Istrien, Niederösterreich und Krain (Watsch)³. Aber selbst damit ist die Einflußsphäre Urskythiens noch nicht abgeschlossen, denn auch die von LEO FROBENIUS studierten atlantischen Spuren der Mittelmeervölker am unteren Niger und die versprengten Reste in Kamerun gehören dazu! Ich will aus diesen überraschenden Funden nur das von FROBENIUS abgebildete Röhrenende erwähnen, auf dessen Rand sich als isolierte Symbole befinden: Augen, Ohren, Mund. Vielleicht gehörte es zu einer Röhre, „welche etwa oben auf das Grab gesetzt wurde und durch das man, gleichwie durch einen Mund, dem unten befindlichen Toten Opfer darbringen konnte“⁴. Sollte es nicht etwa ein Symplegaden-Gefäß auf dem Grabe gewesen sein? Es fehlt in dem Gebiete sogar die „gekrümmte Spitze“ nicht und selbst die bizarre Augenform Abb. 8 h kommt vor, hier wie in Mexiko, Hinter-Indien und Mittel-Europa.

Noch stärker als nach Westen stieß der zentralasiatische skythische Einfluß gegen Osten vor, das ganze chinesische Reich zeigt sich davon beherrscht.

¹ Vgl. die vielen interessanten Ergebnisse der Forschungen von S. J. CURTISS, in „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orientes“, Leipzig 1903. Darin wird u. a. die arabische Sitte erwähnt, „die Opfertiere auf dem Dach zu schlachten, so daß das Blut über den Türsturz rinnt“.

² Zeitschrift für Ethnologie 43 [1911], 672.

³ M. HOERNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 2. Auflage, Wien 1915.

⁴ LEO FROBENIUS, Und Afrika sprach I, 338.

Wir wollen wieder zuerst eine kurze Auslese von Bildern analysieren und dann die religiösen Anschauungen, so gut es geht, damit vergleichen. Man kann zum voraus erwarten, daß die Verwandtschaft der chinesischen Bilder mit den protoskythischen um so mehr hervortreten wird, zu je älteren Perioden wir uns wenden. Die frühesten künstlerischen Darstellungen nun, die in etwas größerer Anzahl erhalten sind, stammen aus der Han-Zeit (etwa den beiden ersten Jahrhunderten vor und nach Christus). Unter ihnen nimmt die symbolische Darstellung der Symplegaden einen ganz breiten Raum ein; in den Bildern der letzten Jahrhunderte ist aber fast nichts mehr davon zu sehen.



Abb. 17.

Für die chinesischen Kunsthandwerker wie für die Künstler jüngerer Perioden gilt außerdem das Urteil, das RENÉ DUSSAUD über ihre mykenischen Kollegen fällt: „Wenn etwas feststeht, so ist es das Bestreben der Töpfer, gegebene Muster zu reproduzieren, ohne den Versuch zu machen, sie zu verstehen“ (Du 379). Ganz anders war es im Altertum. Die Tierfiguren auf dem Fuße der Vase in Abb. 17 *a* tragen an einem oder zwei Gelenken die gekrümmte Spitze ebenso deutlich, als ob es sich um mexikanische Bilder handelte. In Abb. 17 *b* treffen wir die gekrümmte Spitze am Ohr, am Auge, an der Nase und am Rande des Mundes. Auch bei dem Bein in Abb. 17 *c* kann die Absicht des Zeichners nicht mißverstanden werden. Der Kopf Abb. 17 *d* ist an der Nase und der Augenbraue durch gekrümmte Spitzen ausgezeichnet, 17 *o* an den Augen, 17 *q* an Augen, Ohren und Hals. Die Vergleichung von

Abb. 17 *e*, *f* und *h* läßt die Verwandtschaft deutlich erkennen, trotzdem das erstere Ornament aus China stammt, das zweite aus Mexiko und das dritte aus dem Gebiete der Protoskythen. Abb. 17 *u* ist nur eine heute noch in China sehr viel gebrauchte Verdoppelung der vorhergehenden Muster. Abb. 17 *r* stammt zwar aus Japan, die Darstellung dürfte aber dem chinesischen Gedankenkreis entnommen sein. Der phantastische Vogel besitzt das für Mexiko charakteristische Höckerchen am Unterkiefer und trägt eine Kugel im Schnabel. In letzterer Beschäftigung gleicht er seinem mexikanischen Nachbarn Abb. 17 *v* und ist auch dem protoskythischen Kopfe Abb. 17 *s* nicht unähnlich, er zeigt selbst Verwandtschaft mit unserem nordischen Drachen Fafnir, der ja ebenfalls einen Schatz zwischen den Kiefern trägt.

Das Bildermaterial ließe sich für das alte China ganz bedeutend vermehren, aber die mitgeteilten Proben reichen schon aus, um die Verwandtschaft sicherzustellen. Die Vergleichspunkte sind so verschiedenen Charakters und zugleich so ungewöhnlich, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Dazu kommt noch, daß in der alten chinesischen Religion die Symplegaden eine große Rolle spielten, die sich trotz des später darüber gefallenem Schleiers noch deutlich erkennen läßt. Merkwürdigerweise geht ED. CHAVANNES an dieser Erscheinung vorüber, der doch vor kurzem die Umrisse des ältesten populären Gottesglaubens mit so sicherer Hand umfuhr¹. Nach ihm wurden in jedem Anwesen fünf Familiengötter verehrt. Der erste unter ihnen, der Gott des Erdbodens, wohnte in einem Schachte in der Mitte des Grundstückes. Das erinnert schon stark an den Schacht in der Mitte des Ballspielplatzes im Zentrum der alten Stadt Mexiko sowie ihres mythischen Vorbildes auf dem Couatepetl². Auf dem Spielplatze wurden denn auch an gewissen Festen die gebräuchlichen Menschenopfer dargebracht.

Der zweite altchinesische Gott wohnte in der Feuerstelle, die wohl ebenso wie bei vielen anderen Völkern in einer Vertiefung des Bodens angelegt wurde; der dritte wohnte im Brunnen, der vierte unter dem großen Tore, der fünfte in allen inneren Türen des Hauses. Wir sehen hier merkwürdigerweise lauter Öffnungen als Sitze der Heimgottheiten und das allein schon läßt uns eine Beziehung zu den Symplegaden-Öffnungen vermuten. Manche Chinaforscher wollen allerdings von einer wirklichen Mythologie in diesem Lande nichts wissen und die Chinesen mögen auch heute keine mehr besitzen; aber ihr Mangel für die ganze Vergangenheit wäre schwer zu verstehen. Wir werden in der Tat bald erkennen, daß die ursprünglichen Elemente eines Mythos deutlich zu verfolgen sind, heute haben sie aber ihr Gewand bis zur Unverständlichkeit geändert.

Wir lesen in chinesischen Romanen³ und Zeremonienbüchern⁴ von den Toren der Erde, den Toren der Finsternis, des Himmels, vom Tore des höchsten Herrschers, vom Tore des Lebens und des Todes, von Zaubermitteln, die im

¹ ED. CHAVANNES, *Le Tai Chan*, Paris 1910.

² SE III, 325—328.

³ W. GRUBE, *Die Metamorphosen der Götter*, Leiden 1912.

⁴ CH. DE HARLEZ, *La religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne*, Bruxelles 1893.

Tore aufgehängt werden, von Steinen des heiligen Berges, die über dem Tore eingemauert sind, vom Altare gegenüber der Tür des Hauptgemaches in jedem Hause, wir erfahren, daß wichtige Verhandlungen vor dem Tore des Kaiserpalastes stattfinden. Ehrentore werden in unendlicher Anzahl errichtet, vielfach mit großem Luxus geschmückt, oft liegen mehrere hintereinander ohne unmittelbare Beziehung zu Gebäuden oder Höfen. Der Kaiser wirft sich bei gewissen Gelegenheiten „mitten in der Türöffnung des großen Tores“ zur Erde nieder¹, er läßt durch seine Stellvertreter den Genien des Tores Speisen opfern, unter den Fahnen, die dem Kaiser vorangetragen werden, finden sich solche mit Bildern von Toren, das Sterbebett des pater familias steht der Tür des Hauptgemaches gegenüber, die Mutter darf mit ihrem Neugeborenen nicht an dem Tor eines Hauses vorübergehen, um dessen Schutzgeistern nicht zu beleidigen, viele Zeremonien mit Kindern werden zu deren Schutz am eigenen Tore vorgenommen, beim Leichenzuge bleibt man vor, in und außer dem Tore stehen und noch vieles andere².

Die Öffnungen und Höhlungen des Körpers werden zwar im Reiche der Mitte schon lange nicht mehr wie auf den Bildern der Vorzeit mit symbolischen Zeichen versehen, dafür besitzt aber der Chinese heute noch für jede der sieben Körperöffnungen eine niedere Seele und diese werden, wie J. DOLS berichtet, nach dem Tode sehr gefürchtet. In dem von W. GRUBE übersetzten und publizierten chinesischen Roman finden die sieben Öffnungen nicht selten an wichtigen Stellen ihre Erwähnung. Von Herrn P. KOPPERS wurde ich aufmerksam gemacht, daß die Körperöffnungen auch in den ältesten Schriften Indiens schon eine Rolle spielen.

Der „durchbohrte Edelstein“ des Mexikaners ist in etwas veränderter Gestalt auch in China zu Hause, wie uns eine von O. MÜNSTERBERG in seiner chinesischen Kunstgeschichte gegebene Probe deutlich erkennen läßt. Dort wird ein Bild aus dem Altertum erwähnt, mit der Darstellung eines Überfalles auf den von Soldaten begleiteten Kaiser: „Während ein Soldat mit Schild und Säbel zu Hilfe eilt, beschwört der Fürst die Gefahr durch Hochheben eines kleinen, runden, durchlochten Steines. Noch heute werden derartige Scheiben als Schutzmittel gegen böse Einflüsse verehrt. Ebenso werden Steinplättchen der verschiedensten Formen auf der Brust sowie am Gürtel immer wieder erwähnt. In den alten Annalen der Schuking heißt es, daß der Adel fünf Arten von Zeptern aus Stein hatte, von denen die zwei untersten Klassen rund, mit einem Loch in der Mitte von etwa fünf Zoll Durchmesser waren. Es handelt sich hierbei offenbar um sehr alte Überlieferungen“ (Bd. I, S. 12).

Die merkwürdigsten Beziehungen der Symplegaden zum religiösen Kult hat aber ED. CHAVANNES unbewußt ans Licht gezogen. Der Gott des Erdbodens, welcher in jedem Chinesenheime der ältesten Zeit seinen Schacht besaß, wurde auch in Gemeinden, Provinzen und für das ganze Reich je in eigenen Heiligtümern mit großen Erdhügelaltären verehrt. Beim Eintritt einer Sonnenfinsternis

¹ HARLEZ, I. c. 367.

² J. DOLS, La vie chinoise dans la province de Kan-sou, „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 68, 466, 726.

wurden nun diese Altäre mit Seilen umwunden und die Kriegstrommeln schlugen zum Angriff. Man glaubte, dadurch den Gott des Erdbodens nötigen zu können, die Sonne wieder freizugeben. Aber welche irdische Macht beeinträchtigt denn die Kraft der Sonne und ihre Freiheit? Das sind ausschließlich die Tore der Erde und ihre Beherrscher, denen auch der dunkle Teil des Mondes unterworfen war. Der Machtbereich der Gottheit des Erdbodens ist damit noch nicht abgeschlossen, wie uns ED. CHAVANNES belehrt. „Diese Gottheit personifiziert das Haus der Ahnen, die Heimat und das große Vaterland.“ Deshalb „werden bei ihrem Altar immer die militärischen Unternehmungen angekündigt“ und ein vertretendes Steinsymbol des Gottes wurde auf einem Wagen während des Feldzuges mitgeführt. Es werden sogar militärische Revuen erwähnt, die im Anschluß an sein Fest in Friedenszeiten stattfanden. Man glaubt sich bei diesen Ausführungen von ED. CHAVANNES fast nach Mexiko versetzt. Die Erdgöttin wurde hier „unsere Mutter, die Kriegerin“ genannt und man sang an ihrem Feste: „Der Morgen ist angebrochen, der Befehl zum Krieg ist ergangen, es mögen (Gefangene) herangeschleppt werden, das ganze Land soll vernichtet werden“ (SE II, 1050). Selbst die einzige normale militärische Revue war mit einem ihrer Feste verbunden. Aber noch weiter erstreckt sich die Parallelität: In Mexiko wurde Cinteotl als Gott des Mais verehrt und dieser war der Sohn der Erdgöttin. Für beide gemeinsam wurden Umzüge und Zeremonien veranstaltet; das konnte nur den Zweck haben, die Kräfte des Erdbodens und die Maisernte günstig zu beeinflussen. Der Mais war eben das wichtigste Nahrungsmittel der Mexikaner und die Ernte dieser Frucht war ausschlaggebend für die Ernährung des ganzen Volkes. Andererseits hören wir von ED. CHAVANNES, daß in China der Gott des Erdbodens einen ständigen Begleiter hatte; die Altäre der beiden standen nebeneinander und dieser Begleiter war die Gottheit der Ernte. Die Ähnlichkeit der Verhältnisse in China und Mexiko könnte hierin kaum größer sein.

Die bisher besprochenen Anschauungen gehören der religiösen Tradition der breiten Volksmassen an. Bekanntlich steht das Tao, die Lehre der alten chinesischen Philosophen und Gelehrten auf einer höheren Stufe als die Religion des Volkes und auch höher als fast alle natürlichen Religionen der Erde. Wenn wir aber das Tao aufmerksam mustern, so treffen wir auch darin auf eine deutliche Spur der Symplegaden. Sie ist wohl eine Nachwirkung gewohnter Gedankengänge, die sich aus der Jugendzeit in die Philosophie des Mannes eingedrängt haben. Der erste literarische Apostel des Tao, der große Philosoph LAOTSI, war zwar ein Charakter von hervorragender Originalität, dabei aber auch ein echter Chinese, dem Einfluß seiner Umgebung in vielen Dingen unterworfen. Um seine schwer zu fassende Doktrin verständlich zu machen, wendet er als geschickter Lehrer passende Vergleiche an: Das Tao „ist ein Tor, welches alle Wesen, so ins Leben gerufen werden, passieren“. Es ist „alles Geheimnisvollen Pforte“, ein bodenloser Abgrund, den alle Flüsse nicht füllen würden, des tiefen Weiblichen Pforte, ein tiefer Brunnen, aller Wesen Mutter und Urvater. Man kann sich dem Eindrucke nicht verschließen, daß LAOTSI volkstümliche Vorstellungen zur Höhe seiner eigenen Erkenntnis veredeln wollte. Vergleichen wir jetzt noch den nächsten unmittelbaren Sinn der

Worte des genannten chinesischen Altmeisters mit amerikanischen Ansichten, so kommen wir aufs neue zu dem Resultat, daß sich sogar die Philosophie Chinas mit mexikanischen Anschauungen berührt. Die Schüler Quetzalcouatl brachten nämlich gleichwie den Mond, so auch die Stammeltern und sogar das ganze Volk in nahe Beziehung zu dem Westtore; dieses müssen ja alle Wesen, so ins Leben gerufen werden, passieren, wie bei LAOTSI.

Wir kommen nun ganz kurz zu einem kleinen, abgelegenen Gebiete mit mexikanischer und skythischer Verwandtschaft, das einen gewissen Übergang darstellt zwischen allen bisher aufgeführten Ländern einerseits und dem weiten Austronesien anderseits, nämlich zum Lande der Giljaken in Nordost-Asien. Von diesem verkümmerten paläoarktischen Volksstamme hat LEOP. V. SCHRENCK unter anderem eine größere Anzahl von Ornamenten geborgen, worin die „gekrümmte Spitze“ an charakteristischen Stellen, nämlich an Auge und Flügel vorkommt. Die Krümmung des Symboles ist an den Augen größer als bei Skythen und Mexikanern, dagegen weniger bedeutend als in den windungsreichen Augenornamenten der Melanesier. Das Auge der Schlange in Abb. 17 *k* und des Schädels in Abb. 17 *l* zeigen uns zwei gute Beispiele. Die drei Vögel in Abb. 17 *i* und *p* tragen die gekrümmte Spitze am Flügel, ähnlich wie der mexikanische Vogel in Abb. 17 *n*. Die so weit verbreitete wappenartige Gegenüberstellung wie in Abb. 17 *i* ist am häufigsten bei den Skythen anzutreffen, sie kommt aber auch in Yukatan vor; die Giljaken haben sie gewiß nicht selbständig erfunden.

Für Austronesien, besonders für Melanesien sind wir in der glücklichen Lage, eine inhaltsreiche und sehr geschätzte Studie über eine große Klasse der Symplegaden-Symbole zu besitzen, nämlich die Abhandlung von HEINR. SCHURTZ über „das Augenornament und verwandte Probleme“¹. Daß dieses Ornament ein wichtiges Symbol sein mußte, hat SCHURTZ aus mehreren Gründen geschlossen, aber dessen wirklichen Sinn konnte er auf seinem in erster Linie geprüften Arbeitsfeld nicht finden; seine symbolische Bedeutung enthüllt sich erst, wie oben gezeigt wurde, auf mexikanischem Boden und den hat SCHURTZ nur eben gestreift. Hören wir ihn einige seiner Funde, die sich auf Ahnenfiguren beziehen, beschreiben. Sie fallen so sehr in den Rahmen dessen, was oben über Zentral-Asien und Mexiko gesagt wurde, daß eine Reproduktion der Bilder überflüssig erscheint. Zunächst aus Neu-Guinea: „Über den Ursprung der Augen auf den Schultern belehrt uns ein anderes Figürchen, das als Stütze eines Kopfschemels dient; hier sind die Arme deutlich als Vogelschnäbel ausgebildet, der Vogelkopf bildet die Achsel und die Hände sind wieder kleinere Vogelköpfe; auf den Beinen der kauern den Gestalt erscheinen ebenfalls Augen. Letzteres wiederholt sich bei einer dritten Figur, bei der außer dem Nabel auch die Brustwarzen als Augen entwickelt sind; sie besitzt außerdem Augen auf Gesäß und Schulter und Andeutungen von solchen auf den Ellbogen“². In der ethnographischen Sammlung von St. Gabriel besitzen wir eine menschliche Figur aus Melanesien, welche die oben beschriebenen in einem wichtigen

¹ Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XV [1895], Nr. 2.

² H. SCHURTZ, l. c. S. 27.

Punkte ergänzt. Auf dem Schultergelenk und dem Oberschenkelgelenk trägt sie statt der Augen die „gekrümmte Spitze“, ebenso zwischen Mund und Ohren. — Der Arm in Abb. 18w stammt von einer Figur von der Sunda-Insel Bali. Man beachte die gekrümmte Spitze an der Schulter und am Ellbogen.

An den von A. EICHHORN¹ beschriebenen melanesischen Masken ist eine runde Scheibe (vereinfachtes Auge?) als „Wangenschmuck“ angebracht; manchmal ist die Scheibe in der Mitte durchbohrt und aus der Öffnung hängt eine dem mexikanischen Bande entsprechende Zierschnur. Die Ähnlichkeit mit dem „durchbohrten Edelstein“ ist nicht zu verkennen. — Daß auf den

SCHURTZ'schen Figürchen offenbar auch der Nabel zu den Körperöffnungen zählt, braucht uns nicht zu überraschen. Sehen wir doch auch in Mexiko an dieser Stelle nicht selten die gekrümmte Spitze (Abb. 18o), einen eingeleigten Edelstein, einen Trichter oder bei liegenden Figuren („Chac mool“) ein Opfergefäß, lauter Symbole der Symplegaden. Damit steht auch in Zusammenhang der mexikanische Gebrauch, bei manchen Opfern die Eingeweiden durch eine kleine Öffnung am Nabel herauszunehmen (SE I, 309). Es sei hier noch erwähnt, daß in Neu-Guinea auf Trommeln und Schilden, neben gekrümmten Spitzen und symbolischen Augen ein Ornament angebracht ist, das die Eingeborenen als Vogelgekröse bezeichnen, und daß auch die Inder eines der „mexikanischen“ Symbole als Eingeweide Buddhas kennen. RATZEL²

sagt von den Malayen, daß sie Denkbilder für die Ahnen errichten, „in ihre Nabelvertiefungen werden Opfer gelegt“. Auch werden Löcher in die Ahnenbilder gebohrt und mit einem Zauberbrei „aus den Eingeweiden, den Lippen, der Nase, den Augen und Ohren eines gefallenen Kriegers“ gefüllt. Den Sinn ihrer Symbole kennen weder die Malayen noch die Melanesier mehr, wie SCHURTZ öfter erfahren hat.



Abb. 18.

¹ Neuhebridische Spinnwebmasken mit Rudimenten eines Wangenschmuckes usw. im Baeßler Archiv V [1916], 284—292.

² Völkerkunde I, 2. Aufl., 430.

Anthropos XII—XIII. 1917—1918.

Anderwärts in Melanesien (Mallicollo) fand SCHURTZ als Stützen der Hütten häufig roh geschnitzte Menschenfiguren, „Ellenbogen und Knie zeigen vielfach eingeritzte Gesichter“¹, also den Symplegaden-Rachen an den Gelenken. Die symbolische Bedeutung von Türpfosten, Ecksteinen, Tragstangen, Pfeilern usw. ist fast über die ganze Erde nachzuweisen, sie zeigt sich bei manchen Völkern noch viel intensiver als in Austronesien. Bei den Tlinkit in Nordwest-Amerika z. B. werden Menschenopfer lebend unter den Eckpfosten eines neuen Hauses begraben, ähnliches ist hie und da bei den Malayen im Gebrauch und in Mexiko fand man unter den vier Kanten einer Tempelpyramide (in Teotihuacan) je ein Kinderskelett. Noch bekannter sind Vorkommnisse dieser Art im Lande der Kanaanäer. Wenn SCHURTZ hervorhebt, daß in Austronesien „sehr oft das Augenornament mit einem Zahnornament eng verbunden ist“, so kann der Amerikanist für die gleiche Erscheinung etwa auf Abb. 4 *c, e, f*, Abb. 7 oder Abb. 9 *e* hinweisen. Das Auge an den Gelenken ist offenbar überall nur der Rest eines Rachens, Schnabels usw.

Eine weitere, wegen ihrer fast kaprizios erscheinenden Form sehr beachtenswerte Ähnlichkeit mit mexikanischen Symbolen finden wir auf den Marquesas: „Merkwürdig ist die Darstellung der Pupille durch eine Einbuchtung des innersten Kreises“². Abb. 18 *c* zeigt uns diese Form von den genannten Inseln, Abb. 18 *d, e* für Mexiko und Zentral-Amerika, wo sie in Hunderten von Fällen gleich oder ähnlich vorkommt, denn auch die Halbierung der Pupille gehört hieher (vgl. Abb. 13 *o, 11 d, e, 6 g, h, 5 b, d*). Für nicht minder seltsam wird man die beiden Zeichnungen in Abb. 18 *g* und *h* halten, wenn man bedenkt, daß beide Formen sicher nur degenerierte Augen darstellen; die erstere stammt aber aus Neu-Mecklenburg, die letztere ist in Mexiko zu Hause.

Die in weiter Verbreitung vorkommenden Augen an Schiffsschnäbeln stellt SCHURTZ in die gleiche Kategorie wie die übrigen Augenornamente. Nach der heutigen Meinung mancher Chinesen sollen solche Augen die Dämonen des Meeres verscheuchen; jedenfalls zeigt der Umstand, daß sie bei gewissen Gelegenheiten verbunden werden, ihre Beziehungen zu Zauberkraften an. Wenn RATZEL und SCHURTZ auf solche Augen an Schiffsschnäbeln in Kamerun aufmerksam machen, so muß man von neuem an die von LEO FROBENIUS studierten uralten atlantischen Beziehungen zu den Mittelmeervölkern denken, die auch durch das Auftreten der „gekrümmten Spitze“, das senale Zahlensystem, den von Punkten umgebenen Kreis usw. bestätigt werden.

Es wurde oben bei Skythen, Chinesen und Mexikanern auf die sonderbare Darstellung von Rachen und Schnäbeln hingewiesen, deren oft anormale Tätigkeit auf etwas Symbolisches in ihrem Tun hinweist (Abb. 16 *h, 17 r, s, v*). Dieser Umstand spielt auch in Austronesien eine gewisse Rolle. So sind die Zauberstäbe der Battak auf Sumatra mit geschnitzten Ahnenreihen versehen, in denen menschliche mit Tierfiguren abwechseln. Letztere „beißen“ nun gewöhnlich in die Köpfe ihrer Nachbarn. Hier konstatiert SCHURTZ ausdrücklich,

¹ I. c. S. 60. Die Inka trugen goldene Platten mit eingestanzten Gesichtern am Schulter-, Knie- und Fußgelenk.

² H. SCHURTZ, I. c. S. 33.

daß die gegenwärtig dafür gegebene Erklärung der Besitzer solcher Stäbe sinnlos sei; ihr Symbolismus wird nicht mehr ganz verstanden. Wenn derartige Tiere mit mythologischem Untergrund der Umstände wegen keine Gelegenheit haben, sich selbst oder ihre Nachbarn zu beißen, so tragen sie zuweilen einen Gegenstand im Schnabel wie der Nashornvogel in Abb. 18 *f*, den man mit Abb. 17 *r* aus Japan vergleichen möge.

Aus den seltener gebrauchten Symplegaden-Zeichen soll hier nur eines, und zwar deshalb Erwähnung finden, weil es mit einem interessanten Symbol des klassischen Altertums in Verbindung zu stehen scheint. In Abb. 18 *i, k, l, m* sehen wir vier dreilappige Figuren, von denen die erste aus China stammt, die drei anderen aus Mexiko; sie sind aber auch in Nord-Amerika (Abb. 18 *x, y*) und Indien bekannt.

Die Figur aus China steht (in umgekehrter Lage) auf den Oberschenkelgelenken eines Rindes und ist dadurch als Ersatz des Auges, des Rachens, der gekrümmten Spitze usw. ausgewiesen. Aber auch das mexikanische Zeichen Abb. 18 *l* muß aus zwei Gründen als Symplegaden-Symbol betrachtet werden. Es findet sich nämlich im Schmucke des Weingottes, der, wie sein häufigstes Kennzeichen, der „Nasenhalbmond“ beweist, zur Erdgöttin wie zu den Symplegaden in nächster Beziehung steht. Es hat aber auch E. SELER nachgewiesen, daß aus dieser „hängenden Blüte“ die Maya-Hieroglyphe für „Nacht“ (*akbal*) entstanden ist und diese entspricht ja (S. 294) als drittes Tageszeichen dem mexikanischen „Haus“, einem der gebräuchlichsten und angesehensten Symplegaden-Symbole. Daß endlich die Dreispitze aus Arkansas (Abb. 18 *x, y*) solche Symbole sein müssen, lehrt ihre Stellung am Auge, denn *y*, in Abb. 18 *y* ist ein Maskenauge.

Über die Herkunft der dreigeteilten „hängenden Blüte“ geben uns manche ähnliche Zeichen aus China Aufschluß, die als Dreifüße angesehen werden müssen; letztere sind aber unzertrennliche Begleiter der häuslichen Feueröffnung. Dieses Instrument leitet uns nun noch nach Hellas und Rom, wo der Dreifuß in nicht weniger hohem Ansehen stand. Auf ihm saß Pythia, wenn sie von den Dämpfen aus der Unterwelt begeistert, ihre Prophezeiungen aussprach; mit Netz und Dreizack bewaffnet kämpften in Rom nach altem Brauche die Retiarier, und die Gottheit des Meeres führte sogar dieses Zeichen als Zepter. Zwischen den mythologischen Elementen von Hellas und Mexiko gibt es übrigens einzelne noch auffallendere Ähnlichkeiten.

Die ungewöhnlich weite Verbreitung so vieler Symbole zu erklären, ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Leichter wäre es, die ohne Zweifel viel älteren Naturanschauungen noch weiterer Kreise über die Tore der Erde und des Himmels zu verstehen, denn Auffassungen von täglich sich wiederholenden Ereignissen am Himmel konnten sich ausbreiten ohne Wanderung ihrer Urheber. Auf den Völker- oder gar auf den Elementargedanken wird wohl niemand die Symbole zurückführen wollen, dafür sind die Zeichen zu zahlreich, viel zu spezialisiert und selbst in ihren abgekürzten Formen zu ähnlich. Ebenso wenig wird man daran denken, daß die Zeichen allein gewandert seien; dem Fremden mußte das Interesse zur blinden Nachahmung so unscheinbarer Formen fehlen. Es bleibt wohl nur die Grundlage der Kulturkreistheorie zur

Erklärung übrig. Die Symbolgruppe muß durch eine seine ganze Umgebung überragende Persönlichkeit begründet worden sein. Später sind allem Anscheine nach vom Bildungszentrum aus in weit ausstrahlenden Wanderungen Kolonisten ausgegangen, die in ihrer neuen Umgebung als Herrschicht auftraten und nur ihre zähesten mythologischen Gebilde auf die beherrschten Stämme übertrugen, aber fast immer ihre eigene Sprache verloren. Für Zentral-Amerika können wir diese Entwicklung, allerdings für eine viel spätere Zeit, deutlich verfolgen. Ein gutes Analogon zu dieser Erscheinung kennen wir ja sehr genau. Die Araber durchsetzten ganz Afrika mit einzelnen ihrer Kultur-elemente, ihre Sprache aber faßte nirgends festen Fuß.

Ein ganz zuverlässiger Anhaltspunkt zur Auffindung des Bildungszentrums unserer Symbole ist bis jetzt noch nicht zu gewinnen. Ich glaubte anfangs, das Altai-Gebiet und die im Südwesten anstoßenden Länder als Zentrum ansehen zu dürfen; dort treffen sich nämlich die drei großen Völkergruppen der Mongolen, Tataren und Indogermanen, denen die Symbole bekannt sind und was noch wichtiger ist, nur hier ist der Zusammenhang zwischen den Zeichen und den symbolischen Körperteilen (Mund, Ohr, Nase, Gelenke etc.) ebenso scharf ausgesprochen wie in Mexiko. Für die Mongolen kommt dazu, daß sie einen dem mexikanischen etwas ähnlichen Kalender besitzen, daß sie an manchen Orten ihre Kinder nach dem Kalendernamen ihres Geburtstages benannten, wie die Zapoteken im Süden Mexikos und daß bei beiden Völkern manche Männer den Zopf tragen, jedoch bezeichnenderweise im Zapotekenlande nur die Fürsten. Man kann endlich auch anführen, daß Skythen und Mexikaner eine teilweise Skalpierung übten.

Als ich Herrn P. W. SCHMIDT meine Resultate vorlegte, lernte ich das Problem von einer neuen Seite kennen; er stellte sich die Frage, zu welchem Kulturkreise wohl die eigenartigen Symbole ursprünglich gehören möchten und kam zu dem Resultate, nur der freimutterrechtliche Kreis könne damit in Verbindung gebracht werden. Er riet mir infolgedessen, mich unter den Völkern Hinter-Indiens nach Material umzusehen. Da machte ich nun bald eine merkwürdige Entdeckung. 1. Bei der Musterung von Bildern und Texten des Khmer-Volkes und seiner nächsten Nachbarn stieß ich auf die gekrümmte Spitze, die sich auf einzelnen Seiten fast an jedem Knie, an vielen Ohren-, Nasen- und Mundöffnungen findet (Abb. 19 *e, f, g*). 2. Das Auge ist groß und auffallend auf die Schiffsschnäbel gezeichnet. In Kreisform, von einer Punktreihe umgeben (Abb. 19 *b*), findet es sich hier, wie in Amerika und Europa, als Ornament (Abb. 19 *a*), aber auch vereinzelt, im Khmerlande wie beim Maya-Volk, als Brustwarze. 3. Die Fürstenfrauen der Khmer tragen auf ihren Gewändern das Netzmuster (Abb. 19 *h*), wie wir es in Mexiko beim Symplegaden-Berg (Abb. 6 *a, b, c*) und bei der Göttin Tlaçolteotl¹ kennen gelernt haben (Abb. 8 *e*, „Anthropos“ X—XI, 273). Auch der alte Symplegaden-Gott

¹ Merkwürdigerweise ist sogar die griechische Minerva zuweilen mit einem Gewand in diesem Muster bekleidet. G. WILKE, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, Würzburg 1913, S. 195. Das Muster fehlt bei den birmanischen Kachin selbst auf den einfachsten Röcken nicht und heißt „Mütter“. (L. und CHR. SCHERMAN in der Festschrift zum 70. Geburtsfest v. E. KUHN, München 1916.)

in Zentral-Amerika trägt manchmal dieses Muster auf seinem Körper als Schmuck (Abb. 19 *i*). Es ist bemerkenswert, daß die Punkte oder kleinen Kreise im Innern der Netzmaschen sowohl in Kambodscha (Abb. 19 *d*) wie in Mexiko (Abb. 6 *a*, *b*) vorkommen. 4. Die auf dem Boden sitzenden vornehmen Männer und Frauen des Khmer-Volkes stützen sich gleich manchen zentralamerikanischen Indianern der herrschenden Klasse auf einen Arm (Abb. 19 *a*, *h* [Khmer], 19 *i*, *k*, *l* [Mexiko]); in beiden Ländern habe ich dagegen bis jetzt keine Person aus der dienenden Klasse in dieser Haltung gefunden. 5. Wenn ein Untertan in Kambodscha oder in Zentral-Amerika vor dem Herrscher zu erscheinen hatte, mußte er die freie Hand auf die Schulter legen. 6. Das Schlingensymbol kommt in beiden Ländern fast in gleicher Form vor und ist in beiden häufig (Abb. 19 *c*, *f*, 15 *c*). 7. In Yukatan wie in Kambodscha waren zur



Abb. 19.

Wasserversorgung vielfach große künstliche Zisternenteiche angelegt. 8. In beiden Ländern wurden Trommeln mit Hirschgeweihen geschlagen¹. (Der Hirsch war dem alten Symplegaden-Gott geweiht.) 9. Im Nordosten Hinter-Indiens kommt wie in Yukatan der Trisula vor. 10. In beiden Gebieten verdankte man nach alten Sagen das wichtigste Nahrungsmittel einer schwarzen Ameise, nämlich in Indien den Reis², in Mexiko den Mais. — Die so viel umstrittene Stelle der chinesischen Annalen über das Land Fu-sang, 12.000 Li (6600 km) östlich der „großen Han“, rückt durch die angeführten Beziehungen in ein neues Licht.

Andere auffallende Vergleichspunkte mit Hinter-Indien im allgemeinen erkennt der Amerikanist beim Lesen der reichhaltigen Studie von R. v. HEINE-

¹ A. CABATON, Relations des événements du Cambodge, Paris 1914, S. 197 und SE II, 699.

² H. MAITRE, Les jungles Moï, Paris 1912, S. 417.

GELDERN: „Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma“¹. In Mexiko wie in Hinter-Indien gibt es „Alte Götter“, einen Schacht (in Indien die „Wohnung der Göttin“) zur Aufnahme von Opferblut (SE II, 766), in beiden Ländern wurden Schädel an Bäumen aufgehängt, in beiden spielen abgeschnittene Köpfe und Hände eine Rolle, sowie das Blut von Nasenlöchern, Händen und Füßen, in beiden werden Opfermenschen manchmal erst gemästet, dann getötet, in beiden kommt die Herausnahme des Herzens und die unvollkommene Skalpierung vor, angesehene Personen werden geopfert, um Schutzgeister zu gewinnen, in beiden spielen abgeschnittene Fingernägel eine Rolle, schwangere Frauen werden beim Tod zu mächtigen Gespenstern u. a. Man wird aus dem angeführten Material schließen dürfen, daß den Ostindiern, besonders dem Khmer-Volke an der Ausbreitung des Symplegaden-Kultes in Austronesien und Amerika ein hervorragender Anteil zukommt. Die geographische Lage des Landes mußte große Reisen begünstigen und solche wurden denn auch schon im Altertum unternommen, wie uns die chinesischen Annalen berichten (LE). Von einem Herrscher des Khmer-Volkes wird dort gesagt, daß er die unermesslichen Meeresräume zu befahren liebte, vielleicht mehr durch seine Sendlinge als in eigener Person. Man könnte die alten Khmer die Araber des Ozeans nennen, dabei verdienen aber erstere, was die Ausdehnung der Reisen angeht, den Vorzug; der Ozeanseglar hat dem Schiff der Wüste den Rang abgelaufen.

Das Ende der Verbindung zwischen der Alten und Neuen Welt scheint in die ersten christlichen Jahrhunderte zu fallen. Die vielbesprochenen Anklänge mexikanischer Gebräuche an christliche Lehren verdienen deshalb eine neue und ganz eingehende Prüfung.

Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ersten ostasiatischen Kaufleute, mögen es nun Saken, Chinesen oder Khmer sein, längs der Küste nach Amerika vordrangen. Nachdem sie aber einmal die große nordsüdliche Ausdehnung der Neuen Welt kennen gelernt hatten, sind sie ohne Zweifel auch auf dem kürzesten Weg über den Stillen Ozean gefahren. Wichtige Anzeichen hiefür können schon jetzt namhaft gemacht werden, ein strenger Beweis erfordert aber noch Spezialstudien. Am überzeugendsten wirken bis jetzt drei Tatsachen. Erstens tritt die Ähnlichkeit der Kultur zwischen Südost-Asien und Zentral-Amerika viel stärker hervor als die mit Mexiko; zweitens war die Schrift in Yukatan höher entwickelt als auf der mexikanischen Hochebene und drittens finden sich im Süden größere Anklänge an die bevorzugte Stellung der Frau im Khmerlande, als im Norden, entsprechend dem alten mutterrechtlichen Charakter Hinter-Indiens.

Wenn man ganz kurz die Beziehungen Ost-Asiens und Mexikos mit Zentral-Amerika kennzeichnen will, so muß man sagen, daß sich in Mexiko anscheinend zwei unter sich verwandte Kulturströmungen aus dem Westen begegnen. Die eine, ältere und stoßkräftigere dürfte von wenigen sakischen und mongolischen Reisenden und Kolonisten ausgegangen sein und nordsüdliche Richtung besessen haben, die andere weist deutlich auf das Land der

¹ Mitt. d. Anthr. Ges in Wien, 47 (1917), 1—65.

Khmer als Ursprung oder wenigstens als Vermittlungsstelle hin, sie führte direkt über den Stillen Ozean. Das Hauptkennzeichen der ersten Strömung ist der Kalender, das des zweiten die höher entwickelte Schrift und die bessere Stellung der Frau. Der Ackerbau war beiden Strömungen bekannt; dagegen Bronze und Eisen weder dem einen noch dem anderen. Die Kaufleute dürften zur Verheimlichung der Kunst, Bronze und Eisen herzustellen, dieselben Gründe gehabt haben, die auch heutzutage den Europäer veranlassen, den Negern Afrikas ihre besten Waffen vorzuenthalten.

Verzeichnis der Abbildungen.

- Abb. 1: *a* SE II, 755; *b* SE III, 474; *c* SE I, 382; *d* SE Ti [1909], 440; *e* SE Ti [1909], 806; *f* SE III, 205.
- Abb. 2: *a* SE Ti [1910], 278; *b* NU 16.
- Abb. 3: *a* SE III, 209; *b* SE Ti [1909], 786; *c* SE Ti [1909], 425; *d* SE Ti [1910], 65; *e* SE Ti [1910], 74; *f* SE I, 564; *g* SE Ti [1910], 277; *h* SE Ti [1910], 277; *i* SE Ti [1909], 811; *k* SE Ti [1909], 251; *l* SE Ti [1909], 235; *m* SE Ti [1909], 435; *n* SE II, 491; *o* SE II, 438.
- Abb. 4: *a* SE III, 311; *b* SE III, 309; *bc* SE III, 321; *c* NU 41; *d, h, i* SE II, 919; *e* NU 48; *f, g, k* SE II, 918.
- Abb. 5: *a* SE II, 718; *b* SE II, 831; *c* SE Ti [1910], 54; *d* SE II, 723; *e* SE Ti [1910], 54; *f* SE V, 306.
- Abb. 6: *a, b* SE II, 757; *c* SE III, 223; *d* NU 13; *e* SE III, 263; *f* SE III, 261; *g* SE II, 951; *h* Va 47; *i* Va 27; *k* SE V, 376.
- Abb. 7: SE II, 957; unter Cod. Vat. ist immer Codex Vaticanus B zu verstehen.
- Abb. 8: *a* SE Ti [1910], 41; *b* SE III, 268; *c* SE Ti [1910], 43; *d* SE III, 263; *e* Va 209; *f* NU 10; *g* Cod. Vat. 12; *h* häufig im Cod. Vat. und b. d. Khmer.
- Abb. 9: *a* NU 37; *b* SE II, 759; *c* NU 12; *d* SE III, 519; *e* SE III, 446; *f* SE III, 541; *g* SE II, 956.
- Abb. 10: *a* SE II, 297; *b* SE I, 729; *c* SE I, 733; *d* SE Ti [1910], 84; *e* SE I, 732; *f* SE Ti [1910], 85; *g* SE III, 470, Taf. 15; *h* SE Ti [1909], 394; *i* SE II, 571; *k* SE Ti [1909], 230; *l* SE III, 523; *m* SE Ti [1909], 812; *n* VA 105; *o* SE Ti [1909], 232; *p* NU 9.
- Abb. 11: *a, b, c* Va 239; *d* SE Ti [1910], 85; *e* Cod. Vat. 36; *f* NU 61.
- Abb. 12: *a* SE II, 707; *b* Va 30; *c* SE Ti [1909], 456; *d* NU 9; *e* SE Ti [1909], 809; *f, g* Cod. Vat. 8; *h* Va 17; *i* Cod. Vat. 7; *k* SE Ti [1910], 285; *l* NU 2.
- Abb. 13: *a, b* NU 6; *c* NU 80; *d* SE Ti [1909], 221; *e* Cod. Vat. 12; *f* SE Ti [1909], 252; *g* Cod. Borg. 65; *h* Cod. Vat. 78; *i* Cod. Vat. 36; *k* Cod. Borg. 15; *l* Cod. Borg. 16; *m* Cod. Fejerw. 26; *n* SE Ti [1909], 815; *o* SE III, 702; *p* SE V, 280; *q* SE I, 309; *r* NU 10; *s* SE V, 568; *t* SE V, 279; *u* SE II, 944; *v* SE II, 371.
- Abb. 14: *a* Cod. Vat. 63; *b* Va 47; *c* NU 9; *d, e, f* sehr häufig in viel. Schr.; *g* SE V, 135.
- Abb. 15: *a* Cod. Vat. 23; *b, c* Cod. Borg. 62; *d* Cod. Vat. 11; *e* NU 53.
- Abb. 16: *a* Mi 69; *b* Mi 198; *c* Mi 251; *d* Mi 258; *e* Mi 260; *f* Mi 203; *g* Mi 275; *h* Mi 234; *i* SE I, 333; *k* Mi 434, 234; *l* Mi 276.
- Abb. 17: *a* LA 151; *b* LA 98; *c* LA 139; *d* LA 98; *e* LA 139; *f* SE II, 145; *g* LA 139; *h* Mi 251; *i* SCH Taf. 25; *k* SCH Taf. 21; *l* SCH Taf. 20; *m* Mi 238; *n* SE II, 161; *o* LA 100; *p* SCH Taf. 26; *q* MÜ I, 20; *r* MÜ I, 39; *s* MÜ I, 39; *t* Museum in Berlin; *u* häufig auf chin. Bildern, vgl. SE Ti [1910], 94; *v* SE II, 919; *w* Mi 251.
- Abb. 18: *a* Mi 276; *b, c, f, g* SCHU Taf. II, III; *d* SE Ti [1909], 804; *e* SE I, 469, vgl. SE Ti [1909], 214, 835; [1910] 74, 265; *h* sehr häufig, z. B. SE I, 334; *i* BOE Taf. 13; *k* SE V, 404–405, Taf. 11; *l, m* SE V, Teotihuacan Taf. 11 u. 12; *n* vgl. NU 12, 13, 16–20, 22 usw.; *o* Cod. Vat. 49; *p, q* DU 344; *r* Tro Taf. 31; *s* DU 350; *t* SE Ti [1910], 274; *u* NU 52; *v* NU 18; *w* Ar X [1897], Taf. 1; *x* Sm XX [1903], Taf. 23; *y* Sm XX [1903], Taf. 29; *z* NU 21.
- Abb. 19: *a* PA Néang Kakey, Fig. 13; *b, c* PA häufig; *d* PA Néang Roum, Fig. 3–7, 9; *e* PA Néang Roum, Fig. 2; *f* PA Néang Roum, Fig. 5; *g* PA Néang Roum, Fig. 8; *h* PA Vorvong, Fig. 10; *i* SE III, 591; *k* SE III, 666; *l* SE II, 137.

Abkürzungen.

- Ar = Internationales Archiv für Ethnographie, Leiden.
 Bo = E. SELER, Codex Borgia, Berlin 1904—1906 (Kommentar).
 BOE = E. BOERSCHMANN, Die Baukunst u. relig. Kultur der Chinesen, II, Berlin 1914.
 CHA = E. CHAVANNES, Le T'ai Chan, Paris 1910.
 DU = RENÉ DUSSAUD, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée, Paris 1914.
 Fe = E. SELER, Codex Fejérváry-Mayer, Berlin 1901 (Kommentar).
 HOE = M. HOERNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 2. Aufl.
 LA = BERTHOLD LAUFER, Chinese Pottery of the Han Dynasty, Leiden 1909.
 LE = A. LECLÈRE, Histoire du Cambodge, Paris 1914.
 Mi = ELLIS H. MINNS, Scythians and Greeks, Cambridge 1913.
 MÜ = O. MÜNSTERBERG, Chinesische Kunstgeschichte, Eßlingen a. N. 1910—1912.
 NU = ZELIA NUTTALL, Codex (Zouche-) Nuttall, Cambridge, Massachusetts 1902.
 PA = A. PAVIE, Mission indochine 1879—1895. Etudes diverses, I Recherches sur la littérature, Paris 1898.
 SA = FR. B. DE SAHAGUN, Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne, übersetzt von D. JOURDANET und RÉMI SIMÉON, Paris 1880. Spanische Ausgabe, Mexiko 1829—1830.
 SCH = L. V. SCHRENCK, Reisen und Forschungen im Amur-Lande; 3. Band, Die Völker des Amur-Landes, Petersb. 1891.
 SE = E. SELER, Gesammelte Abh. zur amerik. Sprach- u. Altertumskunde, Bd. I—V, Berlin 1902—1915 [Bd. IV steht noch aus].
 SE Ti = E. SELER, Die Tierbilder der mexik. u. der Maya-Handschr., Ztschr. f. Ethn. 1909, S. 209—257, S. 381—457, S. 784—846, und 1910, S. 31—97, S. 242—287.
 SCHU = H. SCHURTZ, Das Augenornament u. verwandte Probleme, Abh. d. k. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1895, Nr. 2.
 Sm = Smithsonian Institution, Ann. Rep. of the Bureau of Am. Ethn., Washington.
 Tro = BRASSEUR DE BOURBOURG, Manuscrit Troano, Paris 1869.
 Va = E. SELER, Codex Vaticanus B., Berlin 1902 (Kommentar).



Die Eingebornen von Nauru (Südsee).

Eine kritische Studie¹.

Von P. AL. KAYSER, M. S. C., dzt. Missionshaus Oeventrop, Westfalen.

Die kleine Insel Nauru (richtig *Nágero*), bis vor einem Jahrzehnt noch kaum dem Namen nach bekannt, wurde in den letzten Jahren ihrer Verborgenheit entrissen und rückte, dank der ungeheuren dort lagernden, sehr hochprozentigen Phosphate, bei der Geschäftswelt in den Vordergrund des Interesses. Auch die Gelehrtenwelt wurde auf die Insel aufmerksam gemacht durch Dr. PAUL HAMBRUCH, der in einer Monographie über die Insel die Ergebnisse seiner Forschung niedergelegt hat. HAMBRUCH war zweimal auf der Insel. Das erstemal nur „wenige Tage“ und das zweitemal „von Anfang Oktober bis Mitte November 1910“ und in dieser kurzen Zeit von sechs Wochen — „denn in den Maitagen 1909 konnte hierin wegen der anderen Verpflichtungen außer einer kleinen Sammlung nichts beschafft werden“ — entstanden zwei umfangreiche Bände mit zusammen etwa 772 Seiten. Selbst eine Grammatik mit Wörterverzeichnis konnte systematisch aufgestellt und im Werke untergebracht werden.

Begreiflicherweise wird ein Kenner der Verhältnisse auf Nauru die Arbeit HAMBRUCH's mit sehr gemischten Gefühlen in die Hand nehmen. Schreiber dieses war elf Jahre ununterbrochen auf der Insel als Missionär tätig, davon noch einige Jahre vor Ankunft der Europäer; die Eingebornen waren noch ziemlich primitiv in ihrer Lebensweise und in ihren Anschauungen, unbeleckt von der Kultur, und so hatte er reichlich Gelegenheit, ihren Sitten und Gebräuchen, ihren religiösen und rechtlichen Anschauungen, ihrem ganzen Sinnen und Denken nachzuspüren, um ein einigermaßen richtiges Bild über Land und Leute der Vorzeit zu gewinnen. HAMBRUCH wird ihm deshalb wohl gestatten, seine Arbeit einer kleinen Prüfung zu unterziehen.

Über die Insel Nauru ist bis dahin sehr wenig geschrieben worden und dieses Wenige besteht meist nur aus kurzen, flüchtigen Notizen von Reisenden und Forschern, die wie im Fluge die Insel berührten² und sich von irgend einem Händler das Material verschafften, welches Stoff für ein Kapitel über Land und Leute abgeben mußte. Frau BRANDEIS, welche mehreremal erwähnt wird, benützte einen gelegentlichen Ausflug von Haluit aus dazu, einen früheren Händler zu bewegen, ihr Einiges niederzuschreiben. KRETSCHMAR, der ein ganzes Jahr hindurch als Arzt auf der Insel tätig war, ließ seiner Phantasie nur allzuviel Spielraum bei Abfassung der Festschrift „Nauru zum 2. Oktober 1914“ und ist bis dahin von keinem Kenner der Verhältnisse als zuverlässig anerkannt worden. Der letzte, aber wichtigste Faktor, der amerikanische Missionär DELAPORTE, war zwar fünfzehn Jahre auf der Insel ansässig; infolge seiner nichts

¹ Mit Rücksicht auf PAUL HAMBRUCH, „Nauru“, I. Halbband: Mit 108 Abbildungen im Text, 19 Lichtdrucktafeln und 1 Karte, L. FRIEDERICHSEN & Co., Hamburg 1914, XII + 458 pp.; II. Halbband: Mit 338 Abbildungen im Text und 8 Lichtdrucktafeln, ebenda 1915, VIII + 314 pp.

² KRÄMER brachte nur einen Vormittag auf der Insel zu, „arbeitete jedoch so pausenlos, daß er einigemal auf kurze Zeit zusammenbrach“. Hawaii, Ostmikronesien, Samoa, S. 443.

weniger als wissenschaftlichen Vorbildung jedoch, kann er als Forscher nicht in Betracht kommen. HAMBRUCH selbst hat ihm dieses Prädikat zu wiederholten Malen ausgestellt. Für den sprachlichen Teil kommt wohl nur DELAPORTE in Betracht, mit dem die böse Fama schon lange eine den linguistischen Anforderungen nicht entsprechende und daher mit „unbrauchbar“ zurückgestellte Grammatik in Verbindung gebracht hatte. Wahrscheinlich hat HAMBRUCH diese Grammatik „durch Sichtung“, „eigene Umschreibung“, „umständlichere Orthographie“ noch mehr zu entstellen unternommen. Was er dann noch von seinem Eigenen hinzufügt, spricht nicht zu seinen Gunsten, wie einige kurze Erläuterungen dartun werden.

Die Methode, die HAMBRUCH bei seiner Forschung befolgte, war unzweifelhaft die richtige: „Die Darstellung gewinnt dadurch an Originalität.“ Aber richtiger noch ist es, daß, um mit Erfolg diese Methode anzuwenden, die Sprache nicht erst erlernt (in sechs Wochen) werden, sondern bereits gründlich gekannt sein muß, um nicht durch ein solch unsicheres Vorgehen die Fehlerskala zu erhöhen.

Der Eingeborne ist über seine Kulturgüter äußerst eifersüchtig verschwiegen und hütet sie wie seinen Augapfel; dem Europäer sucht er zu imponieren und ist dann im Lügen und Dichten keineswegs verlegen; bei Unkenntnis der Sprache wird dies Fehlerhafte noch vielfach falsch verstanden. Er verallgemeinert gern, übertreibt mit Vorliebe und trägt urteilslos allen Schund zusammen, da er das Wesentliche, den Kern der Sache, vom Nebensächlichen nicht zu sondern versteht. Oft genug steht er auch dem Europäer Rede mit der vorgefaßten Absicht, ihn zu täuschen; er deutet stets mehr an, als er sagt, und vieles muß dann durch oftmaliges Nachprüfen und Nachfragen verbessert, umgeändert, ergänzt werden. Dazu hatte HAMBRUCH in sechs Wochen wahrlich keine Zeit.

Ferner ist auf der Insel beinahe alles durch Patent rechtlich geschützt; nur sehr wenig ist Gemeingut. Eine jede Familie, ja einzelne Familienmitglieder haben ihre eigenen Patente auf Sagen, Erzählungen, Zauber- und Beschwörungsformeln, Methoden bei gewissen Beschäftigungen usw. Selbst ihren eigenen Landsleuten, manchmal den Angehörigen der eigenen Familie, geben sie ihre Geheimnisse nicht preis.

HAMBRUCH hat nun, um „einwandfreies Material“ zu erhalten, nur drei Gewährsleute herangezogen, aber dafür „zuverlässige Männer“, die „bona fide“ ihre Angaben machten. Ob die drei Männer nun gerade so zuverlässig waren? Ich arbeitete monatelang mit *Abubu* und mußte mehr als einmal feststellen, daß er ganz willkürlich und einseitig verfuhr, so daß ich ihn als unzuverlässig fallen lassen mußte. Das Gleiche muß ich auch von dem redseligen *Oweijeda* behaupten. Das ganze ethnologische Material, das seinerzeit von SIGWANZ gesammelt wurde und auf der kaiserlichen Station liegt, bei dessen Verarbeitung ich die Rolle des Dolmetschers spielte, beruht im großen und ganzen auf den Angaben des *Oweijeda* und ist, was der Eingeborne *byédubyed* nennt, d. h. ein kunterbuntes Gemengsel von allerhand unzusammenhängenden Dingen. HAMBRUCH möge die Aufzeichnungen, die er unter dem Diktat des *Oweijeda* gemacht, mit denen des SIGWANZ vergleichen und dann konstatieren, wie oft und wie gewaltig *Oweijeda* sich widersprochen hat. Der Dritte im Bunde, mit

dem HAMBRUCH arbeitete und der ebenfalls dabei war, als ich dolmetschte, war *Kanemq*. Er zeichnete sich jedoch damals aus durch Schweigen; denn das war für ihn der sichere Weg. Der kleine *Eodeben*, mit dem HAMBRUCH noch in Deutschland weiterarbeitete, war damals noch ein Kind und hatte von all den Dingen keine Ahnung; denn „Nauru's Jugend kümmert sich wenig um die Überlieferungen der Väter“. Das wären die Hauptfaktoren, welche in Tätigkeit waren bei der „fliegenden Aufnahme“, aus der das großangelegte Werk HAMBRUCH's entstanden ist. HAMBRUCH verstand von der so schwierigen Nauru-Sprache so viel wie gar nichts, was doch Vorbedingung sein mußte, um wissenschaftlich bei den unkultivierten Eingebornen arbeiten und in ihre Psychologie eindringen zu können. Mißverständnisse waren da unvermeidlich, Nebensächliches wurde vielfach aufgebauscht, der Kern der Sache besonders in schwierigen Fragen (Zauberei usw.) nicht erfaßt. Wo materiell greifbare Themata zu behandeln waren, wie im zweiten Bande, sehen wir bedeutend bessere Resultate.

* * *

Der erste Band zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Teil. Im allgemeinen Teil gibt uns der Verfasser einen gedrängten Überblick über die Vorgeschichte der Insel nach den spärlichen, aber desto wertvolleren Angaben alter Seefahrer. Nach einer eingehenden Beschreibung der äußeren Gestalt der Insel, angefangen vom Außenriff, an das die See in stetem Hin- und Herfluten ankämpft, die verschiedenen Staffelnungen hinan bis zu den Höhenzügen im Innern mit ihren Höhlen und unterirdischen Kammern, entwirft der Verfasser auf Grund ELSCHNER's Darstellungen in kurzen Zügen ein Bild von dem mutmaßlichen Werdegang der Insel in seinen verschiedenen Stadien: von der Bildung des Phosphats und seiner Lagerungen bis auf seine Ausbeutung durch eine englische Gesellschaft in unseren Tagen.

Den Namen Nauru (richtig *Náqero*) zerlegt der Verfasser folgendermaßen: *ā-nuau-a-a-ororo*, mit der Bedeutung „Ich gehe zu Strand = Ich gehe an den Strand“ (Bd. I, 22). Mir ist die Erforschung des Namens bis dahin noch nicht gelungen; sprachlich ist aber die Zerlegung und die Bedeutung des Namens nach HAMBRUCH's Auffassung sicher falsch. „An den Strand gehen“ heißt in der Nauru-Sprache *rodu aröüro*, gleichviel ob man vom Lande aus hinunter oder von hoher See herüber an den Strand geht. Der Strand ist stets als am tiefsten gelegen gedacht (man geht vom Strande hinauf an Land = *roga*; man geht vom Strande hinauf auf See = *roga*; charakteristisch ist das *a* als Suffix des Verbums für eine Bewegung nach oben; umgekehrt geht man von Land aus hinunter an den Strand = *rodu* und ebenso von der See aus herunter an den Strand = *rodu*; Suffix *u* dient als Bezeichnung für eine Bewegung nach unten) und es ist deshalb jedenfalls ein Verbum zu gebrauchen mit einer Endung, die die Bewegung nach unten anzeigt: hier *rodu*. Das Zeitwort *núwaw*, welches HAMBRUCH gebraucht, ist stets ohne Beziehung und heißt „gehen“ schlechthin: *a núwaw* ich gehe. „Irgendwo hingehen“ (allgemein) heißt *now*: *a now inno* ich gehe dorthin; *wo now ubüöm* du gehst in dein Gehöft. Hier haben wir jedoch eine bestimmte Richtung nach unten auszudrücken (an

den Strand hinunter) und da muß auch die Richtung durch das Verbum angedeutet werden, also: *rođu* hinuntergehen.

Das Wort *aröüro* ist zusammengesetzt aus: *a* an dem, bei dem, auf dem und *eröüro* Sand und heißt „an dem, bei dem, auf dem Sande, der den Strand um die Insel bedeckt“. *A* (vor Vokalen *an*) ist Adverbialpräfix des Ortes und kann beinahe jedem Worte vorgesetzt werden um daraus ein Umstandswort zu machen. So sagt man z. B.:

<i>anni</i> dort wo Palmen stehen,	gebildet aus <i>a</i> Adv. und <i>ini</i> Palme
<i>apoę</i> im Innern der Insel,	„ „ <i>a</i> „ „ <i>poę</i> das Innere
<i>apago</i> auf der Seeseite der Insel,	„ „ <i>a</i> „ „ <i>pago</i> Seeseite
<i>anqag</i> im Hause,	„ „ <i>an</i> „ „ <i>qag</i> Haus
<i>animen</i> auf dem Dache,	„ „ <i>an</i> „ „ <i>imen</i> Schutzdecke
<i>aŋi</i> Fregattvogelplatz,	„ „ <i>a</i> „ „ <i>iŋi</i> Fregattvogel

So wird auch *aröüro* gebildet: *a* Adv. und *eröüro* der Sand = auf dem Sand, auf dem sandigen Strande. Das Adv. *a* antwortet stets auf die Frage wo und wohin? „An den Strand gehen, zu Strande gehen“ heißt daher richtig: *rođu aröüro*. Ein anderer Ausdruck besteht nicht. Übrigens hat HAMBRUCH das „ich gehe an den Strand“ später (Bd. I, 420) richtig mit *rođuaroro* wiedergegeben, dabei jedoch übersehen, daß er es nicht mit einem, sondern mit zwei getrennten Wörtern zu tun hatte. Bd. I, 429 schreibt er wieder richtig *rođu aroro* in zwei getrennten Wörtern; ebenso Bd. I, 453. Mit Recht wird man hinter die HAMBRUCH'sche Zerlegung und Übersetzung des Namens Nauru ein großes Fragezeichen setzen dürfen.

Nach dem soeben Gesagten ist auch das *ānāqēro* Bd. I, 22 zu erklären. Das adverbiale Präfix *a* des Ortes verbunden mit *Nāqeto* gibt *anaqeto* (klein geschrieben) und heißt „auf Nauru“. Daß Schwerkranke bei Eintreten der Besserung *ānāqēro* ausrufen, ist mir neu; in elf Jahren ist mir der Ausdruck auch nicht ein einziges Mal zu Ohren gekommen. Besserung von einer schweren Krankheit, Rettung aus großer Not heißt in der Bildersprache *rođun oę*, *ra-dōđun oę*, *owuidun oę* (aus dem Innern herunterkommen), *rođun imago*, *ūkpe-dun imago* (von hoher See herunterkommen). Das Innere der Insel, welches ohne Weg und ohne Steg keine Orientierung ermöglicht und dabei als Aufenthaltsort und Tummelplatz der bösen Geister gilt, ist manch einem Eingebornen fast zum Verhängnis geworden und ist das Bild schwerer Krankheit, großer Not, in der der Mensch Gefahr läuft umzukommen; ebenso die hohe See mit ihren gefährlichen Strömungen, Stürmen und Raubtieren. Ist Besserung eingetreten bei einer Krankheit, dann heißt es: *timōren*, *bue o rođuten oę* jetzt kommt er davon, denn er ist aus dem Innern heruntergekommen und die Gefahr ist überstanden; *mon*, *bue o rođuten imago* es ist gut, denn er ist von der hohen See zurück. Auf die Weise, wie HAMBRUCH das *ānāqēro* auslegt, hat es überhaupt keinen Sinn.

Ausführlich zählt der Verfasser die Nauru-Flora auf, die sich aus angetriebenen und am Strande sich festgesetzten Früchten weiter entwickelte. Die Fauna ist kurz abgetan. Zu bemerken ist, daß unter den eingeführten größeren Säugetieren der Maulesel nie vertreten war; die Esel hatten auf Nauru

nie mehr als zwei Vertreter, das Pferd nur einen. Rinder kamen nur als Schlachtvieh für die dortige Phosphatgesellschaft in Betracht.

Die Namen der angeführten Pflanzen und Tiere sind meist falsch wiedergegeben. So ist Bd. I, 54 *irutsi* kein „langes scharfränderiges Gras“, sondern ein abgebrannter Fackelstumpf; *añetan* ist nicht die „Bruguiera“, sondern der Name eines Grundstückes, in dem ein Wassertümpel sich befindet, an dessen Rand die Bruguiera wächst; der Name der Bruguiera ist *étam*; „Hibiscus tiliacus“ heißt nicht *ekuane*, sondern *óquannā*; *eáeo* ist nicht „Hibiscus populnea“, sondern eine wilde Fikus-Art; die *Jambosa malaccensis* ist dem Verfasser nur in einem Exemplar bekannt geworden, ich habe sie zu hunderten gesehen, jedoch in kleineren Exemplaren, als dasjenige, welches HAMBRUCH im Buschdorf *Búada* vorfand; „Treibholz“ I, 55 heißt *etabueijúe*; das Wort *etabúike* bedeutet „Holz“ schlechthin; der Name für „Bambus“ ist *ebarabarátu*, nicht *ebarambaraba*; I, 428 nennt er wieder den „Bambus“ *ebarabarátū*; I, 52–55 „Seeigel“ heißt *ānarabo* und nicht *tetanit*; *tetanit* soll wahrscheinlich heißen *tétawuit*, d. h. „Igel-fisch“; statt *areop* für „Spinne“ sollte stehen *arq̄w*; „Mücke“ soll heißen *eāñom* statt *emeniner*; die Bezeichnung für „Laus“ ist *iwui* (*iui* heißt „Genitalia des Mannes“); „Steinwölzer“ heißt *digidüba*, nicht *dāgidüba*; I, 53 heißt derselbe Vogel wieder *degidübo*; so auch I, 87 *degidúbó*; an Stelle des *dagiagia* für „weiße Seeschwalbe“ sollte *tegiegia* stehen; für „Tintenfisch“ müßte statt *dagiga tegíga* stehen; *earin beoó* soll heißen *ēār in bāwo* oder *ār in bāwo* und bedeutet „Tridacna“; statt *ikiber* soll stehen *ikibūr* für „pecten pallicum“; „Languste“ heißt *eor* und nicht *dabuidir*; *dabuidir* ist eine Krabbenart.

Das *edague* für „Wal“ ist in *edagúa* umzuändern; *imuijip* für „Delphin“ in *imüijeb*; *yabur* für „Narwal“ in *jébur*; *dabage* für „Schildkröte“ in *ewakq̄* (I, 104 nennt er das Tier *e bāke, te dabage*); „Murāna“ heißt *ānāgo, kaba-gabūqa, étarabuij ānāgo* etc. etc., je nach der Art; das *eātaram* ist nicht die „Murāna“, sondern die „Schlinge“, mit der dieser Aal gefangen wird (vgl. auch II, 135, Abb. 225); „Purgierfisch“ heißt *ēāgoḱpōr* und nicht *eáeo* (auf derselben Seite unten heißt *eáeo* wieder „Hibiskus populnea“) etc. etc.

Das folgende Kapitel handelt von den Eingebornen-Siedlungen. Einige dieser Siedlungen werden eingehend studiert besonders zu dem Zwecke, einwandfreie Ergebnisse über das Tempo des Rückganges der Bevölkerung zu gewinnen, sowie das numerische Verhältnis der männlichen zu der weiblichen Bevölkerung statistisch festlegen zu können. Sonderbar berührt es einen zu sehen, wie man immer wieder den Rückgang der Bevölkerung durch die früheren Kriege zu erklären versucht. Meiner Ansicht nach wären die Kriege, die nicht so grausam geführt wurden als man es allgemein schildert, erst an letzter Stelle zu nennen. Seit 30 Jahren haben die Feindseligkeiten, dank der Entwaffnung der Eingebornen, keine Opfer mehr gefordert; die Wunden, die der Krieg geschlagen, könnten ausgeheilt sein, und doch geht es heute in viel schnellerem Tempo zurück als vor Jahrzehnten. Die Ursache liegt tiefer. Es sind die Krankheiten (Epidemien sind moderne Erscheinungen, früher waren sie unbekannt) infolge geschlechtlichen Verkehrs, denen die Hauptschuld, vielleicht die einzige, zugeschrieben werden muß. Eine große Anzahl Frauen und Mädchen sind aus diesem Grunde unfruchtbar; Früh- und Totgeburten

kommen sehr häufig vor und müssen beinahe alle auf alte Syphilis zurückgeführt werden, wie der von HAMBRUCH erwähnte, äußerst tüchtige Arzt MÜLLER es feststellen konnte. Ein anderer Faktor, den HAMBRUCH nicht genug betont, ist die totemistische Stellung, in der Männer und Frauen manchmal stehen, die eine Ehe direkt verbietet. Ich kenne junge Leute, die aus diesem Grunde unbedingt auf die Ehe verzichten müssen. Ferner wirken noch die Klassenunterschiede mit; findet sich kein ebenbürtiger Partner, so muß in den besseren, sonst schon so kinderarmen Familien nach Landessitte auf eine Ehe verzichtet werden. Auch dafür könnten junge Leute namhaft gemacht werden. In den letzten Jahren kommt noch hinzu der Verkehr der Eingebornen mit den Europäern, Chinesen, Karolinern, die zu hunderten die Eingebornen aufsuchen und sie von der Ehe abhalten oder schon geschlossene Ehen zerreißen. Das ganze Dorf *Búada* mit früher zirka 300 Seelen ist heute bis auf wenige Seelen entvölkert: alles zog hinunter auf das flache Vorland in die Nähe der Niederlassung der Phosphatgesellschaft. Das lose Leben der Europäer und der fremden farbigen Arbeiter hat in der Jugend jeden Sinn für die Familie erstickt, es müßte denn eine „moderne“ Familie sein, die mit einigen Geschenken und ein bißchen Geld kontraktlich zustande kommen kann auf eine bestimmte Zeit. Mit Recht spricht HAMBRUCH von einem „Aufgehen der Eingebornen in fremde Völker“ (I, 58). Alle Maßnahmen, die HAMBRUCH erwähnt und die auch von der Regierung und der dortigen Phosphatgesellschaft getroffen wurden, haben versagt und werden versagen, wenn die Religion als Hauptfaktor ausgeschaltet wird. Fände letztere kraftvollere Unterstützung, dann stände es bedeutend besser um die Moral und die Geburtsstatistiken würden alljährlich günstigere Resultate aufweisen: denn die Eingebornen sind aus sich keine verdorbene und degenerierte Rasse, gibt doch HAMBRUCH selbst zu, „daß die Nauru-Frauen recht fruchtbar sind“ (I, 211).

Mit dem vierten Kapitel, in dem besonders die somatologischen Eigenschaften der Bevölkerung zur Sprache kommen, schließt der allgemeine Teil. Verfasser teilt die Bevölkerung ein in einen melanesischen und in einen polynesischen Typus. Ersteren nennt er den älteren, ureingesessenen, während der letztere jünger und zugewandert ist. Die materielle Kultur, die man heute noch antrifft, hat beinahe nur polynesischen Charakter; in der geistigen Kultur (Sprache, Pubertätsfeste usw.) ist das melanesische Element deutlich zu erkennen.

Der besondere Teil handelt von der Sprache und der geistigen Kultur. Das Sprachenkapitel ist das schwierigste und wichtigste, aber leider auch das schwächste im ganzen Werke. Wie sollte es auch nicht? Die Sprache verfügt über ganz fremde Laute und Klangfarben; die Euphonie ist besonders schwierig und es bedarf langer Übung, bis das Ohr sich den neuen Lautverhältnissen angepaßt hat. Ein unmusikalisches Ohr ist überhaupt nicht imstande, gewisse Nauru-Laute richtig in sich aufzunehmen. Ferner ist der Ideengang der Leute, der Aufbau der Sprache, die Satz- und Redewendungen so ganz von unseren europäischen Sprachen verschieden, daß man erst nach Jahren bei gründlichem Studium zur Überzeugung gelangt, ein richtiges und festes Fundament gelegt zu haben, auf dem man systematisch weiter bauen kann. Ein ganzes Jahrzehnt hindurch haben andere ihr Interesse dem Sprachstudium zugewandt

und ihren ganzen Verkehr mit den Eingebornen nach dieser Richtung hin ausgenutzt, und dennoch haben sie sich bis dahin nicht entschließen können mit nur halben und provisorischen Resultaten an die Öffentlichkeit zu treten.

Es muß uns daher um so mehr verwundern, wenn HAMBRUCH in kaum sechs Wochen das Sprachstudium bereits so weit gefördert hatte, daß „genügend Material zur Skizze einer Grammatik“ gesammelt war. Verfasser gibt selbst zu, „daß er nur oberflächlich in die Kenntnis der Nauru-Sprache eindringen“ konnte. Das sieht man auch schon beim ersten Blicke der Grammatik an. Es ist nicht möglich, bei dieser Besprechung auf alle unrichtigen sprachlichen Einzelheiten einzugehen, alle die Hunderte von Fehlern, Inkonsistenzen usw. usw. festzunageln. Eine Grammatik der Nauru-Sprache ist in Bearbeitung — der Krieg hat die Arbeit unterbrochen — und ihr Erscheinen wird dann HAMBRUCH in die Lage versetzen, alle die Unrichtigkeiten, die er dem geduldigen Papier anvertraut, zu berichtigen. Ob Verfasser mit der Grammatik seinen „Zweck, den deutschen Beamten der Verwaltung und den Angestellten der Phosphatgesellschaft behilflich zu sein“, um „sich schnell und leicht mit der Sprache der Insel und ihren Eigenschaften vertraut zu machen“ erreichen wird, ist höchst fraglich¹.

Einige Stichproben von Unrichtigkeiten, und zwar solcher, die auch ein Laie mit Leichtigkeit nachprüfen kann, will ich nicht unterlassen als Kuriosa in den Rahmen dieser Besprechung hineinzuziehen.

I. Schreibweise.

a) Beispiel: *nūwaw* gehen; *nuwáwen* gegangen sein. Daraus entstehen bei HAMBRUCH folgende Wortbilder²:

<i>nuau</i> I, 404	<i>enueauuēñ</i> I, 406
<i>nueau</i> I, 405	<i>nuā</i> I, 403
<i>nūuēā</i> I, 391	<i>enueau</i> I, 403
<i>nueaup'</i> I, 390	<i>nuauuēñ</i> I, 400
<i>enueau</i> I, 413	<i>nuauuēñ</i> I, 405
<i>nueauuau</i> I, 432	<i>enuauuēñ</i> I, 414
<i>muau</i> I, 421	<i>enuauuēñ</i> I, 417
<i>nuauuēñ</i> I, 405	<i>nuauuēñ</i> I, 457
<i>nuau (nu eau)</i> I, 160	<i>nūa</i> I, 449
<i>nuauue</i> I, 418	<i>nuaimen</i> I, 389 (hier mit fortlaufen übersetzt)
<i>nuauuen</i> I, 418	

b) *aroñ* seine Sippe, von *arōō*, *arōqm*, *arōqn* meine, deine, seine Sippe, ergibt bei HAMBRUCH:

<i>ēāroēñ</i> I, 271	<i>ādroēñ</i> I, 316
<i>ēaroēñ</i> I, 184 (Note)	<i>aroēt</i> I, 316 (= folgende Zeile)
	<i>azrōēm</i> I, 316 (= 3 Zeilen tiefer)

¹ Die „Grammatik“ ist auch in Sonderdruck in demselben Verlag erschienen. Die Überschrift lautet schlechthin „Grammatik“ für die Laien, dagegen für „wissenschaftliche Interessenten der bescheidene Versuch einer systematischen Darstellung der Nauru-Sprache“.

² Das Nauru-*w* (englische Aussprache) gibt HAMBRUCH mit dem deutschen *u* wieder, manchmal auch mit *up'* und *up*; um konsequent zu sein, hätte er schreiben müssen *nuuau* und *nuuauen*; *nuuauup'* und *nuuauup'en*; andere Formen standen ihm gar keine zur Verfügung.

c) *ij* wählen, aussuchen, erhält folgende Formen:

<i>iikχ</i> I, 422	<i>iikχ</i> I, 395
<i>iigχ</i> I, 423	<i>ijī</i> I, 401
<i>eikχ</i> I, 424	<i>igχ</i> I, 420
<i>ijīχ</i> I, 268	

d) a) *erōūro* der Sand, wird zu:

<i>e rōrō</i> I, 154	<i>erauro</i> I, 447
<i>e rōrō, e raurō</i> I, 177	<i>erauurūr</i> I, 267
<i>erauro</i> I, 452	<i>arauurūr</i> I, 267

β) *arōūro* am Strand, ist besonders formenreich:

<i>arōrō</i> I, 147 (wird hier mit „Strand“ [Subst.] übersetzt)	<i>arōrō</i> I, 426
<i>arōro</i> I, 407	<i>arōra</i> I, 282
<i>arōrō</i> I, 407 (hier Adv.)	<i>arōrō</i> I, 87
<i>arōru</i> I, 407	<i>arōro</i> I, 53
<i>aroro</i> I, 408	<i>arōrō</i> I, 52
<i>arōro</i> I, 413	<i>ārōurō</i> I, 391
<i>arōrō</i> I, 416	<i>arōrū</i> I, 284 (heißt hier „der Strand“ [Subst.])
<i>arōru</i> I, 417	<i>arōrō</i> I, 144 (wird hier selbst mit „Riffwasser“ übersetzt)
<i>arōrō</i> I, 419	

Schönere Kombinationen sind wohl schwerlich herzustellen und andere kaum mehr möglich. Man möchte hier gerne nur Druckfehler vermuten, aber die häufige und regelmäßige Wiederkehr stets neuer Schreibweisen läßt einen solchen Entschuldigungsgrund nicht mehr zu. Für die „umständlichere“ Schreibweise HAMBRUCH's mögen diese Beispiele genügen; sie ließen sich mit Leichtigkeit um etliche Hunderte vermehren.

2. Einschaltung und Ausfall von Lauten (I, 99).

Verfasser bemerkt: „Ohne daß sich die Gründe dafür feststellen lassen, erscheinen in einigen Wortverbindungen Laute, die sich entweder aus einer älteren Sprachepoche erhalten haben oder des Wohlklanges wegen eingeschaltet werden. In der gewöhnlichen Umgangssprache fallen gelegentlich auch ganze Silben aus.“

Beispiele:

1. S. 99: „*re baiuun a ura* wird zu *re baiuun ka ura*.“
2. S. 99: „*bue eö ei* wird zu *bue deö ei*.“
3. S. 100: „*año en* wird *añoget* Geschichte von, über = *añet* [= *año et* = *añet*].“

Zu diesen drei Beispielen bemerke ich:

ad 1: Beide Formen sind in der Nauru-Sprache unbekannt und haben keine Bedeutung. Das Verbum *baiwoñ* (nicht *baiuun*) heißt „erreichen, ankommen, hingelangen“ und wird nur mit einer Ortsbestimmung gebraucht, die unmittelbar darauf folgen muß. So sagt man: *a baiwoñ innō* = ich komme dort an; *areij baiwoñ ubiōreij* = sie (drei) kamen in ihrer drei Gehöft an; *rō baiwoñ ubiōra* (*re* ist falsch) = sie (viele) kommen in ihrem Gehöft an. Das *a* besteht nur im Dativ: *a me* mir, *a ūra* ihnen, wie französisch *à moi*. Ein *ka* gibt es nur als Kausativpräfix (*katimor* Leben geben), als Distributivpräfix (*katon* je einer) und als Präfix des Pronomen objektivum (*katta* uns exkl.).

Wie HAMBRUCH das *a* und besonders das *ka* hier unterbringen kann und wie besonders aus *a ka* wird, ist mir ein Rätsel. Um den Ausdruck „sie gelangten zu ihnen“ wiederzugeben, mußte ein anderes Wort gewählt werden, wie *ɣagada*, das stets den Dativ nach sich führt: *re ɣagada a ūra* (mit den entsprechenden Ellisionen) = *r ɣagad a ūra* sie gelangten hin zu ihnen.

ad 2: Dieser Ausdruck läßt sich folgendermaßen erklären: Die Ausdrücke *bue eö ei* und *bue deö ei* sind nicht vollständig; es fehlt das Umstandswörtchen des Grades *ta* nur, das nie fehlen darf. Wir erhalten somit: *bue ta eö ei* weil nur nicht es, d. h. „weil es nicht das ist (was gesagt wird)“ und die richtige Übersetzung lautet: „es ist nicht so, es ist nicht wahr.“ Das *a* in *ta* wird durch das betonte *e* in *eö* elidiert und der richtige Ausdruck ist dann: *bue t eö ei*.

ad 3: Man sage: Es gibt eine absolute Form der Hauptwörter, die durch Präfigierung durch *e* und *i* zustande kommt und dann erhalten wir die absolute Form *ɣanög* und eine relative Form des Hauptwortes, bei der das Präfix *e* oder *i* wegfällt, dafür aber ein Pronominalsuffix angehängt wird. Dann ergeben sich folgende Formen:

<i>ánögö</i> mein Wort	<i>ánögeta</i> unser Wort (inkl.)
<i>ánögöm</i> dein Wort	<i>ánögetej</i> unserer drei Wort (inkl.)
<i>ánögen</i> sein Wort	<i>ánögöra</i> ihr Wort (viele).

„Sein Wort“ heißt also *ánögen*. Folgt dem *w* ein offener, betonter Vokal, so verwandelt es sich in *t*. Z. B.: *ánöget anama* Wort des Menschen, über den Menschen; *ánöget imin* Wort über das Ding; *ánöget ani* Wort über den (von dem). Geist, und wir hätten die von HAMBRUCH gewünschte Lösung auf eine ganz einfache Weise gefunden. *Anoen* heißt übrigens „es sind sechs geworden“ (von *anö* sechs und *en* der Vergangenheitspartikel). *Anög* heißt auch nicht „Geschichte von“; dafür wäre *nüwáwü*, *nuwáwüm*, *nuwáwin* etc. zu gebrauchen. Der Ausdruck *anoen*, *anet*, meint HAMBRUCH, „sei selten gebraucht“. Ich muß gestehen, in elf Jahren bin ich ihm auch nicht ein einziges Mal begegnet, das erstemal in HAMBRUCH's Grammatik. Mit Recht setzt der Verfasser hinter das Ganze ein Fragezeichen. Das ist das einzig Richtige an diesem ganzen Beispiele.

3. Regeln (I, 123).

„Das Pronomen (demonstrativum) hat drei Suffixe als Hinweisbezeichnungen... *i* für Personen und Gegenstände in unmittelbarer Nähe: hier.“ Dazu gibt er dann Beispiele.

Beispiele für das „Suffix *i*“:

- I, 124: diese 2 Männer *ame-rumene*
 diese 3 „ *ame-timene*
 diese 2 Frauen *e-rumene*
 diese 3 „ *e-timene*
 diese 3 Kinder *onin-timene* (besteht nicht, wohl aber *onin ijinene* oder *onin itimene*)
 diese 2 Häuser *eoak-röě* (besteht nicht)
 diese 3 „ *eoak-yüüě* (besteht nicht)
 diese „ *eoak-äue* (soll wahrscheinlich heißen *oág áne*).
- I, 125: diese 2 Häuser *mu-rou-e eoak*, *muróue eoak*
 diese 3 „ *mi-yü-ue eoak*, *miyúne eoak*
 diese „ *munau eoak* (soll gewiß heißen *munáne eág*)

diese Palmen *mu-hane ini*, *muñane ini*

diese Wedel *mibene ebene* (richtig ist *mibane ebani*, d. h. dieses [Einzahl] Palmblatt)

diese Blätter *mirine ebene* (unverständlich; jedenfalls ist es die Form für die Einzahl)

diese Bälle *muñane itipuep'*

diese Pandanuskuchen *muñane tetuai*

diese Kränze *mubuete ekáuē* (heißt hier: dieser Kranz [Einzahl] aus Blumen)

diese Halsketten *mumuete tibū* (heißt hier: diese Halskette [Einzahl] aus Korallen)

diese längsgespaltene Holzstücke *minaene edabuike*.

Das Demonstrativum *minaene* gehört der Zählweise für Teile flacher Gegenstände an; z. B. für „ein Stück Stoff“ sagt man *minaene tétagaj*. Eine Zählweise und daher ein Demonstrativum für längsgespaltene Gegenstände besteht in der Sprache nicht. Auch handelt es sich hier wiederum um die Form für die Einzahl.

Sehen wir uns alle die von HAMBRUCH angeführten Beispiele genau an, so finden wir wohl eine Reihe von Fehlern und Unrichtigkeiten, aber nicht das, um was es sich gerade handelt, nämlich das Suffix *i!* Regeln werden doch schließlich aufgestellt, damit sie befolgt werden; sollten gerade die angeführten Beispiele Ausnahmen darstellen, dann wäre eine diesbezügliche Note oder Bemerkung wohl am Platze gewesen. Theorie und Praxis stimmen aber bei HAMBRUCH noch lange nicht überein. Das geht besonders klar hervor aus der Regel (I, 132), welche lautet: „Der Imperativ wird in der Einzahl mit dem Suffix *up* des Hortativ gebildet, in der Mehrzahl mit dem Suffix *ko*.“

Beispiele:

dueup'! liebe!

ijéijip'! iß!

atārup! schreibe!

dueko! liebet!

ijéijiko! esset!

atarko! schreibet!

Zu dieser Regel ist zu bemerken, daß in der Nauru-Sprache ein Hortativ mit dem Suffix *up* nicht besteht, weder für die Einzahl noch für die Mehrzahl. Der Hortativ wird gebildet mit Wörtern wie: *kamen naga...*, *kamen iö...* usw. Die Endung *up* besteht überhaupt in der Sprache nicht. Nach HAMBRUCH soll das *up* der Einzahl dienen: I, 137 schreibt er: „*dādūp emedēna* begießet die Wege.“ Noch deutlicher wird dieser Widerspruch bei der Form *ko* für die Mehrzahl. Man sehe nur:

- | | |
|---------------------------|--|
| I, 423: <i>mēta ko</i> | (Sing.) komm her (soll heißen: komm heraus, gehe hinaus) |
| I, 403: <i>mēta ko</i> | „ komm heraus |
| I, 424: <i>nuā ko</i> | „ gehe hin (soll heißen: gehe); desgl. I, 388 |
| I, 424: <i>omeāta ko</i> | „ hole hervor; ebenso I, 424 (Sing.) |
| I, 431: <i>rōdu a ko</i> | „ gehe ihm entgegen (heißt wirklich: gehe hinunter zu ihm) |
| I, 434: <i>kamēa ko</i> | „ paß auf (soll heißen: <i>kanja ko</i>) |
| I, 434: <i>ānu ko</i> | „ steige hinauf |
| I, 450: <i>kaidōgo ko</i> | „ steig auf (richtig übersetzt: stütze dich auf) |
| I, 450: <i>ēdu ko</i> | „ steig ab |
| I, 453: <i>redōdu ko</i> | „ kehre um |
| I, 454: <i>noū ko</i> | „ gehe (nicht gebraucht) |
| I, 339: <i>gābur ko</i> | „ bade dich (heißt tatsächlich: wasche [etwas]) |
| I, 390: <i>otōruēi ko</i> | „ bringe her |
| I, 403: <i>rōga ko</i> | „ komm herab (soll heißen: komm herauf) |
| I, 403: <i>tūko</i> | „ komme her |
| I, 390: <i>iéijī ko</i> | „ iß. |

Selbst das oben angeführte Beispiel wird hier noch in der Einzahl gebraucht. Diese Beispiele, in denen HAMBRUCH gerade die gegenteilige Zahl anwendet, als er in der Regel aufstellt, ließen sich leicht um etliche Dutzende vermehren. Als allgemeine Regel, ohne auch nur eine einzige Ausnahme, hätte ich gesagt: Für die Einzahl sowohl als auch für die Mehrzahl ist die direkte Befehlsform *ko*. Wenn Verfasser meinte, *ko* sei ein Suffix, dann wäre es als solches zu kennzeichnen gewesen. Tatsächlich schreibt er es mit dem Worte verbunden (*tako* I, 403) oder meistens von dem Worte getrennt und behandelt es als selbständige Wortform.

4. Übersetzung.

I, 130 heißt es: „Haben“ wird durch das Pronomen absolutum wiedergegeben mit Zuhilfenahme des Possessivpronomens.“ Dazu folgen die Beispiele:

aña tabaranimēdañ ich habe einen Hut (heißt wirklich: ich bin ein Hut)

amār tabaranimēdañ wir 2 haben einen Hut (heißt wirklich: wir 2 [exkl.] sind ein Hut)

ātār ogiten tabaranimēdañ wir 2 hatten einen Hut gehabt (heißt wirklich: wir 2 [inkl.] sind bereits ein Hut gewesen)

ātār ogiten tabaranimēdañ-ār wir 2 haben einen Hut gehabt (jeder einen).

Das letzte Beispiel heißt tatsächlich gar nichts; von den beiden *ar* in *atar* und *tabaranimēdañ* ist eines sprachlich überflüssig, da das eine das andere ausschließt.

I, 129: Fragen nach dem Besitzer.

A. Allgemein.

Wer besitzt eine Frau? *iegen e raña en òn?* (die richtige Übersetzung lautet: Wer gibt acht auf eine Frau? Sprachlich richtig wäre die Frage so zu stellen:

jāgen ñea e rañ a q̄t on?

Wer jener er achtgeben auf Frau eine?)

Wer besitzt ein Huhn? *iegen e raña dōmō iōn?* (richtige Übersetzung: Wer gibt acht auf ein Huhn?)

Wer besitzt einen Schurz? *iegen e raña inuñ eran?* (richtige Übersetzung: Wer gibt acht auf einen Schurz?)

Ich besitze eine Frau *ā raña en (et) òn* (richtige Übersetzung: Ich gebe acht auf eine Frau)

Ich besitze ein Huhn *ā raña dōmō iōn* (richtige Übersetzung: Ich gebe acht auf ein Huhn)

Ich besitze einen Schurz *ā raña inuñ eran* (richtige Übersetzung: Ich gebe acht auf einen Schurz)

B. Begrenzt.

Wer ist Besitzer dieses Landes? *iegen amen raña ep?* (richtige Übersetzung: Wer ist Land-aufseher?)

Wer ist Besitzer dieses Hauses? *iegen amen raña e qāk?* (richtige Übersetzung: Wer ist Haus-aufseher?)

Wer ist Besitzer dieses Esels? *iegen amen raña ēšēl?* (richtige Übersetzung: Wer ist Esel-aufseher?)

¹ Das hinweisende Fürwort „dieses“ hat HAMBRUCH nicht übersetzt. In die Frage hätte er einschalten sollen: *bitune q̄b* oder *ñabene q̄b* dieses Land oder dieses Stück Land; *bitune qag* oder *qag une* dieses Haus; *amune* (männlich) oder *ātune* (weiblich) *esel* bzw. *esel une* dieser Esel. Richtig hätte die Frage gelautet:

jāgen ñea amqn e rañ a ñabenē āb?

Wer jener der Mann er achtgeben auf dieses. Stück Land?

Ich bin Besitzer des Landes *aña amen raña ep* (richtige Übersetzung: Ich bin Landaufseher)
 Ich bin Besitzer des Hauses *aña amen raña e qāk* (richtige Übersetzung: Ich bin Hausaufseher)
 Ich bin Besitzer des Esels *aña amen raña ēšēl* (richtige Übersetzung: Ich bin Eselaufseher).

5.

Vieles hat HAMBRUCH niedergeschrieben ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können.

I, 390 schreibt er: *bue me* in unser Land (heißt richtig: in unser Gehöft). *Bue me* ist die Zerstücklung von *ubuiō* (*ubuiōm*, *ubuien*, *ubuiema* etc. = mein, dein, sein, unser Gehöft und ist in einem Worte zu schreiben). Die Endung des Pronominalsuffixes für den Plural ist stets *a* und nicht *e*. Verfasser schreibt später I, 418 *buemēi* und I, 417 *búiōre*; auch an vielen anderen Stellen schreibt er das *bue me* in einem Worte.

I, 389: *amnea me* ist eine Zerstücklung von *am namq* dein Mann. Man sagt *aēō namq*, *am namq*, *an namq*, *atta namq* mein, dein, sein, unser Mann. Man hat hier nicht die Bedeutung von „Gatte“, sondern von „Diener, Untergebener“. Für „Gatte“ hätte HAMBRUCH das Wort *agō* setzen müssen.

I, 394: *buai ura* ist wieder nur ein Wort, nämlich *baiūra*, von *baiū*, *baijm*, *bajm*, *bajma*, *baiūreij*, *baiūra* mein, dein, sein, unser, ihrer drei, ihrer viele Ding zum... I, 395 heißt dasselbe Wort selbst *boi ūta*; in noch schönerer Fassung begegnen wir ihm I, 396: *buai iorēn*.

I, 400: *buetēi* besteht aus drei getrennten Wörtern: *bue ta eij* = *bue t eij* denn nur er, d. h. er allein.

I, 411: *oijamuēn*; auch dieses Wort schließt drei Wörter in sich, nämlich: *óija a men* = *oij a men* = *oija* geben und *a men* mir (wie französischer Dativ à moi).

I, 417 steht *eme kuoren* er legte sich. Diese beiden Wörter sind folgendermaßen zu trennen: *e maḳporen*; *e* ist das Pronomen personale „er, sie, es“; *maḳuor* (liegen) mit angehängter Vergangenheitspartikel *n* oder *en* wird zu *maḳuoren* er legte sich oder auch er lag. Eine entsprechende Trennung in der deutschen Sprache wäre nach HAMBRUCH'scher Methode ungefähr folgende: erst olperte, duschre ibest. I, 428 schreibt er dasselbe Wort wieder in drei getrennten Wörtern: *e me kuoren*.

I, 418 heißt es: *añ rōga ko*, *buemēi*. Diesen Ausdruck kann man auf zweifache Weise richtigstellen: ausgehend von *añ* wird er zu *añ roga ko ubuieta* oder *añ roga ko ubuietañ*; ausgehend von *buemēi* muß er lauten: *aii roga ko ubuiemeij*. Diese beiden sprachlich richtigen Formen hat nun HAMBRUCH kombiniert und daraus eine dritte konstruiert, die sprachlich nicht zulässig ist. *Añ* ist Nominativ Plural, *ēi* ist Suffix für den Trial. Plural muß aber stets mit Plural, Trial mit Trial usw. in Verbindung kommen. Wörtlich übersetzt sagt hier HAMBRUCH: Wir (viele) laßt uns hinaufgehen in unserer drei Gehöft. Die merkwürdige Stellung des Komma beweist deutlich, daß HAMBRUCH hier seinen Text nicht Wort für Wort verstanden hat.

6. Zahlwort.

a) I, 109 steht zu lesen: Die Wurzeln für das Zahlwort lauten für die Zahlen von eins bis zehn:

1 <i>a</i>	6 <i>no</i>
2 <i>ru</i>	7 <i>ao</i>
3 <i>tie</i>	8 <i>uyo</i>
4 <i>tā</i>	9 <i>zo</i>
5 <i>timo</i>	10 <i>tā</i>

Aus diesen Wurzeln werden nun gebildet:

I, 111:	I, 111:	I, 112:	I, 114:	I, 115:
1. <i>aikūēn</i>	1. <i>aikuēt</i>	1. <i>iūrīn</i>	1. <i>ibumīn</i>	1. <i>au uorīn</i>
2. <i>ārō</i>	2. <i>aromīn</i>	2. <i>arōūr</i>	2. <i>arābūm</i>	2. <i>aru uori</i>
3. <i>aiyū</i>	3. <i>aiyimēn</i>	3. <i>aijuūr</i>	3. <i>aiyūbūm</i>	3. <i>aiyū uori</i>
4. <i>āēōk</i>	4. <i>āmēn</i>	4. <i>auūr</i>	4. <i>ēābūm</i>	4. <i>ā uori</i>
5. <i>aijimō</i>	5. <i>aijimō</i>	—	—	—
6. <i>ānō</i>	6. <i>ānō</i>	—	—	—
7. <i>aéu</i>	7. <i>aéu</i>	—	—	—
8. <i>aiiū</i>	8. <i>aiiū</i>	—	—	—
9. <i>āzō</i>	9. <i>āzo</i>	—	—	—
10. <i>ātā</i>	10. <i>oaia</i>	10. <i>aiiūrēta</i>	10. <i>abumita</i>	10. <i>quurita</i> etc.

Ich stelle es dem Leser anheim, ausfindig zu machen, inwiefern diese Wurzeln von eins bis zehn zur Bildung der Zahlenreihen beigetragen haben.

b) Ordinalia bestehen in der Nauru-Sprache keine, viel weniger noch eine eigene Zählweise für Häuptlinge (I, 116). Die dort angegebene Zahlreihe für Häuptlinge ist weiter nichts als die einfache Form der Distributivzahlen; es soll also heißen: je ein Häuptling, je zwei, drei, vier usw. Häuptlinge. Wie die Häuptlinge, kann man auch die *emānañamā*, die *itiō*, ja ein jedes lebende Wesen und selbst jeden rundlichen Gegenstand mit dieser Distributivform behandeln.

c) Allgemeine Zahlenreihe, spezielle Zahlenreihe.

HAMBRUCH hat keinen klaren Begriff von den auf Nauru geltenden Zahlenreihen. Man unterscheidet nämlich eine allgemeine, die ohne Rücksicht auf die zu zählenden Gegenstände nur die nackten Zahlbegriffe angibt, und eine spezielle, die nur in Verbindung mit gewissen Wesens- und Gestaltsbezeichnungen gebraucht wird. Beide Zahlenreihen hat HAMBRUCH unterschiedslos als Zahlwort schlechthin behandelt. In seinen 28 Zahlenreihen (es sollten 36 sein) gebraucht er stets den unbestimmten Artikel als Grundzahl für die Einer; ausgenommen sind 2, 7, 9; bei Reihe 18 und 25 ist nur der Sinn verschieden, sonst decken sich bei ihm beide Reihen. Im folgenden gebe ich aus den HAMBRUCH'schen (H) Zahlenreihen die Zahlen 1 bis 4 und 10 und unmittelbar darunter den unbestimmten Artikel mit denselben Zahlen mit dem Zeichen K. Die Unterschiede beider Aufstellungen werden dem Leser dann schon von selbst in die Augen springen.

R.	Z.	Unbest. Art.	1.	2.	3.	4.	10.
1	H	—	<i>aikūēn</i>	<i>ārō</i>	<i>aiyū</i>	<i>āēōk</i>	<i>ātā</i>
	K	<i>iqn</i>	<i>aīk̄p'ōn</i>	<i>aro</i>	<i>aiju</i>	<i>aēōk̄p</i>	<i>ata</i>
2	H	—	<i>aikuēt</i>	<i>aromīn</i>	<i>aiyimēn</i>	<i>āmēn</i>	<i>oaia</i>
	K	<i>iqn</i>	<i>aīk̄p'ōn</i>	<i>arūmen</i>	<i>aijimen</i>	<i>āmen</i>	<i>oāa</i>
3	H	—	<i>eñen</i>	<i>arūōñt</i>	<i>aiyōñi</i>	<i>añēi</i>	<i>onīēta</i>
	K	<i>eñqn</i>	<i>aīñqn</i>	<i>arūañq</i>	<i>aijññq</i>	<i>añq</i>	<i>añq̄ta</i>
4	H	—	<i>ēōēn</i>	<i>ārūñē</i>	<i>aiyūē</i>	<i>āōē</i>	<i>auēta</i>
	K	<i>eoqn</i>	<i>aīōqn</i>	<i>arūōq</i>	<i>aijōq</i>	<i>āōq</i>	<i>aoq̄ta</i>

R.	Z.	Unbest. Art.	1.	2.	3.	4.	10.
5	H	—	ēōn	āra	aiya	āea	aiotā
	K	eon	ājon	dra	āja	āea	aeōta
6	H	—	iūrīn	arōār	aijuūr	auūr	aiiurēta
	K	ēwurin	āiwurin	arōwur	ājiwur	āwur	awurita
7	H	—	aiqrān	arāra	aivēra	āra	arāta
	K	erān	ājran	arūra	ājjira	āra	arāta
8	H	—	īnīn	arīni	ājīne	āne	ainēta
	K	in	āin	ārin	ājin	an	ainita
9	H	—	āerīn	arurī	aiyiri	ār	airetā
	K	lren	ājren	arūre	ājjir	ar	ājreta
10	H	—	ēōān (aiuān)	arūuā	aiyiua	āua	auuāta
	K	ewān	ājwān	arūwa	ājiwa	āwa	awāta
11	H	—	emuētīn	aramue	aiyomue	āmue	{amuēta (amuētīta)
	K	emuqtin	āimuqtin	arāmuaij	ājjuuāij	āmuaij	amuqtita
12	H	—	emāīn	arumai	aijimai	āmai	amaēta
	K	emāen	ājmaen	arūmaē	ājjimaē	āmaē	amāēta
13	H	—	ēbōñon	arubōñō	aiyubōñō	ābōñō	abōñōta
	K	ebgñon	ājbñon	arūbñō	ājjibñō	ābñō	abāñōta
14	H	—	ēāīn	aruai	aiyiai	oāē	aēta
	K	ēden	ājaen	arūaē	ājaē	āaē	adēta
15	H	—	emārīn	arumuāri	aiyimuāri	āmuāri	amaritā
	K	ēmarin	ājmarin	arūmari	ājjimari	āmari	amarita
16	H	—	emuēn	ārām	aiyōm	ām	āmata
	K	ēmuon	ājmuon	arām	ājom	am	amuōta
17	H	—	erēn	arāre	aijora	āre	areta
	K	erān	ājran	ararq	ājirq	ārq	arāta
18	H	—	ēgān	ārūgā	aiyugā	āgā	agata
	K	egān	ājgan	arūga	ājiga	āga	agāta
19	H	—	ēkēn	arūki	āyiki	aāki	aketa
	K	ekān	ājkan	arūka	ājika	ākq	akāta
20	H	—	ibumīn	arābūm	aiyūbūm	ēābūm	abumita
	K	ibumin	ājbūmin	arābum	ājibum	ēābum	abumita
21	H	—	edītēn	arūēdēta	aiyī'dīt	ā'dīt	adētētā
	K	ēteten	ājteten	aruēteta	ājiteta	āteta	atēteta
22	H	—	ēpōīn	arūpūi	aiyupōuī	āpōuī	apouēta
	K	ēpowin	ājpowin	arūpowi	ājtpowi	āpowi	apowita
23	H	—	ēbérīn	arabuer	aiyubuēr	ābuer	ābuerēta
	K	ēbueren	āibueren	arābuer	ājibuer	ābuer	abuerēta
24	H	—	ēbēn	arep'	aiyop'	āp'	abēta
	K	qben	ājben	arāb	ājjaqb	ab	ābqta
25	H	—	ēgān	arūga	ayīga	āga	agāta
	K	egān	ājgan	arūgan	ājigan	āgan	agāta
26	H	—	ēbōkēn	arabok	aiyibok	ābok	abōgēta
	K	ēbogen	ājbōgen	arābōg	ājibōg	ābōg	abōgeta
27	H	—	emuaiyīn	arumoiji	aiyumoiji	āmoijī	amoijita
	K	emājjin	ājmajjin	arūmajjī	ājjlmaiji	āmaiji	amājjita
28	H	—	au uorīn	aru uori	aiyū uori	ā uori	quurita
	K	ēworin	ājworin	arūwori	ājuwori	āwori	aworita

7. Satzbildung.

Kopulativsatz mit *me* (und), I, 111:

- Ehame re irirai urā, ia rō rūō ēāt er, inūn ōma,*
 H: Leute sie schmücken sich selbst, denn sie schmücken mit Öl, Schürze schöne,
 K: Die Leute sie schmücken sich, wenn sie tanzen im Öl, Schürze sie schöne,
e kauuē mi tu bēt me re rian.
 H: Blumen und anderes auch und sie singen.
 K: die Blumen und Fisch auch und sie singen.

In der Naurusprache hätte ich den Satz als Kopulativsatz folgendermaßen niedergeschrieben:

- Eānamā r iriraj ūra iō rō rūō, me t ōbit ōt eiōr ūra me*
 Die Leute sie schmücken sich, wenn sie tanzen, und sie bestreichen mit Öl sich und
ri t ōta iūnūn, nan ō mō me ekāuwe me iūw bāt imit inon
 sie nur holen hervor Schürze, welche sie schön und Blumen und noch auch Sachen einige
me re rian.
 andere und sie singen.

Temporalsatz, I, 143:

- nāk ō ōre, a nuauuen.* } Sobald er kommt, gehe ich weg.
 H: Als er kommen, ich gehen(d) fort.
 K: Wenn er kommen, ich fortgehen dann.

Der Nauruaner würde sagen: *tin iō ōrā m ōgān, a nuwāwen.*
 Wenn er kommen und fertig, ich gehen dann.

Relativsatz, I, 144:

- eonin, ſea katōliš e tanin, e ūt katōliš.*
 H: Kind, welches katholisch Vater sein, es werden katholisch.
 K: Das Kind, welches katholisch Vater sein, es zwicken katholisch.

Auf Nauru heißt der Satz richtig:

katholikēn bita gonin, ſea katholik āmā etōnin.
 Katholisch geworden jenes Kind, welches katholisch jener Mann sein Vater.

Auf derselben Seite: *tintē, ſea a etārō brif, e magen.*
 Tinte, welche ich schreibe Brief, sein beenden(d).

K: Die Tinte, welche ich schreiben Brief, sie aufgebraucht sein.

Richtig lautet der Satz folgendermaßen:

E magāt tintē, ſea a earā ōt brif erān
 Es aufgebraucht sein die Tinte, welche ich schreiben damit Brief einen.

Auf obige Weise ließen sich beinahe sämtliche Sätze, die HAMBRUCH „ad hoc konstruiert“ hat, zu normalen Naurusätzen umarbeiten.

Im Wörterverzeichnis finden sich manche Seiten, auf denen beinahe ein jedes Wort der Korrektur bedarf.

*

HAMBRUCH teilt die Bevölkerung in „vier rangabgestufte Klassen“ ein, I, 184: 1. *Temónibē*, 2. *‘mō*, 3. *amēneñame*, 4. *eñame*, und in „zwei Nebenklassen von Unfreien“: *itsio* und *itiora*. Dieser Gliederung der Bevölkerung kann ich nicht beipflichten. Während meines elfjährigen Aufenthaltes auf Nauru lernte ich nur drei Rangklassen kennen: die *demónibā* (Familienältesten), auch *gomō* genannt, die *emānañamā*, die Freien und die *itiō*, die Hörigen. Die beiden Benennungen *demónibā* und *gomō* besagen ein und dasselbe und

können unterschiedslos gebraucht werden. *Demónibā* ist ein eingeführtes Fremdwort (*de, te* ist Gilbert-Artikel), während *gomō* das eigentliche, heimische Nauru-Wort ist. Beide Wörter bedeuten: der Beste, der Älteste, der Familienvorstand. Die Würde eines solchen wird ebenfalls mit *gomō* bezeichnet. Letzter Ausdruck ist auf der Insel beiweitem der gebräuchlichste; so sagt man niemals *ekqowen monibāin*, sondern *ekqowen omōn* (*omō, omōm, omōn* = meine, deine, seine Ältestenwürde) seine Würde ist dahin. Heiratet ein Häuptling morganatisch (z. B. einen *itiō*), dann sagt man *o pūduen omōn, magān omōn, e totuen omōn*: seine Ältestenwürde ist gefallen (verloren), beendet, heruntergesetzt. Mit *emānānamā* wird der Mittelstand bezeichnet. Der Ausdruck *eñamā* bezeichnet keinen Stand als solchen, sondern bedeutet vielmehr allgemein ein lebendes Wesen (das Hühnchen im angebrüteten Ei ist ein *eñamā*, ein Schweinchen ist auch ein *eñamā*). — Bezüglich des *itiō* und *itiōra* ist ebenfalls kein Rangunterschied festzustellen. *Itiō* ist der untere, besitzlose Stand (nicht Sklave, wie man vielfach fälschlich übersetzt), während *itiōra* ein ganz gemeines Schimpfwort ist und ungefähr bedeutet: Armer Tropf, Schmarotzer usw.; der Ausdruck ist stets verächtlich. *Rā* heißt betteln, schmarotzen, hungrig anstieren und wird besonders gesagt von einem hungrigen Hunde, der während der Mahlzeit seines Herrn da sitzt und gierig nach jedem Bissen späht, den sein Herr zum Munde führt, in der Erwartung, daß auch für ihn noch etwas abfalle; auch von den alten Leuten wird das *rā* gebraucht, wenn sie, von ihren Angehörigen verstoßen, bei fremden Leuten herumlungern und herumbetteln. Die verstärkte Form ist *rāra* = in einem fort schmarotzen. Dieser Ausdruck mit *itiō* in Verbindung gebracht, ergibt dann *itiōra, itiōrara*; für die Alten wird er zu *éñab e rāra, éñab e ra* (Alter, er betteln) ein alter Schmarotzer. *Itiō* darf man einen jeden nennen, der es wirklich ist, *itiōra* hingegen gibt stets Anlaß zu Streitigkeiten, früher selbst zu Kriegen. Die drei Stände verteilen sich gleichmäßig auf alle Gaue und Sippen. Ein Vergleich mit Jaluitverhältnissen ist nicht angebracht.

Klassenbestimmend (I, 185) ist die Stellung nicht allein des Vaters, sondern auch der Mutter, und zwar auf gleiche Weise. Heiratet eine Person unter ihrem Stande, z. B. ein *demónibā*-Mann eine *emānānamā*-Frau, dann sind die Kinder *demónibā* ex parte patris und *emānānamā* ex parte matris (und umgekehrt) und die Kinder berufen sich, um ihre Stellung zu charakterisieren, auf die Eltern: *ōūga bue demónibā néa etōñō, demónibā néa innō*, so, weil *demónibā* mein Vater, *demónibā* meine Mutter. Sind beide Teile *demónibā*, dann führen auch sämtliche Kinder den Titel *demónibā*. Die Erstgeburt hat eine Vorrangstellung inne; die nachfolgenden jüngeren Geschwister sind deswegen aber doch auch *demónibā*. *Demónibā*, die einer ganzen Sippe oder einem ganzen Gaue vorstehen, sind unbekannt. Wenn Verfasser daher stets von Sippenoberhaupt und Hausoberhaupt spricht, dann räumt er den *demónibā* zu große Befugnisse ein. Der *Demónibā* hat nach dem Eingebornenrecht nur Autorität in seiner eigenen Familie, wobei Familie im weiteren Sinne gedacht ist. So hört man oft den Satz: *eji ta demónibā ubūien*, d. h. er ist nur ein *demónibā* in seinem Gehöft (Verwandschaft). Nach dem Gesagten fällt es dann einem auch nicht mehr auf, daß so viele Personen: Männer und Frauen, ihre

Söhne und ihre Töchter, ja kleine Kinder selbst sich *demónibā* nennen und nennen lassen, die Erstgeburt sowohl als auch die folgenden Geschwister alle.

Die *demónibā*-Würde vererbt sich nur in der Familie weiter (und hat mit der Sippe nichts zu tun), und zwar stets in der *linea recta ascendens*; stirbt diese aus, dann kommt die Erstgeburt (männlich oder weiblich, bleibt sich gleich) der nächsten Nebenlinie in Betracht. Nach HAMBRUCH wären stets nur männliche Personen Kandidaten für die *demónibā*-Würde; und im Ausfall einer solchen bliebe dann kein anderer Ausweg, als in einer anderen fremden Sippe Ersatz zu suchen durch „Umwandlung eines Mitgliedes der einen Sippe in eine andere“. Das Beispiel, das HAMBRUCH zur Illustration seiner Behauptung anführt, ist leider sehr unglücklich gewählt, da es gerade wieder das Gegenteil dartut, von dem was erläutert werden sollte. Die Familie des *Abubu* (I, 191) ist mir glücklicherweise sehr gut bekannt. Danach liegen die Verhältnisse wie folgt:

♀ <i>Ebanámedañ</i> —Tógura ♂ ¹		
(Teboe) (Eamuid)		
♀ <i>Egqob</i> —Aiwor ♂ (Teboe) (Eamuid)	♂ <i>Abubu</i> —Egáröüt (Teboe) (Emea)	<i>Kqkq</i> —Apápa ²
♀ <i>Eĩtieĩbye</i> —Ademeĩti ♂ (Teboe) (Eamuid)	♀ <i>Epageĩ</i> , Górap ♂, Akúber ♂ (Teboe) (Teboe) (Teboe)	♀ <i>Emareneĩd</i> —Avida ♂ (Emea) (Teboe)
♀ <i>Ekiowqada</i> , ♀ <i>Egqob</i>		♂ <i>Togubuqa</i> , ♀ <i>Edágin</i> , <i>Terigauqa</i> ♂ (Emea) (Emea) (Emea)

Die Ehe der *Ebanámedañ* mit *Tógura* war ebenbürtig, folglich sind alle rechtmäßigen Kinder aus dieser Ehe wieder *demónibā*, hier: *Egqob* und *Abubu*. Die *Egqob* war die Erstgeborene und übte das *demónibā*-Recht der Erstgeburt aus bis zu ihrem Tode, während *Abubu* ein gewöhnlicher Sterblicher ist. Beim Tode der *Egqob* kam ihre älteste Tochter die *Eĩtieĩbye* an ihre Stelle als Familienälteste und bekleidet diese Würde bis auf den heutigen Tag. Stirbt die *Eĩtieĩbye* so wird die *Ekiowqada* Familienälteste werden. Eine männliche Erstgeburt fehlte und so kamen stets nur Frauen an die Reihe. Erhielte die kleine *Ekiowqada* als Erstgeburt einen Knaben, so ginge mit ihrem Tode die Würde auf diesen über. Nach HAMBRUCH hätte *Abubu* von jeher Familienältester sein müssen, da er das älteste männliche Mitglied dieser *demónibā*-Familie war. Alles, was von *Gorap* und *Aoida* gesagt wird (I, 193), ist somit ebenfalls hinfällig.

Die Sippenfolge vererbt sich nur durch die älteste Tochter des Hauptstammes der Sippe; fehlt im Hauptstamme ein Mädchen, dann geht die Folge weiter durch die älteste Tochter der nächststehenden Familie. Ein gemeinsames Sippenoberhaupt ist unbekannt, es müßte denn die Stammhalterin als solche gelten, in diesem Falle ist aber immer eine männliche Person ausgeschlossen. Deshalb führen alle Genealogien stets nur Frauennamen auf (charakteristisch ist das *e* als Anfangsbuchstabe für Frauennamen).

¹ Das Zeichen ♀ bedeutet weiblich, ♂ männlich.

² *Kqkq* und *Apápa* kommen hier für die *demónibā*-Würde nicht in Betracht, da sie unehelich sind. — Die *Apápa* (nicht *Apuapua*) ist die Schwester des *Abubu*, die *Epageĩ* die Schwester der *Eĩtieĩbye*, also die Nichte des *Abubu*. — S. I, 191 ist *Apuapua* eine Frau (♀), auf Seite 192 ist sie zum Manne geworden (♂). Auch ist *Bam* (I, 192) keine Frau (♀), sondern der Mann der *Apápa*.

Eine jede Sippe hat ihr eigenes Totem, nach dem sie benannt wird. (Die *irúa* = Fremdensippe hatte verschiedene Totems, entsprechend den verschiedenen Familienverbänden ihrer Heimat, von denen sie sich losgetrennt. Das Totem kommt bei ihnen nicht so sehr in Betracht, da sie untereinander heiraten können, was in den Nauru-Sippen der Blutschande gleich käme.) Nach der Sage sind die Sippen alle gleichzeitig aus einer Höhle in Juw (im Osten von Nauru) hervorgegangen; andere, und zwar die Aal-Leute leiten alle Totems von dem ihrigen (*eámuid* = Aal) ab; andere teilen die Totems in Hauptgruppen mit abgezweigten Nebengruppen. Man stößt in dieser Frage auf Schwierigkeiten, die kaum noch gelöst werden können. Am zahlreichsten sind die *Irúa* (die Fremden, die Zugezogenen), dann folgen *eámuid*, *tébog*. Die Stammbäume der Sippen, die HAMBRUCH niedergeschrieben, sind mit äußerster Vorsicht aufzunehmen. Wenn die drei Gewährsleute auch „zuverlässige Männer“ waren, so sind sie als Männer in diesen Fragen doch niemals kompetent. Nur Frauen sind Hüterinnen dieser Stammfolgen. Ob die Stammbäume stimmen, kann ich von hier aus nicht nachprüfen, für einige Genealogien jedoch erhielt ich andere Resultate als HAMBRUCH.

Sehr ausführlich werden die Lebensabschnitte behandelt (I, 219): Geburt (Kindheit), Pubertät, Schwangerschaft, Verlobung, Heirat und Tod. Wir stoßen hier wiederum auf den Fehler, daß nur Männer zu Rate gezogen wurden. Die Männer kennen das Frauenleben doch nur vom Hörensagen; bei intimen Vorgängen wie Pubertät, sind sie durch *tabu* direkt ferngehalten. Der richtige Weg wäre gewesen, die eine oder die andere Häuptlingsfrau ins Verhör zu nehmen, die alle diese Zeremonien und Maßnahmen der Zauberer und Zauberinnen über sich ergehen lassen mußte und so hätte HAMBRUCH zuverlässige Angaben über die persönlichen Angelegenheiten dieser Frau (aber auch nur dieser) bekommen können. Was HAMBRUCH als Pubertätsfeier bringt, ist zusammengetragenes Material aus verschiedenen Familien, das nicht in einem Rahmen untergebracht werden darf. Die beschriebene Pubertätsfeier soll der *Ebanámedañ*, der Mutter seines Gewährsmannes *Abubu*, zugehören. Diese Frau besaß eine in ihrer Familie bestehende und auf sie durch Erbschaft übergegangene Pubertätsfeier, eine andere aus dem Aalstamme durch Schenkung erhaltene; sie kombinierte beide Feiern und war nun im Besitze einer dritten Form. Keine von den dreien hat HAMBRUCH herausgeschält und einheitlich dargestellt; das Originelle an diesen Feiern ist deshalb bei ihm nicht zu finden. — Dasselbe läßt sich sagen von den Feierlichkeiten während der Schwangerschaft. Das Fest im neunten Monat der Schwangerschaft nennt HAMBRUCH ein Tanzfest: „*ekuoueribia*“; es war mehr als das, nämlich eine Vornahme religiöser, symbolischer Handlungen, die Bezug hatten auf Mutter und Kind und eine glückliche Geburt einleiten sollten. Jede einzelne Zeremonie hatte eigene Bedeutung, so wie auch jeder Gegenstand, der bei dieser Gelegenheit diente. Fortgesetzt wurden diese Zeremonien nach glücklich überstandener Geburt und dauerten so lange die Frau *an ä* (= am Feuer) war. Das Häuschen (Taf. 10), das Verfasser Spielzeug nennt, kam gerade in diesen Tagen zur Geltung. Spielzeug ist somit nicht die richtige Bezeichnung.

Die Übersetzung des Textes der bei diesen Feierlichkeiten vorgetragenen Tänze ist überaus schwierig, ja beinahe unmöglich. Genaue Kenntnis der

Umwandlung, die die Sprache im Laufe der Jahrzehnte durchgemacht, seitdem die Texte in Gebrauch sind, die Kenntnis der damaligen Sitten und Gebräuche und Anschauungen, historischer Fakta, Naturerscheinungen, Anspielungen, der Bildersprache in ihrer Verstümmelung, der im Texte zusammengetragenen fremdsprachlichen Ausdrücke usw. usw., machen heute eine genaue Übersetzung unmöglich. Wenn HAMBRUCH sich die Übersetzung so vieler Tanztexte doch in sechs Wochen leisten konnte, dann möchte man beinahe gratulieren.

Das dunkle Gebiet der religiösen Anschauungen der Eingebornen wird mit 8½ Seiten abgetan. Man hätte in diesem Kapitel gerne etwas mehr erfahren; besonders vermißt man eine klare Darstellung, welchen Begriff der Schwarze von einer Seele hat, im lebenden Körper, im toten Körper, getrennt vom Körper, im Jenseits (keine „Dauerform“); welcher Unterschied besteht zwischen Seele (*ánnü*, -*üm*, -*in* meine, deine, seine Seele) und Geist, einer Seele als medium und eines Geistes als medium, bzw. in den Ausdrücken *eáni* — *ánnü*, -*üm*, -*in* — *itín* — *átuwö*, -*öm*, -*en*; auf welche Weise die Geister tätig sind: *emuédeo*, *ekáíwa*, *ekabuija*, *idít*, *tiba* — Ursprung der Seele, Zustand der Kinderseele nach dem Tode des Kindes usw.; auch einige Methoden eines Zauberers hätten das Kapitel sehr interessant gestalten können. Diese und noch manche andere Punkte wären zu behandeln gewesen, um dem Leser ein richtiges Bild von den religiösen Anschauungen der Eingebornen zu geben.

Eng mit dem Geisterglauben bringt HAMBRUCH den Fregattvogel in Verbindung; meiner Ansicht nach mißt er dem Vogel eine größere Bedeutung bei als ihm auf Nauru wirklich zukommt. Der Fang des Fregattvogels spielt zwar eine große Rolle, aber doch keine größere als der von manch anderem Tier. Mit demselben Rechte könnte man auch die *digidüba* (Kinderseelen im Jenseits) einige Muschelarten (Geisterteiche im Jenseits) als Geistertiere kat'exochen hinstellen. Noch mehr Geisterhaftes klebt an gewissen Fischen: dem *égow*, dem *éáé*, dem *éápáé* und selbst an dem gefräßigen Hai (Totenbestattung). Der Fischfang mit den Reusen geschieht nur unter den Auspizien der Geister. — Als Gegenstück zum Fregattvogelfang wäre ausführlicher zu behandeln gewesen das *eóró* der Frauen, während die Männer dem Vogelfang obliegen. Als „Begleiter des *Tabuerik*, als Donner- und Blitzvogel, aus dessen Schnabel der Donner rollt, während aus den Schwanzfedern der Blitz leuchtet“ (I, 285), ist der Vogel bloß in KRETSCHMAR'S Phantasie vorhanden (Nauru zum 2. Oktober 1913, S. 1). Die letzte Abteilung des ersten Bandes enthält einige Sagen und Erzählungen der Eingebornen. Schon eine flüchtige Durchsicht derselben läßt klar erkennen, daß auch hier die richtige Quelle nicht angeschlagen worden ist. Die Sage über die Erschaffung der Erde konnte nur originell von *Erápa* erhalten werden, da sie Eigentümerin ist; die Erzählung wäre einheitlicher und bedeutend länger ausgefallen. Die Geschichte von *tio* (nicht *stsigio*) und *Rajmen* (I, 393) ist eine Verquickung mit der Sage von *Rajmen* und *Abuijakow*. Un ist lückenhaft und nur vollständig im Urtext zu haben bei *Eidino*. Die Geschichte von der Erfindung des Bootes ist rein Nauru, jedoch nur die Einleitung zu einer sehr langen Sage, betitelt *Menüje*; die Frau *Edabáderi* ist Eigentümerin. Der Krieg der Einsiedlerkrebse mit den Langusten soll ein

reiner Krebsenkrieg sein, da beiderseits nur Krebse am Kampfe teilnahmen. Die Erzählung ist auf Nauru bodenständig und im Besitze des *Äyrob*.

Ganz natürlich mußte auch wiederholt der Missionen Erwähnung getan werden. Auffällig ist vor allem, daß beinahe stets „Missionen“ (in der Mehrzahl) gebraucht wird, wo doch manchmal die Einzahl den Tatsachen gerechter geworden wäre. Kommt einmal die Einzahl zur Anwendung, dann wird er doch sicher seine Umgebung im Auge gehabt haben, wenn Rede ist von „dem leider verkehrten Einfluß der Mission“, die von den „heidnischen Dingen nichts wissen will“ (I, 313). Jedenfalls hätte Verfasser hier das Kind ruhig beim Namen nennen sollen: Es handelt sich hier um den Tanz und den Sport, den die amerikanisch wesleyanische Mission in puritanischer Strenge in Bausch und Bogen verdammt, als etwas durch und durch Heidnisches. An Kaisers Geburtstag trugen stets nur die Anhänger der katholischen Mission die üblichen Nationaltänze vor, während sie die amerikanische Mission als „Todsünde“ an diesem Tage verbot. Unter gleicher Strafe verbot dieselbe Mission den Fang des Fregattvogels, das Rauchen, das Trinken scharfer Getränke. Erst unter dem Drucke der harten Notwendigkeit wurden Sport, Rauchen, Tanz usw. von dem Fluche der Todsünde freigesprochen und die so Beglückten entschädigten sich dann nicht zu knapp für die Jahre der Entbehrung. Auch in Bezug auf die Kleidung möchte Verfasser bremsen und frohlockt darüber, daß „auch die Einflüsse der Missionen es zum Glück nicht vermögen“ (I, 216), die Verhältnisse zu ändern. Für das tägliche Leben hat die katholische Mission nie zum Kleidertragen (der europäischen natürlich) gezwungen, wohl aber für den Kirchgang, wo jedoch das Kleidertragen (europäische) urgirt wurde, das hätte HAMBRUCH mit Leichtigkeit feststellen können.

Daß nach acht Jahren (Verfasser war auf Nauru 1910) noch kein tieferes religiöses Verständnis vorhanden, hätte HAMBRUCH doch selbstverständlich finden sollen; daß aber das dortige Christentum „eine Verquickung der alten eingewurzelten und der neuen Vorstellungen vom polynesischen Götterkreis und dem Christentum“ (I, 273) darstellt, dagegen muß doch die katholische Mission wenigstens Verwahrung einlegen. Eine solch traurige Erfahrung muß HAMBRUCH doch wohl in seiner Umgebung gemacht haben, wo äußerster Mangel an religiösen Kenntnissen herrschen mußte, sonst hätte die Kreuzanekdote über Kaiser Wilhelm (II, 185) sowie die Petrusfrage (von KRETSCHMAR abgeschrieben) nicht vorkommen können. Hätten diese wißbegierigen Diakone der wesleyanischen Mission sich an die katholischen Schulkinder gewandt, dann hätten sie schon die richtige, jedenfalls doch eine mehrsagende Antwort erhalten, als der amerikanische Missionär ihnen gegeben hat.

Die Note II, 185, betreffend die Bilder, ist von der wesleyanischen Mission inspiriert; die enge Verbindung, in die HAMBRUCH die Heiligenbilder und das Weihwasser mit Talismanen bringt (II, 189), ist gehässig: „Dies Bedürfnis, das Haus unter den Schutz der gutgesinnten Geister zu stellen, besteht auch jetzt noch: in den katholischen Eingebornenhütten hängt man heute an dieselbe Stelle (*am jorab* = Mittelposten des Hauses) ein Heiligen- oder Marienbild auf und stellt Weihwasser davor.“ Zum Texte I, 274: „Und der Platz für die Nahrung des Geistes ist der Mittelpfeiler im Hause“, bringt HAMBRUCH

die Note: „Heute hängt man in katholischen Eingebornenhütten dort ein Marien- oder Heiligenbild auf und stellt das Weihwasser vor den Hauptpfeiler“ (I, 274).

Einen Hieb auf die katholische Mission enthält auch der Abschnitt über die Adoption (I, 257). Der Berichterstatter *Oweijeda* war als Diakon stark an der Angelegenheit interessiert und schilderte natürlich die Tatsachen, wie er sie brauchte und dachte KRETSCHMAR (und auch HAMBRUCH) eine Freude zu bereiten. Die Tatsachen jedoch haben der katholischen Mission in der Frage recht gegeben. Der kaiserliche Richter entschied zugunsten der katholischen Mission, das Mädchen wurde der Mutter zuerkannt und war bis 1914 katholisch. Seitdem fehlen die Nachrichten.

Aus alledem gewinnt man den Eindruck, als sehe Verfasser die Missionen lieber nicht bei diesen Naturvölkern, damit ihnen ihr reiner Naturzustand unversehrt erhalten bleibe; auch ist eine fühlbare Parteinahme nicht zu verkennen.

Der zweite Band beschäftigt sich hauptsächlich mit der materiellen Kultur. Schon zum Voraus sei bemerkt, daß hier eine gründlichere und genauere Arbeit geleistet worden ist als im ersten Bande. Die Themata an sich waren ja auch nicht so abstrakter Natur. Die Gegenstände, die HAMBRUCH beschreibt, hatte er ja vor sich in seinem Museum, andere konnte er während seines sechswöchigen Aufenthaltes selbst in Augenschein nehmen und beobachten. Unrichtigkeiten sind ihm jedoch auch in diesem Bande reichlich aus der Feder geflossen. Ich führe nur einige an: Der Eingeborne reibt nie seine Zähne mit Sand ein, sonst hätte er wahrlich bald nicht mehr das schöne weiße Gebiß II, 1; II, 120. —; falsch ist die Behauptung von der Verlagerung des Schamgefühls II, 2; von dem Haarabschneiden als Zeichen der Trauer II, 2; ferner bevorzugt der Eingeborne die schwarze Farbe für seine europäische Kleidung II, 5; die Geflechtstränge¹ für den Schurz bestehen nicht aus „im Wasser gut ausgelaugten und in der Sonne getrockneten Wurzelfasern der Kokos- oder Pandanuspalmen“, sondern aus den ausgelaugten Fasern der Umhüllung der unreifen Kokosnuß II, 4; Hutflechterei war und ist heute auch noch unbekannt II, 5; die *ébuier* in *bitóeo* sind nicht aus Palmen-, sondern aus Pandanusblättern hergestellt II, 21; von einem Mattensegen, der heute noch über die Matte gesprochen wird, bevor sie in den Handel kommt, findet sich keine Spur. Solche, die Matten zum Verkaufe anbieten (meist junge Mädchen und Frauen), tun eher alles andere, als Matten segnen II, 25. Die Wappen sind weder Sippen- noch Familienschmuck, sondern ganz persönlicher Schmuck, der an andere Personen veräußert werden kann. Auf diese Weise gelangt der Schmuck auch in fremde Sippen. Besser hätte HAMBRUCH gesagt: Schmuck, der augenblicklich sich in einer Familie der Sippe *eámýid*, *tébo* etc. befindet.

Zur Abhandlung „Das Haus“ bemerke ich folgendes: Wie aus HAMBRUCH's Darstellung ersichtlich, soll der eigentliche Wohnraum des Hauses der Dachboden, das *ekāb* (II, 52), gewesen sein, in das man durch eine Öffnung = *emā*

¹ *bua* bedeutet nichts; der Name Schnur ist *ganakāba*.

(*mem* heißt: dein Auge, deine Öffnung) eingestiegen sei. Tatsächlich lebt der Eingeborne seit unvordenklichen Zeiten auf dem Boden, der mit zusammengetragenen Kies als Unterlage, einer Lage grober Kokosmatten und einer obersten Lage aus feinen Pandanusmatten, zum Aufenthalt wohnlich eingerichtet wird. Das *ekqb* diente ausschließlich als Aufspeicherungsraum für Nahrungsmittel und Hausgerät. Die neue Bauart, die HAMBRUCH angetroffen, stammt aus dem Jahre 1908—1909 und sollte nach Ansicht der kaiserlichen Verwaltung eine Besserung besonders in hygienischer Hinsicht sein. Ob der Zweck damit erreicht wird, bleibt fraglich. In den alten Hütten, die ringsum offen waren und bei denen das Dach beinahe bis auf den Boden reichte, fühlte sich der Eingeborne viel wohler und heimischer, da die Einflüsse der Witterung besser neutralisiert werden konnten. Entgegen HAMBRUCH (II, 52) trägt der Eingeborne keine größere Sehnsucht in seinem Herzen, als die nach seiner Hütte im alten Stile. Die Dreiteilung des Hauses ist falsch. Das Wohnhaus besteht nur aus den vier bis sechs dreibeinigen, nicht in den Boden eingelassenen Pfosten aus *Calophyllum*-Holz (niemals *Pandanus* II, 54) von 1·20 m Höhe (nicht $\frac{1}{2}$ — $\frac{3}{4}$ m II, 54) und dem meist schon vorher zusammengefügt, auf den Pfosten ruhenden Dache. Das Dach, d. h. der ganze Oberbau der Hütte heißt *animet qág*, nicht *e renepo* (II, 52), ebensowenig wie wir einen Dachziegel Dach nennen können. Seite II, 54 bedeutet *e renepo* „die Dachmatten aus Pandanusblatt, welche dachziegelförmig in dicht nebeneinander liegenden Reihen aufgebunden“ werden. Das *ekqb* bildet mit dem Dache selbst eine Konstruktion. Der *jórab* ist der mittlere der drei Pfosten, die den Rahmen des Daches tragen, und steht stets auf der Seeseite des Hauses. Ein Pfosten, der mitten im Hause steht und somit den First stützen hilft, ist auf Nauru nicht bekannt (II, 54). Solche Häuser mit Mittelpfosten, *temanéab* genannt, stammten aus den Gilbertinseln. Ferner hat auf dem Boden ein jeder Hausinsasse eine eigene, ihm zugewiesene Schlafstelle (II, 59), besonders wird strenge darauf Bedacht genommen in den Häuptlingsfamilien.

Im 4. Kapitel erwähnt HAMBRUCH die Weberei und vermutet ihr früheres Vorhandensein auf der Insel (II, 81). Ich habe nie etwas über die Weberei ermitteln können; in den Sagen und Erzählungen findet sich nirgends eine Andeutung, auch hat die Sprache gar keinen Ausdruck, der einigermaßen für Weberei dienen könnte. Ich glaube daher, daß der Eingeborne die Weberei niemals gekannt hat.

Sehr interessant und anschaulich dargestellt ist die Mattenflechtere. Originelle Skizzen zu den verschiedenen Arten von Verschlingungen, Lagerungen der einzelnen Streifen usw. veranschaulichen das Thema.

Der Eingeborne ist in puncto essen wohl nicht sehr wählerisch, aber alles ohne Unterschied zu essen, fällt ihm doch nicht ein. Der junge *Eódeben* hat hier offenbar seine Aufgabe nicht richtig verstanden und daher alle Tiere und Pflanzen genannt, die ihm bekannt waren und die er als eß- und genießbar kannte. Aber unter Nahrungsmitteln als solchen wäre eine Auswahl zu treffen gewesen. So z. B. sind Ratten, Eidechsen (II, 103), von letzteren besonders die schwarzen *itubuije* und die kammigen *eiajarar* ein Gegenstand des Abscheues. Nur von den alten Zauberern wird berichtet, daß sie mit diesen Tieren

herumhantierten. Vögel wie der *igógora* (ist nicht weiß, sondern pechschwarz) kommen nur alle Jubeljahre einmal zur Strecke; 90% der Eingebornen haben gewiß noch nie einen *igógora* zu sehen bekommen. Der Fisch *euyuy* II, 103 ist auf Nauru nicht bekannt; vermutlich meint HAMBRUCH hier den *óeu*, eine Haiart; dieser Hai hat aber wiederum nicht einen sägeförmigen Schnauzenfortsatz wie der Sägefisch. Auch die Laus *íwui* (*iui* bedeutet genitalia des Mannes) figuriert auf der Liste der Nahrungsmittel. Sie gedeiht auf Nauru zwar sehr gut (der Eingeborne kann vier Arten mit Namen nennen) und findet auch gelegentlich Liebhaber, aber als Nahrungsmittel kann man sie doch nicht gut ansprechen.

Für die Zubereitung mancher Speisen hat der kleine *Eódeben* seiner Phantasie doch wohl zu viel Spielraum gelassen:

II, 109, ist die Rede von der Zubereitung der Brotfrucht. Der Brotbaum war bis 1903 auf der Insel nur in zwei kleinen Exemplaren vertreten; eines davon ging ein während des Trockenjahres 1910. Es blieb also noch ein Bäumchen. Im Jahre 1906 wurden auf der katholischen Mission acht weitere Bäumchen gepflanzt, deren Erträge aber der Öffentlichkeit nicht zur Verfügung gestellt wurden. Es blieb also bis kurz vor Ausbruch des Krieges ein tragfähiger Baum für eine Bevölkerung von 1300 Seelen. Ich glaube, der *Eódeben* wird nicht viel von dem Ertrage dieses Baumes zu sehen bekommen haben und wie ihm, ging es $\frac{1}{10}$ der Bevölkerung. Von der Brotfrucht als Nahrungsmittel zu sprechen, ist daher nicht angebracht. Auch kann sie der Nauruaner gar nicht zubereiten. Die von HAMBRUCH beschriebene Zubereitung ist in der Marshall-Gruppe üblich und die Speise heißt dort *büro* (nicht *spiro* II, 110).

Pandanusmus siehe II, 110, Nr. 16. Der Pandanusbaum heißt in der Nauru-Sprache nicht *edam*, sondern *épo*; letzteres ist auch die Bezeichnung für die Frucht. *Etom* ist die an den kleinen Wassertümpeln wachsende Mangrove; aus deren länglichen, holzigen Früchten werden wohl Knödel, jedoch niemals ein Mus hergestellt.

II, 111, Nr. 18: Der Palmwein wird nicht „vom Stengel einer abgeblühten Kokosispe, an dem sich gerade die Fruchtsätze bilden“, gewonnen, sondern im Gegenteil, von der noch nicht aufgebrochenen, vor der Blüte stehenden und noch in der Umhüllung eingeschlossenen Blütenrispe selbst. Das Aufbrechen der Blüte wird selbst künstlich verhindert, indem man sie fest mit einer Schnur umwickelt; zwei- bis dreimal täglich wird die Blüte mit einem sehr scharfen Messer an der Spitze abgeschürft. In zwei bis drei Monaten ist eine Blüte aufgebraucht.

Eines der wichtigsten Nahrungsmittel auf Nauru ist der Fisch. HAMBRUCH widmet deshalb dem Fischfang ein eigenes Kapitel. Die Darstellung überläßt er dem „alten *Oweijeda*, der selbst ein erfahrener Fischer ist“ und in 53 Methoden alles, was ihm über den Fischfang in den Sinn kam, in sehr origineller Weise schildert. Was diese Fangmethoden allgemein Gutes an sich haben, ist die ungeheure Leichtigkeit, mit der sie einen reichen Fang ermöglichen. Man hat z. B. (Meth. 1) nur eine Kokosleine (soll heißen Hibiscusleine) zu nehmen, eine kleine Schnecke daran zu binden und dann fängt man den *earō* (der *eáro* lebt nur auf dem Riff in den Spalten des Gesteins, wie man da mit einer

Leine fischen will, ist mir unerklärlich). Ebenso Meth. 2: man bindet an die Leine eine Eidechse und fängt den glitzernden Fisch *etaumuenai*; das wären bereits zwei Methoden.

Meth. 10: „Mit einer dünnen Leine und Haken fängt man den *eokuoi*.“

Meth. 11: „Mit Leine, Haken und fliegendem Fisch als Köder fängt man den *eapai*.“

Meth. 12: „Mit Leine, Haken und als Köder den fliegenden Fisch oder *ibia* kann man den *emuen* und *ebo* fangen, d. h. *ekagaga*“ (s. II, 208, Abb. 324, 325).

Meth. 13: „Man nimmt Leine, Haken und *ibia* als Köder und fängt damit den *emuen*, d. h. *ijürae*“ (der *emuen* läßt sich auch nach Meth. 12 fangen).

Diese Methoden hätten sich wohl unschwer zu einer einzigen vereinigen lassen.

Meth. 14: „Man nimmt eine Langleine, Haken und *ibia* als Köder und kann dann den *eebo* fangen.“ Derselbe *eebo* (merke Schreibweise Meth. 12) läßt sich auch nach Meth. 12 fangen mit gewöhnlicher Leine; ebenso „mit einer Leine, 10 Haken, einem Senker aus Stein und Köder *ibia*“ (Meth. 29); selbst „mit einer Leine, 20 Haken“ usw. läßt sich der *eebo* noch fangen (Meth. 30).

Interessante Methoden sind ferner:

Meth. 32: „Mit einer kleinen Leine, Haken und Senker fängt man den *ikuori*.“

Meth. 33: „Mit einer kleinen Leine, Haken und Senker fängt man den *irito*.“

Meth. 34: „Mit einer kleinen Leine, Haken und Senker fängt man den *eru* nachts.“

Diese drei Methoden besagen ungefähr ein und dasselbe und hätten in einer einzigen Methode untergebracht werden können.

Meth. 35: „Wenn man einen spitzen Stab nimmt, ins Meer schwimmt und einen Fisch sieht, kann man ihn speeren.“ Wie?

Meth. 36: „Man begibt sich auf das Meer, läßt sich schwimmend treiben, hält ein Auge zu und wenn man einen Tintenfisch¹ sieht, speert man ihn, d. h. *amedair*².“

Solche Methoden nennt HAMBRUCH „eine eindrucksvolle Darstellung“ (II, 150) des alten *Oweijeda*; wir hätten sehnlichst gewünscht, die Darstellung wäre ausdrucksvoller, besonders inhaltlich, denn das Ganze leidet an einer fühlbaren Leere. Einen kleinen Einblick in die so hochentwickelte und komplizierte Nauru-Fischerei gewinnt der Leser durch die Darstellung nicht.

Nach einer Abhandlung über Verkehrsmittel, Waffen und Krieg durchgeht HAMBRUCH im Schlußkapitel noch einmal der Reihe nach alles in seinem Werke bisher Gesagte, stellt daneben die Parallelen aus den umliegenden

¹ Der Tintenfisch wird nur in den Spalten und Höhlen des Außenriffs gefangen.

² Auf was bezieht sich hier das *amedair*? Auf das Speeren des Fisches, oder auf das Augezudrücken, oder ist es die Bezeichnung für die ganze Methode? — Man lege die hohle Hand über dem Auge fest an die Stirne an, blase unter Wasser Luft unter die hohle Hand, damit ein wasserleerer Raum entstehe zwischen Hand und Auge, und man wird imstande sein, auf große Abstände das Treiben der Fische zu beobachten, eventuell einen Fisch aufs Korn zu nehmen, um ihn zu speeren. Dieses Spähen nennt der Eingeborne *emädaier*. Ein Augezudrücken ist also keineswegs am Platze. — *Amedair* heißt nach HAMBRUCH auch Meth. 46 und hat dort erst recht keinen Sinn.

Inselgruppen und weist dann dem Nauru-Völkchen seine Stellung an im Volksgebilde der Südsee. Für diese Fragen bekenne ich mich als Laie; würde jedoch wünschen, daß man die vielen Unrichtigkeiten, die im Werke untergebracht wurden, richtigstelle und diese Berichtigungen im letzten Kapitel berücksichtige.

Dem Werke ist ein reiches Material trefflich ausgeführter Illustrationen beigegeben. Einige Bezeichnungen der Illustrationen sind falsch, so z. B.: B. I, Taf. 10, ist kein Spielzeug für Häuptlingskinder; II, S. 3, Abb. 2, soll heißen *ünün*, statt *inun*; Taf. 20, Nr. 5, soll heißen *ederámea*; II, 10, Abb. 10, *émar* ist niemals Kopf-, sondern immer Halsband; II, 20, Abb. 33, soll heißen *téburq*; ebendasselbst, Abb. 35, ist *ije*; II, 22, Abb. 38, 39, soll heißen *ébyer in bitógo*; II, 62, Abb. 119, heißt *équon erén*; II, 63, Abb. 120, ist *iwur* oder *iquur*, statt *ibūr* (*ibūr* ist ein Geschwür); II, 63, Abb. 121, ist *iquur*, statt *jekur*; II, 66, Abb. 127, soll sein *enow*, statt *enoup*; ebenda, Abb. 223, heißt *ténemena*; ebenso II, 67, Abb. 129; II, 75, Abb. 143, 144, 145, soll heißen *téwuiw*; II, 78, Abb. 155, ist *ipūipuij*; Abb. 156 ist *kabagagáqe*; II, 135, Abb. 225, ist *éátaram* oder *imq*; II, 140, Abb. 230, ist *ukpán*; II, 142, Abb. 232, 233, heißt *ébyeren iju*; II, 151, Abb. 242, soll *in* sein; Abb. 245 ist *eréij*; II, 152, Abb. 246, soll heißen *ekágag*; Abb. 247 *itéibu*; II, 162, Abb. 254, ist *wúrin okpó*; II, 166, Abb. 259, ist *eoáre*; II, 168, Abb. 260, 261, heißt *eókōbān*.

Andere Gegenstände sind keine Nauru-Artikel, so z. B.: II, 73, Abb. 140; II, 128, Abb. 217 (wahrscheinlich von Banaba); II, 129, Abb. 219, auf Nauru unbekannt; II, 186, Abb. 235, 236, 237, 238, 239, 240, sind keine Nauru-Reusen; ebenso ist II, 148, Abb. 241, fremd; dasselbe gilt von II, 210, Abb. 327 und II, 213, Abb. 336.



Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

14. Europäischer Totemismus.

Von MARIE PANCRITIUS, Königsberg in Preußen.

Nachstehende Ausführungen sind einer noch unveröffentlichten Untersuchung über vorgeschichtliches Jägertum entnommen. Dieser Eingriff hat natürlich mancherlei Nachteile im Gefolge, vor allem den, daß die Voraussetzungen nur skizziert werden können und im wesentlichen auf noch unveröffentlichtes Material verwiesen werden muß.

Der dem farblosen Pflanzentotemismus als ein voller Akkord gegenüberstehende und sicher primäre Tiertotemismus kann in der astral-agrarischen Sphäre der Frau nicht wurzeln; seine in der Überlieferung der Kulturvölker hinterlassenen Spuren weisen in die alteuropäische Jägerzeit hinein, deren Weltanschauung besonders den Norden und Osten Europas bis in die Eisenzeit hinein¹ überschattete.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß die Religion von Jägervölkern die Farben der Jagd annimmt, und daß es in Alteuropa so war, beweisen in der geschichtlichen Zeit noch vernehmbare Nachklänge: Tieromina, Begleittiere der Hochgötter, Gebete an die Jagdgötter, Anklänge aller Art im heutigen Volkswissen — „nach Käfern berechnet unser Landmann den Lauf der Jahre, nach einer Kuh die Zukunft des Vaterlandes, nach Raben die Dauer der Reiche, nach einem Schimmel das Ende der Welt“² — und durch den Spaten ans Licht geförderte Spuren jener fernen Kultur selbst.

„Des Jägers Laufbahn ist voll Lust und alle Tage neu“; dieses Jägersprüchlein hat bei unbegrenzten Jagdgebieten und Wildreichtum in Art und Zahl ganz andere Geltung gehabt als heute in Revieren, in denen man manchmal selbst die Hasen nach Zahl und Persönlichkeit kennt. Aber von den Trümmern der farbenfrohen Vorstellungswelt einer ihre ganze, eine mächtige Zukunft anbahnende Intelligenz der Jagd zuwendenden und von ihr mit reichen Eindrücken versorgten Bevölkerung konnte durch den eintönigen Dunstkreis der ackerbauenden Zeit im allgemeinen nur soviel auf uns kommen, als die neue Kultur zum Aufbau ihrer eigenen Religion, ihres Mythos verwerten konnte, nur das, was sie in ihre in strengem Gleichmaß am Himmel wandelnden ganzen und halben Scheiben zwar leicht hineindeuten konnte, aber schwerlich je herausgelesen hätte. Da jedoch jagdliche Tradition nie ganz erloschen ist, so haben sich im Schatten der Wälder doch das Gepräge ihrer jagdlichen Herkunft tragende Vorstellungen gerettet. Und zu diesem geretteten Gut rechne ich die außerordentlich häufig bei Hoch- und Tiefkulturvölkern auftretende, auf Tatsachen in Wald und Feld beruhende Gestalt des Wildschützers. In baby-

¹ Vgl. HOERNES: „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa“, 2. Aufl., S. 248, 256, 402, 427 u. a. m.

² ROCHHOLZ: „Schweizer Sagen aus dem Aargau“, II, S. 72.

lonischer Überlieferung treffen wir den stierhaarigen, mit dem Wild weidenden, dem Jäger überall hinderlich in den Weg tretenden Engidu, in der indianischen Sage den die sich beim Geist des getöteten Tieres nicht entschuldigenden Jäger mit Rheumatismus — der Jägerkrankheit — strafenden „kleinen Hirsch“, bei den Eskimos die Renntiere, Robben und Wale schützende Sedna, in der bretonischen Sage den mit Eulenaugen und Keilergewehren ausgerüsteten Riesen von Brescheliande, im deutschen und dänischen Volksliede und in bildlichen Darstellungen¹ den Tiernann, in Indien den für seine Untertanen sorgenden Elefantenherrscher, in der buddhistischen Sage den für sie sich opfernden Buddha als Hirschkönig usw. Und daß diese Schutzmächte des Wildes von den Schutzmitteln desselben dem Jäger gegenüber hergeleitet sind, zeigen besonders diejenigen unter ihnen, die ihre Schützlinge unsichtbar machen wie der slawische Wolfshirte, der Gamsen und Steinwild schützende wilde Jäger der Tiroler Sage, die den Hasen mit ihrem Kleide deckende heilige Monacella usw. Sie sind der Ausdruck der Anpassungsfähigkeit des Tieres an seine Umgebung, seines Verschwindens im Gelände. Feindlichen Mächten alles Jagdpech zuzuschreiben, ist auch der moderne Jäger geneigt; den Auerhahn, auf den er vergeblich gepircht, hat der Waldgeist geschützt², und wie der babylonische Jäger beim Sonnengott den ihn um sein Wild bringenden Engidu verklagt, so klagt der moderne Weidmann:

„Solch böser Kobold gern dann neckt
 Gar schlimm die Jägersleute,
 Folgt ihnen Schritt für Schritt versteckt
 Und bringt sie um die Beute!“

Und die Enttäuschungen, die geistig hervorragende Tiere bei gesellig lebendem Wild als Leittiere dem Jäger durch ihre Wachsamkeit und Vorsicht verursachen, das Auftreten von Tierpersönlichkeiten — ich erinnere an den der ganzen Kulturwelt unter dem Namen „Bauernschreck“ bekannt gewordenen Wolf der steirischen Berge — legen es nahe, in jenen ihre Umgebung überragenden Tieren die Inkarnation der die Gattung schirmenden Macht zu vermuten und in dem instinktiven Vorgefühl des Tieres für Wettersturz, Erdbeben u. dgl., in der ihm durch sein scharfes Witterungsvermögen früher werdenden Kunde einer Gefahr — Waldbrand, Raubtier — ein höheres, dem Wilde von seinem Schutzherrn übermitteltes Wissen zu sehen.

Den Aufstieg dieser Wildschützer von der tierischen zur menschlichen Gestalt mit tierischen Abzeichen können wir an altbabylonischen Denkmälern verfolgen und dürfen den Werdegang des stierhaarigen Engidu auch bei den Schweinsborsten auf dem Rücken tragenden Merowingern und den eine schwanzartige Verlängerung der Wirbelsäule aufweisenden Nachkommen des Affengottes Hanuman voraussetzen.

¹ LUKAS KRANACH: „Markgraf Albrecht als hl. Hieronymus im Freien“ mutet wie eine Erinnerung an den Tiernann an. Auf den Tisch, an welchem der hochwürdige Herr sitzt, legt ein Rehbock vertraut den Kopf, andere Waldtiere sind ihm nahe, etwas ferner ein Rudel Rotwild. (St. Hubertus 28, S. 722.)

² „Deutsche Jägerzeitung“, 76, S. 405 ff.

³ „Wild und Hund“, XII, 1906, S. 336.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß der Jäger diese Wildherren sich geneigt zu machen sucht, durch allerlei Bräuche und Pantominen wie das einen Teil des Bärenkults bildende Drama der Wogulen und Ostjaken, durch Tänze wie der die Spielhahnbalz nachahmende Schuhplattltanz, durch Gebete an die Jagdgötter, wie die Kalewala sie aufbewahrt hat, und durch bis in die historische Zeit hinein gehegte heilige Tiere und Herden.

Noch heute das Haustier unrankende Vorstellungen, sein prophetisches Sprechen in heiligen Nächten, allerlei Sprichwörter, seine Unverletzlichkeit bei manchen Völkern und vieles andere sprechen für Zähmung und Züchtung auf religiösem Hintergrunde. Auch die zahlreichen Kirchenbau- und Glockensagen, in denen Haustiere die heilige Stätte anzeigen, besonders Rinder. Und in dem Vorzuge des durch sein Horn an den Mond erinnernden und in den agrarischen Wirtschaftsbetrieb sich leicht einfügenden Rindes vor dem als Lieblingstier eines diskreditierten Kults¹ mit dämonischem Nimbus umgebenen, in seinem feurigen Temperament und seiner edlen Bewegung in keiner Beziehung den gemessen wandelnden Gestirnen gleichenden, erst spät und als Kriegtier in den Dienst des Menschen getretenen Pferde zeigt sich der Einfluß der astral-agrarischen Zeit. Und die Auslese, welche Religion und Wirtschaftsform derselben unter den heiligen Herden machte, wurde bestimmend für die Haustierzucht. Daß es vorher aber auch heilige Herden des heute frei lebenden Wildes gegeben hat, zeigen die Hirschherden des Apollo auf Kypros (PAUS. X, 32, 4), die in nordischen und slawischen Märchen besonders häufig auftretenden Wildherden aller Art und Sagen von Heiligen, die mit Hirschen fuhren und pflügte.

Und ein alles, was zum Haustier gehört, umgebender Wust von Gebräuchen und Vorstellungen spricht für kultlichen Ursprung: das Heu, die Heu- und Mistgabel², der Hirtenstab, die Flöte, alles ist glückbringend oder unheilabwehrend; und die Stallreinigung spielt eine Hauptrolle in Sage und Märchen³.

¹ PIETTE (l'Anthropologie 1904, S. 135, 172 u. 175, Fig. 71 u. 71 a) wird mit der Haliterung diluvialer Pferde wohl recht gesehen haben, doch geschah sie — wie die Rolle von Halfter und Zaum in Märchen und Aberglauben zeigt — nicht zu wirtschaftlichen, sondern kultlichen Zwecken.

² WILKE (Mannus 6, S. 33) stellt noch heute herrschende Vorstellungen dieser Art aus allen Gegenden Europas zusammen, dazu Zwei- und Dreizack als Amulett, Hoheitszeichen und Götterwaffe. Ferner weist er den Dreizack als piktographisches Zeichen in Spanien, im ägäischen Kulturkreise, und Zwei- und Dreizack auf den bemalten Geschieben von Mas d'Asil sowie in Verbindung mit Tier- und Menschenfiguren in den altsteinzeitlichen Höhlen Spaniens nach, also in zeitlicher Nähe jener Kultur, aus welcher ich ihre Erfindung herleiten zu müssen glaube. Der einheitliche Ursprung aller dieser Vorstellungen kann nur ein Kultgerät sein, welches zunächst nur dem heiligen Tier zukam. Die heilige Herde — eine sekundäre Erscheinung — ist sicher lange auf sich selbst angewiesen gewesen, wie die stets im Walde anzutreffenden, jedoch immer von einem Hirten gehüteten Wildherden des Märchens.

³ Die Reinigung des Augiasstalles kommt besonders häufig im nordischen Märchen vor. Meistens kommt ein selbsttätiges Werkzeug, manchmal auch ein Stallbewohner dem Helden zu Hilfe. Im schwedischen Märchen ein Pferd. Im Schweinestall singt die Helferin zu einem alten grauen Schwein:

„Schwein, Schwein, mache dich rein,
So wirst du frei.“

worauf das Schwein sofort den ganzen Stall säubert und dann flüchtig wird. Nach der persischen Sage begegnet dem Kyros in dem Augenblick, wo er den Entschluß faßt, von Astyages

Vor allem aber in die Augen fallend ist der Nachglanz ehemaliger Herrlichkeit des Hirtentums. „Mein Hirte“, so redet die Göttin Ninâ Gudea den sich „Großpriester Ningirsus“ nennenden Patesi von Lagaš an. „Der rechtmäßige Hirte Gudea“, dem „die Herrschaft... zum Geschenk gegeben“, nennt er sich selbst. Und Addaḥušu nennt sich „Hirte der Bevölkerung von Susa“, Gimil-sin „Hirte des Landes und der vier Weltgegenden“, Ur-ninib König von Isin „der hohe“, Lipit-ištar hingegen „der demütige Hirte von Nippur“, Arad-sin, König von Ur und Larsa nennt sich einen gerechten, von Enlil eingesetzten Hirten. Auch die stolzen, kriegesischen Könige Assurs nehmen in offiziellen Inschriften das Hirtenamt für sich in Anspruch. Hohes Ansehen hat es auch im Westen der Alten Welt gehabt. Die drei Haupthirten der Insel Britannien waren gefeierte Männer. Der die Herde des Stammes Gwynedd am Conwy hütende Gwydion ab Don war ein berühmter Zauberer, seine Kuh Cornillo eine der drei Hauptkühe der Insel, sein Messer eine der dreizehn Kostbarkeiten des Landes¹. In einer Triade des Red Book bemühen sich Artur, der Herrscher der Tafelrunde, March, Kei und Bedwyr vergeblich, einer von Drystan (Tristan), dem Geliebten der Essylt (Isolde) gehüteten Schweineherde eine Sau zu entführen² und gerade das Schwein spielt in dem Folklore der Inselkelten eine Hauptrolle. Als Guschtasp — ein fürstlicher Held der eranischen Sage — in Griechenland Unterkunft suchte, ging er „zum Hirten des Kaisers hinaus; Nestor war der Wackere genannt. Ein Mann von Mut und Verstand.“ Guschtasp redete ihn an „Edler Reck“ und Rückert (Firdosi III, S. 322) machte dazu die Anmerkung: „Der Roßhirt hat hier ebensolche epische Beiwörter wie der Sauhirt der Odyssee“. Otto, ein irischer Bischof der Merowingerzeit, hat Ochsen und Kühe um sich, und der Held der russischen Salomosage — Kaiser Salomon — erinnert sich der Zeit, da er als Rinderhirt das Flötenspiel erlernte. Im Märchen wird der Hüter von Pferden, Schweinen und Hasen immer der Schwiegersohn des Königs.

Der Hirt, der Leiter des Hürdenheiltums, der Hüter der heiligen Herde, war ein Priester, ein Priester von hohem Ansehen. Und ebenso der im Märchen als Eremit, als frommer, im Walde wohnender, von Hirsch und Wildgeiß ernährter Mann weiter lebende Priester des heiligen Tieres. Beide waren Hüter der Tradition, der religiösen, wie auch der jagdlichen³. Auch heute macht nicht Gewehr und Jagdschein, sondern erst jagdliches Wissen den Jäger. Wie viel Wissen und Erfahrung gehörten aber dazu, um die Runenschrift des Urwaldes lesen, seine Stimmen deuten zu können. Und wie hoch muß die Jagdkunde bewertet worden sein, als in ihr das geistige Leben der jungen Kulturmenschheit gipfelte, als sie höchste Bildung bedeutete, wie im klassischen Altertum die Philosophie, in der Neuzeit die Kenntnis fremder Sprachen. Die Wald- und Hürdenheiltümer mußten also Bildungsstätten werden, besonders

abzufallen, der persische Sklave Hoibaras, Roßdünger in einem Korbe tragend, was als gutes Zeichen aufgefaßt wird. Dazu stellt von Gutschmid die Sage von Artahšir, der vom Pferdestalle aus seine zur Herrschaft führende Flucht antrat.

¹ SAN MARTE: „Beiträge zur bretonischen Heldensage“, S. 54.

² WINDISCH: „Das keltische Britannien“, S. 211.

³ Auf Grund von Aussagen in Märchen, Sage und Völkerkunde läßt es sich erweisen, daß jagdliche Tradition, mit Ahnenkult verbunden, von Eingeweihten gehütet wurde.

für die Jugend. Und in der Heldensage der altweltlichen Völker klingt fast überall die Erinnerung an eine Zeit nach, die der Held bei den Hirten oder bei einem frommen Manne im Walde verlebte. Feridun, Kei Chosru, Kyros, Romulus und Remus wurden von Hirten erzogen. Ebenso Amphion und Zethos, Telephos und Miletos. Lavinia, des Aeneas Gemahlin, gebiert in der Hütte des Hirten Tyrus den Silvius. David wuchs unter Hirten auf, ebenso Gyges und Boeve, der Held der Wikingersage. Eine auf das Verblassen des Volkserinnerns zurückzuführende Variante dieses Sagenzuges macht in der neupersischen Sage im Widerspruch mit der historischen Wahrheit aus Artachšir, dem Sohne des Pâpâk Šah, einen aus niederen Verhältnissen emporgestiegenen Hirtensohn. Und Kulhwch, der Held der Erzählung von „Arthurs Eberjagd“, kam in einer Schweinehürde zur Welt, wurde vom Schweinehirten den königlichen Eltern übergeben und erhielt den „Schweinehürde“ bedeutenden Namen.

Die Erinnerung an das Waldheiligtum findet sich mehr im Märchen als in der Heldensage, doch Helias, der Schwanenritter, der Sohn Oriants, des Königs von Lillefort in Flandern, wurde im Walde von einem Einsiedler erzogen, und Siegfried verlebte seine Jugend im finsternen Tann.

Diese Zeit der Zurückgezogenheit wird von der die Einrichtungen einer verschollenen Kultur nicht mehr verstehenden Sage durch Verfolgung oder Zufall — wie bei Kulhwch — begründet. Wenn aber erst der Mondmythus diese Verborgenheit des Helden gefordert hätte — sie konnte allerdings leicht in ihn eingefügt werden — dann wäre doch die Form des Verbergens nicht überall die gleiche gewesen. Und einen festen Anhaltspunkt dafür, daß die Sage die Erinnerung an tatsächliche vorgeschichtliche Zustände festgehalten hat, bietet die Völkerkunde, welche feststellt, daß altertümliche, den technischen Apparat europäischer Urvölker noch heute aufweisende Halb- und Tiefkulturvölker eine meistens im Dunkel der Wälder verlebte Vorbereitungszeit der Jugend — besonders der männlichen — kennen. Spätere agrarisch-astrale Einwirkungen, vor allem aber der mit jeder Tradition verbundene, bei rezenten Wildvölkern alles überwuchernde Ahnenkult haben bei diesen letzten den Inhalt der überkommenen Form verändert; was aber im Mittelpunkt jener vorgeschichtlichen Wald- und Hürdenheiligtümer stand, lehren die Sagen der Kulturvölker selbst.

Wie wichtig die Feridun ernährende Kuh der Volkssage noch war, zeigt der breite Raum, den der Dichter ihr noch einräumt:

„Eine Kuh wie eine Flamme wird es sein,
Die des Weltsuchers Amme wird sein;“

so wird sie dem Tyrannen Dhohak angekündigt mit dem Nachsatz:

„Auch sie kommt um durch deine Hand.“

Die Kuh führt einen Eigennamen, ist geschmückt und hat ihren eigenen Hüter:

„Eine Kuh wie Frühlingsglanz,
Gefärbt, gemalt am Leibe ganz.
Ihr Hüter, die Knie gestemmt an die Brust,
Saß vor ihr da mit Schahenlust,“

Nach der Ermordung ihres Gatten kam Feriduns Mutter weinend zum Weidehag,

„Wo Birmaj' war, die edle Kuh,
Die leuchtenden Schmuck am Leibe trug.“

Dem Hüter der geschmückten Kuh wird der Knabe anvertraut. Dem Tyrannen wird es nicht schwer, ihn zu finden, denn:

„Der Kuh Ruhm erscholl im Weltgebiete.“

Es handelt sich also nicht um einen verborgenen Ort, sondern um ein Asyl. Aber für den Frevler Dhohak gibt es keine Schranken:

„Er kam wie ein trunkener Elefant,
Erschlug Birmaje mit eigener Hand.“

Und die Ermordung Birmajes wird im Laufe der Dichtung immer wieder als besonders schwerer Frevel hingestellt, und auch von Feridun — als er den Tyrannen stürzt — schärfer betont, als die Ermordung des eigenen Vaters.

* Dhohak tötet die Kuh mit eigener Hand: er will in ihr das geheiligte Symbol der die „Stierkeule“ führenden Sippe vernichten. Und die Wichtigkeit des Stierabzeichens für Feriduns Geschlecht wird auch genügend hervorgehoben. Beim Regierungsantritt werden die Schmiede berufen:

„Der Weltsucher nahm einen Zirkel alsbald
Und zeigt ihnen der Keule Gestalt;
Er zeichnete vor sich ein Bild im Staub,
Ganz anzusehen wie ein Büffelhaupt.“

Und wie Birmaje, die „pfauenfarbige“ Kuh, so tragen die kinderschützenden Tiere häufig Schmuck, so „die Hinde mit der Atlasdecke“, die Mutter oder Amme des Kyros¹, so der die hl. Anna ernährende blumengeschmückte Hirsch, das goldgeschmückte, einen Knaben rettende Pferd des nubischen², aber europäischen Ursprung verratenden Märchens usw. Und sicher hat auch Cornillo — die Kuh des Gwydion ab Don — Schmuck getragen, ebenso die viele Opfer empfangende, vom König Eystein von Schweden mit gläubigem Vertrauen gehegte, ihn auf allen Heerfahrten begleitende Kuh Sibilja oder die ebenfalls in den Krieg mitgeführte Kuh des Königs Ögvaldr. Diese geschmückten und Opfer empfangenden Tiere waren heilige Tiere, waren Mittelpunkt eines Heiligtums. Und noch häufiger als von Hirten und Hinde und Wildgeiß als Amme zuziehenden Eremiten werden die Helden am Beginn ihrer Lebensbahn von den Tieren selbst aufgenommen. Nach der Sage der Kydonier und Elyrier auf Kreta werden deren Gründer einmal von einer Wölfin, das andere Mal von einer Ziege, in dem Roman des Longus Daphnis von einer Ziege, Chloë von einem Schafe in der Wildnis ernährt. Sigurd wird nach der Thidreksage von einer Hinde gesäugt, Wolfdietrich von einer Wölfin aufgenommen. Im awarischen und griechischen Märchen werden die ausgesetzten Kinder von Hirschkuh und Ziege versorgt. Habis von einer Hinde. Der übermenschlichen Zwillinge der slawischen Sage, Waligora, des Bergwälzers, und Wyrwidal, des Eichenentwurzlers, nehmen sich eine Wölfin und eine Bärin an. „In Indien

¹ G. HÜSING: OLZ. 1916, Sp. 42, Anm. 2.

² Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. 29, S. 8 ff.

kehrte dieselbe Episode in den Märcen von Satavahana und der Löwin und Sing-Baba und der Tigerin wieder; die Sage erzählt von Burta-Chino, dem Knaben, der . . . von einer Wölfin gerettet wird, um der Gründer des türkischen Reiches zu werden; und selbst die wilden Jurakares in Brasilien erzählen von ihrem göttlichen Heros Tiri, der von einem Jaguar gesäugt ward¹.“ Auch St. Ägidius wurde von einer Hinde gepflegt, welche sein Attribut wurde. Auch hier — wie bei Feridun — Pflegerin und Wappentier übereinstimmend. Noch auffälliger in einer chinesischen Überlieferung. Von den ausgerotteten Horden der Hiung-nu rettete sich nur ein zehnjähriges Kind, welches von einer Wölfin ernährt wurde. Die Wölfin wird trächtig und gebiert zehn Knaben, deren stärkster — Assena, d. h. Wolf — Häuptling des Stammes wird. Zum Andenken an dieses Wunder brachte derselbe Wolfsköpfe auf den Standarten des Volkes an.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß sich um ein Jagdheiligtum als Bildungsstätte bald durch verwandtschaftliche Bande gefestigte Gruppen bildeten, besonders bei beginnendem Haften am Boden, wie es schon für das spätdiluviale höhere Jägertum vorausgesetzt und auch durch den immer mehr hervortretenden Ackerbau der Frau bedingt wird. Und dann mußte die das Heiligtum bewohnende Jagdgottheit zur Hauptgottheit, ihr heiliges Tier zum äußeren Zeichen, zum heiligen Symbol der Gruppe werden.

Hören wir europäische Wandersagen. Ein Specht führte die Picenter, ein Wolf die Hirpiner, ein Stier die Samniter in ihre Wohnsitze. In Rabengestalt führt Apollo die Bewohner der Insel Thera nach Kyrene, und die auswandernden Boioter leitet ein weißer Rabe. Eine Hinde führt hunnische Jäger über den mäotischen See und verschwand, als diese das skythische Land erblickten. Und in Sagen wie die von einer dem Könige Karl und seinem vor den Sachsen flüchtenden Heere eine Furt über den Mainweisende Hinde, der Abraham zu seiner Begräbnisstätte führenden Kuh, dem David das Haus Goliaths zeigenden Hirsch, den Moses zum brennenden Busch führenden Schafen² liegt ohne Zweifel die Erinnerung an uralte Wandersagen. Für Gruppentotemismus sprechen auch die Tiernamen arabischer Stämme.

Und im Jakobssegen ist besonders die Benennung Naphtalis als Hirschkuh bezeichnend. Da die Stämme als Personen, als Männer auftreten, so wirkt diese Anrede befremdend. Allein wir sahen, daß der Wegweiser aus der Hirschfamilie, der Führer der Hirschgruppe fast immer die Hinde war, und werden in einem größeren Zusammenhange zeigen, daß das Hirschmotiv fast ausschließlich mit dem weiblichen Prinzip verknüpft wird, daß an den Höhlenwänden von Altamira neben Keiler und Wisent nicht der Hirsch, sondern die Hinde steht — „les biches dominant“ — daß überall in europäischer Sage Hirsch und Frau zusammen stehen, daß der Hornung, der Monat des Geweihwechsels beim Edelhirsch, in der Heidenzeit einer Göttin, später Maria gewidmet und „Wywermont“ genannt war, daß in Griechenland die von der Hinde begleitete Artemis den Monat der Hirschjagd beherrschte und noch viel dergleichen mehr. Und darin liegt eine Stütze der oben ausgesprochenen Vermutung, daß das

¹ TYLOR: I, S. 277 f.

² MARMORSTEIN: „Legendenmotive in der rabbinischen Literatur.“ Archiv für Religionswissenschaft 16, S. 171 f.

Leittier als Inkarnation des Schutzherrn angesehen wurde: die Hirschfamilien stehen — vom Reh bis zum Elch — unter weiblicher Führung, ein Alttier sorgt für die Sicherheit des Rudels. Daher ist Naphtali als Hirschkuh bedeutungsvoll für die Echtheit totemistischer Nachklänge bei den Semiten.

Wie sollen wir uns jene wegweisenden Tiere vorstellen? Häufig — bis in die historische Zeit hinein, das beweisen die auf Heerfahrten mitgeführten Kühe nordischer Könige — werden die Tiere selbst das heilige Zeichen des unter dem Schutze einer Gottheit wandernden Stammes gewesen sein, doch wurden sie auch schon früh durch Bildwerke vertreten. Das zeigt die Stierkeule Feriduns, die Wolfsstandarte¹ der Hiung-nu, die Rabenfahne der Normannen, deren Wappenvogel nach angelsächsischer Überlieferung die Flügel hob, wenn Sieg, und senkte, wenn Niederlage in Aussicht stand².

In dem durch Kulturgüter zu immer größerer Bedeutung heranwachsenden Kriege wurde das Stammeszeichen zum Feldzeichen. Daher die hier fast allein herrschende Tierform. Die archaischen babylonischen Texte nennen den heiligen Vogel Ningirsus, auf der um die Wende des dritten und vierten vorchristlichen Jahrtausends errichteten Geierstele als raubtierköpfiger Adler in Wappenform dargestellt. Und der Adler Ninibs fliegt auf assyrischen Kriegsbildern meistens über dem siegreichen Heere. Die Heeresgruppen eines anrückenden Heeres der eranischen Sage zeigen zuerst ein Elefantenbild dann — als Zugeständnis an die agrarische Zeit — Sonne und Mond, darauf einen Tiger, einen Eber und einen Büffel:

„Die Fahne mit des Wolfes Dräun
Ist das Zeichen von Gew, dem Leun,
Die Fahne mit dem Leun in Gold
Ist die Guderz Keschwad entrollt.
Die Fahne, drin ein Leopard,
Führt Rewniz, der Edle, jung und zart.
Die Fahne, in der sich der Adler schwingt,
Ist, die Zcopin aufs Schlachtfeld bringt.“

Und von einem Heere aus persischer Urzeit — von Hoscheng gegen den schwarzen Dewen geführt — heißt es:

„Da schart er Peri, Pardel und Leu,
Reißende Wölfe und Tiger nicht scheu;
Von Tier und Vogel und Peri ein Heer,
Mit Heerführern in kriegerischer Wehr.“

¹ Zu dem Büffelhaupt der Stierkeule, den Wolfsköpfen der Standarte möchte ich auf die in diluvialen Bildwerken so häufigen Tierköpfe, auf die Tierköpfe auf Neidstangen und Bauernhäusern, auf die Tierköpfe betreffenden Sagen — ich erinnere an Falada, an die Wolfshäupter der Reineke = Fuchssage — sowie auf die Bewertung des Tierhauptes in der Volksmedizin hinweisen.

² Ursprünglich haben wohl nur die Schutzmächte des Nutzwildes ihren Kult gehabt. In weiterem Ausbau jagdlicher Tradition und religiöser Vorstellungen kamen auch Tiere, wie Specht und Rabe zu Ansehen. Greifen doch auch die Vögel — als Verräter des Wildes, des Raubtiers oder des Jägers — in die Jagd ein. Fast in jeder Nummer der Jagdblätter wird auf Eichelhäher und Krähe geschimpft, und der Pfau gilt als Verräter des Tigers. Rabe und Wolf kamen auch als Lieblinge der Kriegsgötter und ihre Orakel zu Ansehen.

Und vor dem von Heerführern „in kriegerischer Wehr“ geführten Tieren flohen die Dewen. Nur ein Heer von Totemgruppen kann diesen in der Sage fortlebenden zoologischen Eindruck hervorgerufen haben. Ebenso wird das aus Löwen, Tigern und Flugdrachen bestehende Heer Ostacias, der zauberkundigen Gemahlin König Hertnids, ausgesehen haben. Im syrischen Märchen entfaltet Dêwe-räsch — der schwarze Wolf — sein Banner vor einem Heer von Wölfen und ein Mabinogion erzählt, daß das Gefolge Oweins aus 300 Raben bestand, welche er im „Traum des Rhonawby“ gegen Arthurs Leute führt. „Augenscheinlich hat diese Rabenarmee des Fürsten von Rheged (Cumberland) Zusammenhang mit dem Wappen dieses Hauses¹.“ Bemerkenswert ist, daß in dem „Traum des Rhonawby“ die Raben von den jungen Leuten Arthurs mißhandelt und getötet werden, aber zu neuem Leben erwachen und den Feind schlagen, als Owein die Standarte erheben ließ. Das Totembild gab neue Kraft und Sieg.

Die bei fortschreitender sozialer Entwicklung auf der Höhe bleibenden und eine Überlieferung hütenden Familien behielten das Zeichen der Sippe, des Stammes. Und immer sind es Tierbilder, zu denen der Drache tritt, der einköpfig schon der vorastralen Zeit angehört haben wird. Uther Pendragon und Arthur trugen den Drachen auf dem Helm, Attila hatte einen gekrönten Geier als Schildzeichen; das schwarze Pferd im Schilde Wittekinds wurde bei der Taufe in ein weißes verwandelt usw. Angelsächsische Königshelme waren mit Eberbildern geschmückt, und Hörner auf dem Helm und der über den Kopf gezogene Tierkopf werden die totemistischen Anfänge der Helmzeichen gewesen sein.

Unter den vom Verwandtschaftstotemismus hinterlassenen Spuren ist am stärksten die Bärenfährte vertreten. Alte Chroniken berichten, daß ein schwedischer Bär eine Jungfrau raubte und daß ihr Sohn Björn Stammvater eines dänischen Königshauses wurde². In der Siward-Sage ist die Geschichte vom Bärensohn auf den Vater Siwards — Beorn Beresun — übertragen. Auch die Gesta Herwardi kennen diese Sage. Sie geht dann „in der isländischen Literatur auf Bodwar Bjarki über: er hat eine Mutter Bera, sein Vater ist ein Bär und seine Brüder sind halbmenschliche Wesen“. Im deutschen und wendischen Märchen ist der Sohn des Bären ein Held von gewaltiger Stärke, im Tiroler Märchen heißt er Bärenhansl, weil ihn eine Bärin gesäugt hat³. Auch die Bärin, die wie die Hinde in Artemis eine göttliche Vertreterin hat, wird als Heldenmutter genannt. In syrischen Märchen halten die Bärinnen eingefangene Männer in strenger Haft, aus welcher diese letzten erst durch den in dieser Zwangsehe geborenen Sohn befreit werden, während die Bärin auf die Jagd gegangen ist. Und den Sohn der Bärin finden wir auch bei den nordamerikanischen Indianern: von dem alles verwandelnden Qäls sagten seine Gegner: „er ist keine Gottheit, er ist nur einer Bärin Sohn“⁴.

Auch Wolfsgeschlechter treten noch auf. Der Wolfsgott Odin hat eine Nachkommenschaft — die Wölsungen — deren Mitglieder sich zeitweilig in

¹ SAN MARTE: „Die Arthur-Sage“, S. 125, Abb. 18.

² AFRELIUS: „Volkssagen Schwedens“, II, S. 180 ff.

³ KÄHLER, kl. Schriften, S. 543.

⁴ BOAS: „Indianische Sagen der Nord-Pazifischen Küste Amerikas“, S. 27.

Wölfe verwandelten, d. h. sie trugen Wolfsmasken und tanzten Wolfstänze — in nordischer Sage tanzt Wildifer in einer Bärenhaut vor dem Könige. Und die Wölfingen spielen in der germanischen Heldensage eine Hauptrolle.

Merowig, der Stammvater der Merowinger, stammt von einem dem Meere entstiegene Stier ab. Von Nynniaw und Pebiaw, den „Buckelochsen“, mit deren Hilfe Hu-Gadarn das Überschwemmungen verursachende Ungeheuer aus der Flut zog, wird berichtet, daß sie für ihre Frevel in Ochsen verwandelte Fürsten waren¹. Da sie in ihrer Nachkommenschaft aber Glück hatten, sogar einen christlichen Heiligen dazu zählten, so wird wohl Totemismus ihre Beinamen erklären können.

Wie zu erwarten, haben die zum Hirschtotem gehörigen Geschlechter Stammütter. Eine in ein weißes Reh sich verwandelnde Frau war nach einem englischen Märchen die Stammutter eines ein weißes Reh im Wappen führenden Adelsgeschlechts. Die den Hirsch aussendende Waldherrin Beatrix war die Mutter Helias, des Schwanenritters. Die Seiper stammen nach einer Version von einem Riesen und einer Hirschkuh, nach einer anderen von einem Türken und einem Reh ab. Nach der ersten Überlieferung war das erste Kind halb Mann, halb Hirsch, erst das zweite wie ein Mensch². Die Stammutter Dschingis-Chans heißt „die goldene Hirschkuh“³ und in einer Gottfried von Bouillon betreffenden Sage erzieht ein Einsiedler mit Hilfe eines weißen Rehes die Kinder einer auf der Hirschjagd gefundenen Frau.

Bei Sigurd-Siegfried kreuzt sich das Hirsch- mit dem Wolfstotem. Nach der Wilkinasage wurde Sigurd von einer Hinde ernährt, nach der Wölsungasage hieß seine Mutter Hiördis, nach älterer Sagenauffassung verlebte er seine Jugend im finsternen Tann. Als ihn der sterbende Fafnir nach Namen und Geschlecht fragt, antwortet Sigurd: „Mein Geschlecht ist den Menschen unbekannt, ich heiße vornehmes Tier und habe keinen Vater und keine Mutter, und allein bin ich gewandelt.“ Der Sohn der Hirschgöttin durfte sich „vornehmes Tier“ nennen. Seine erste Ausfahrt war nach Hindarfjall — dem Berge der Hinde — und im Streit der Königinnen sagt Brunhild zu Gudrun: „Dir ziemt es zu gehen auf den Spuren der Hirschkuh hinter Sigurden her“, eine erst von unserer Auffassung aus verständliche Wendung, denn die Hirschkuh — die Maid von Hindarfjall — war Brunhild selbst. Gudrun sieht Sigurds Tod, trotzdem sie zuerst den Traum vom Falken erzählt, doch in einem Traumbild voraus, in welchem ein goldstrahlender Hirsch durch Brunhildens Geschoß fiel, und zum Tode getroffen sagt Sigurd, daß weder Wisent noch Wildebeest schwerer zu fällen gewesen wären als er — der Edelhirsch. Und noch einmal hallt das Hirschmotiv wieder in Gudruns Klage:

„So war Sigurd unter Giukis Söhnen
Wie unter Halmen sich hebt edler Lauch,
Wie hoch der Hirsch ragt über Hasen und Füchse.“

¹ SAN MARTE: „Beiträge zur bretonischen Heldensage“, S. 58 ff.

² W. V. SCHULENBURG: „Wendische Volkssagen“, S. 17.

³ St. Hubertus 28, S. 729.

MONE¹ weist in bezug auf Seifrit, König von Morlant, auf folgende Möglichkeit hin: „Die Moor heißt in Schwaben ein Mutterschwein... Denkt man dabei an die Stammsage der schweinsborstigen Merowinger, so ist es nach deutscher Sprache erlaubt, unter Moring einen Schweinsgeborenen zu verstehen. Der Reinardus vulp. III, 1743 spielt wirklich auf eine solche Abkunft an, indem Isengrim behauptet, sein Urahn Lovo habe sich mit einer Sau begattet und er stamme von diesen Voreltern ab. Es wird wohl niemand zoologisch behaupten, daß Wolf und Sau sich gatten, jene dunkle Anspielung geht daher auf eine bildliche Sage, die dadurch verständlicher wird, wenn man weiß, daß schon das Wort Franke so viel als Wolf heißt. Die Sage bezieht sich demnach auf die Heirat zweier nationalverschiedener Geschlechter.“ Es ist bemerkenswert, wie nahe totemistische Auffassung dem Germanisten schon vor mehr als einem halben Jahrhundert lag. „Alle Volkspoesie“, sagt J. Grimm (Reinhart, S. 5), „sehen wir erfüllt von Tieren, die sie in Bilder, Sprüche und Lieder einführt.“

Das Volk flicht seinem Lieblingshelden einen Kranz aus den Erinnerungen verschollener Heldensagen, daher die verschiedenartigen Totemotive bei Sigurd-Siegfried. Ebenso bei Rostem. Neben sehr deutlichen Mondmotiven in seiner Geburtsgeschichte und seiner in Rachs, seinem tierischen Doppelgänger, ausgeprägten Zugehörigkeit zum Pferdetotem scheint sich noch eine Erinnerung an das Raubvogelnest, aus welchem Sal — in der vorliegenden Gestalt der Sage Rostems Vater — stammt, gehalten zu haben, wenn Keikobad Sal und Rostem in einem Fylgjentraum als weiße Falken sieht. Und noch manchen totemistischen Nachklang bewahrt die Sage, so „daß nicht nur unsere Heroen, sondern selbst noch einzelne im Lichte unserer Geschichte auftretende Volksfürsten tierische Gliedmaßen an sich tragen, wie aus der Thüringer- und Sachsen-geschichte bekannt ist“.

Die Vorstellung von der Abstammung von Tieren und Begleittiere besitzenden Gottheiten läßt sich wohl ohne weiteres von der Jugenderziehung in Tierheiligtümern herleiten; die dort versammelten Knaben und Jünglinge durften sich wohl als Söhne der das Heiligtum schützenden Gottheit fühlen. Doch mag noch etwas anderes hinzugekommen sein. Wir dürfen aus den die Gewinnung und Verwertung der Milch umgebenden, besonders auf die Abwehr schädlicher Einwirkungen bedachten Bräuchen und Vorstellungen schließen, daß auch die Milchgewinnung im Anfange auf religiösem Boden stand, die Milch zunächst ein Kultgetränk war. Und das Märchen erzählt, daß die Milch von Hinden und Geißen seinen Helden im Walde gereicht wurde, die Sage, daß Birmaje, die geschmückte Kuh, Feriduns Amme wurde. In Bezeichnungen, wie „Milchbruder, Milchschwester“ klingt doch die Idee eines auf Milchgenuß beruhenden Verwandtschaftsverhältnisses noch nach. Oft sind in der Sage die säugenden Tiere die Heldenmütter. Und gerade in den Hirschheiligtümern, in denen eine weibliche Gottheit verehrt wurde, gerade hier mußten die Novizen durch das Trinken der von der fleischgewordenen Gottheit gespendeten Milch mit dieser in eine mystische Verbindung, in ein Ver-

¹ „Untersuchungen zur Gesch. d. teutschen Heldensage“, S. 50.

² ROCHHOLZ, a. a. O. II, S. 72.

wandtschaftsverhältnis treten. Und die erste nachdiluviale Zeit war eine Edelhirschzeit, in welcher das Hirschtotem vorherrschen mußte und in welcher die Hirschgöttin die Jagdgöttin *κατ' ἐξοχήν* wurde¹.

Wie der Gruppentotemismus im Feldzeichen, so setzt sich Familientotemismus — durch Ahnenkult begünstigt — im Wappenwesen fort. Und daß die Idee eines mystischen Zusammenhanges zwischen dem Wappentier und seinem Träger noch lange nachhallte, zeigen die Fylgjenteräume. So träumt nach der Chronik des Gottfried von Monmouth Arthur, nachdem Lucius Tiberius ihm den Krieg erklärt, daß über See her ein Bär, von Osten aber ein Drache nahe, der den Bären mit seinem feurigen Hauche verbrennt. Und der Drache war Arthurs Feldzeichen. Die Mutter des heiligen Bernhard träumt, daß sie einen weißen Hund mit rotem Rücken zur Welt bringe. Und Bernhard von Clairvaux hat den Hund an seiner Seite. Es ist bezeichnend für den religiösen Charakter des europäischen Totemismus, daß gerade christliche Heilige oft von Tieren begleitet werden, mit Hirschen pflügen, fahren usw. So steht ein Pferd im sizilianischen Märchen² zum heiligen Josef in mystischer Beziehung; der Heilige erscheint, so oft der Held das Pferd streichelt und ihm seine Not klagt.

Auf die Tiergestalt der nordischen Fylgja³, die Seelentiere der Naturvölker, die Tiergeschwister und andere totemistische Ausläufer können wir hier nicht eingehen. Und für den in der europäischen Sage häufigen persönlichen Totemismus will ich nur auf das bekannte Verhältnis Bajarts zu den Haymonskindern — besonders zu Reinald — verweisen. Bajart kann, auch mit Steinen beschwert, nicht ertrinken, so lange Reinald den Blick nicht von ihm wendet. Überhaupt ist der tierische Doppelgänger des europäischen Helden häufig ein Pferd⁴.

Von Speiseverboten scheint sich in Europa nichts erhalten zu haben⁵, da scheinen nur die Semiten in Betracht zu kommen. Von alteuropäischen Speiseverboten aber sprechen die Höhlenwände. „Pourquoi“, fragt Cartailhac, „à Pair non Pair, ou l'homme chassait le rhinoceros, le mammoth, le cervus

¹ Altorientalische Fürsten rühmen sich, mit der Milch einer Göttin gesäugt worden zu sein. So der um die Wende des vierten vorchristlichen Jahrtausends herrschende Eannatum von Lagaš, einer seiner Nachfolger Entemena und Lugalzaggizi, ein Gegner von Lagaš. Die Spenderin der heiligen Milch ist bei diesen archaischen Herrschern Nin-ġar-sag, die Herrin des Gebirges.

² GONZENBACH 2.

³ HENZEN: „Über die Träume in der altnordischen Sagaliteratur“, S. 34.

⁴ Doch nicht nur Totemismus spiegelt sich in dem Verhältnis des Heldenrosses zum Helden wider, häufiger noch das Verhältnis des heiligen Tiers zu seinem Priester. Ich verweise auf die meinen diesbezüglichen Anschauungen nahekommenden Ausführungen Ipolyis (Zeitschrift für deutsche Mythologie 2, S. 261 ff.) über den Tatos — das ungarische Heldenpferd — und sein Verhältnis zum Taltos (Priester).

⁵ Die von römischen Schriftstellern gemeldete, von L. REINACH für totemistisch gehaltene Sitte der Altbritannier, Gänse, Enten und Hasen zu halten, die nicht gegessen werden durften (A. WINDISCH: „Das keltische Britannien“, S. 12, Anm. 2), hat meines Erachtens mit Totemismus nichts zu tun. Die das Wasserwild umgebenden Vorstellungen sind durchaus manistischer Natur, es handelt sich also um Totenkult. Und der Hase wurde als Mondwesen eine Hauptgestalt in dem Vorstellungskreise der Frau, spielt auch als Schädling ihrer Pflanzungen und gelegentliche Jagdbeute eine Rolle in ihrem wirtschaftlichen Betrieb. Hier könnte allerdings sekundärer Totemismus vorliegen.

megacéros a-t-il figuré sur les murs des chèvres, des chevaux et un bœuf?“ Und diese Ziegen, Pferde, Büffel sind unsere heutigen Haustiere.

Trotz des fragmentarischen Charakters dieser Ausführungen hoffe ich sichere Spuren des Totemismus bei den Hochkulturvölkern nachgewiesen zu haben. Daß bei einer so eigenartigen, in gleichen Ideenreihen in der ganzen Welt auftretenden Erscheinung der Elementargedanke — wenn er überhaupt zu Recht besteht — ausscheidet, braucht wohl nicht weiter begründet zu werden. Und auch nicht, daß die Kulturschöpfer nicht entlehnt haben. Da totemistische Ideen schon in jenen urgeschichtlichen Speiseverboten festzustellen sind, der spätdiluviale, sich auch auf Afrika erstreckende Kulturkreis ein sehr ausgedehnter gewesen sein und verschiedene Völker mit verschiedener Entwicklung gemeinsamer Keime umfaßt haben kann, und endlich, da Kulturvölker Wandervölker sind, so wäre die weltweite Verbreitung des Totemismus von einem Kulturmittelpunkte aus kein ungeheuerlicher Gedanke. Bestimmteren Vermutungen kann ich hier nicht nachgehen, da ihnen ein umfangreiches Material manistischen Charakters zugrunde liegt.

Die Kulturvölker sind Viehzüchter und haben die Haustierzucht auf religiöser Grundlage geschaffen — Volksbrauch ist vergessener Kult. Und sie haben Totemismus. Wenn also bei Halb- und Tiefkulturvölkern beides nicht in einer Hand ist oder zu sein scheint, so ist das kein zwingender Beweis gegen den gemeinsamen Ursprung beider Erscheinungen. Totemistische Ideen konnten europäische Jäger z. B. in der der Eiszeit folgenden Wärmezeit längs des Nordrandes der Alten Welt bis nach Nordwestamerika bringen — wohin auch eine Fülle von europäischen Märchenmotiven und eine Harpune der Madeleinezeit gelangten — noch ehe es zur eigentlichen Haustierzucht gekommen war. Und daß dem europäischen Kulturkreis fremde Völker das Haustier ohne den dazu gehörigen Ideenkreis annahmen, ist auch nicht befremdend, da wirtschaftliche und technische Fortschritte auch bei größter Kulturverschiedenheit einfach übernommen werden. Schießen doch alle Wildvölker mit europäischen Gewehren. Und die mongolischen Hirtenvölker haben neben der Viehzucht auch andere europäische Elemente aufgenommen, das zeigt der durchaus totemistische Charakter des Heldenpferdes in der mongolischen Sage und mancherlei das Haustier betreffende religiöse Gebote, die — wie ihr Kontrast zu dieser Nomadenkultur zeigt — nicht auf diesen Fluren gewachsen sind. Daß aber die Schöpfer der europäischen Kultur trotz ihrer Wanderlust im wesentlichen in Europa blieben, zeigen die Ausgrabungen. G. WILKES¹ Zusammenstellung spätdiluvialer Zeichen und Amulette mit der Bewertung derselben Figuren im europäischen Volksglauben in Altertum und Neuzeit beweisen, daß trotz der Wanderungen immer noch so viel Volkstum am alten Ort zurückgeblieben sein muß, daß bodenständige Vorstellungen immer von neuem durchwachsen konnten.

(Fortsetzung folgt.)



¹ Mannus 6, S. 15 ff.

Analecta et Additamenta.

Contribution to the Native Poetry of Perú. — Very little is known on Native Poetry of Perú, notwithstanding being that country one of the richest fields in South America for gathering folkloristic materials. Notes on the Callahuaya, the famous Peruvian "Trovatore", are to be found in WEDDEL's description of his travel through the northern parts of Bolivia¹.

One of the foremost books on genuine native poetry of Perú is the one published at Tarma, Perú, by the late VIENRICH. His "Açucenas Quechuas", of which only a few copies are in existence, today undoubtedly constitutes one of the rarest and most valuable books of South American Folk-Lore.

A short study on Peruvian Native Poetry, Spanish text only, was presented by Mr. FEDERICO PEZET to the XIXth International Congress of Americanists, held at Washington, D. C., 1915².

The so-called "Jaravi" — the "triste tonada" of the Cholos of Perú — has been subject of a special study by Mr. A. FRIEDENTHAL, in his important work "Musik, Tanz und Dichtung bei den Kreolen Amerikas"³.

The Amautas or "wise men", and the Haravecs (*Yaravies*), or poets, seem to have held a high place at the court of the Incas at Cuzco. The productions of the Haravecs are probably of most ancient date, and their yaravis, or "elegies" — "tristes tonadas", called by the *Cholos* —, certainly reached to some degree of perfection. Their subject is usually unrequited love, or the recital of some mournful catastrophe; and they are written in lines of four syllables, sometimes alternating with three. GARCILASO DE LA VEGA has preserved two fragments of Peruvian poetry, which are curious from their great antiquity. The first is an imaginative address to Quilla, the moon, in which Ynti, the sun, her brother, is supposed, by breaking a vase, to occasion the fall of rain and snow.

<i>Sumac ñusta</i>	Beautiful princess!
<i>Turallay quim</i>	Thy brother
<i>Sunuy quita</i>	Thy non
<i>Paquiy carcan</i>	Has broken
<i>Hino mantara</i>	For that blow
<i>Cunununan</i>	(It thunders) The flashes around
<i>Yllapantac</i>	(And bolts fall) Thunder and lightning
<i>Camri ñusta</i>	But thou, O princess!
<i>Unuy quita</i>	Pouring forth,
<i>Paracta munqui</i>	Dost drop rain,
<i>Ca nimpiri</i>	And again
<i>Chichi munqui</i>	Dost drop hail
<i>Riti munqui</i>	Dost drop snow
<i>Pacha rurac</i>	The Maker of the earth
<i>A Viracocha</i>	Viracocha,
<i>Cay hinapanca</i>	Hath committed
<i>Churan ssunqui</i>	And entrusted
<i>Cona ssunqui</i>	This office to you

¹ "Voyage dans le Nord de la Bolivie et dans les parties voisines du Pérou ou visite au district aurifère de Tipuani." Paris et Londres, 1853. From this remarkable book on northern Bolivia the untrustworthy French Traveller ANDRÉ BRESSON later took his material without giving due credit. See: "Sept années d'explorations, de voyages et de séjours dans l'Amérique Australe." Paris 1886. — On BRESSON's plagiarism of WEDDEL, see my "Moseteno Vocabulary and Treatises", Evanston and Chicago 1917, p. XCVI—CII.

² See "Anthropos", X—XI (1915—16), p. 1085.

³ Publ. at Berlin(—Wilmersdorf), HANS SCHNIPPEL, 1913. — See also "Jaravi"; in "La Cultura Latino-Americana". Crónica y Bibliografía de sus progresos publicada por el Seminar für romanische Sprachen und Kultur. Hamburg. Vol. I, no. 2, Abril-Junio de 1916, p. 172—175.

⁴ Deriving their name from a word meaning "silence".

The second is merely a fragment of a love-song intended for the flute or the guitar.

<i>Caylla llapi</i>	To the song	<i>Chaupi tuta</i>	I dead of night
<i>Pununqui</i>	You will sleep	<i>Hamusac</i>	I will come

The present verses, mostly improvisations, I have copied from an unpublished manuscript intitled: "Essay on the history, language and literature of the Incas". This manuscript I purchased from Mr. OTTO HARRASSOWITZ, the well-known bookseller and antiquarian, at Leipzig. The author was Mr. MARSHALL, an Englishman, who resided during many years in Perú. The compositions furnished by Mr. MARSHALL were taken down from the mouths of the Indians during his sojourn in that South American republic.

The following Quechua song was procured from a young Indian girl near Paucartambo²

At length, my dove! I have returned	If, believing that I am dead,
From far distant lands,	You have given another your heart;
With my heart steeped in love:	Know now that I am yet alive:
O my dove! come to my arms.	O my dove! come to my arms.

When far away from you	From the day that I left you,
My heart was not in me;	My heart was not in me;
Despairing, it returned to you:	Despairing, it returned to you:
O my dove! come to my arms.	O my dove! come to my arms.

The following is a song, sung by a chorus of young girls in the drama of "Ollantay", and which is still heard at the harvest homes of the Peruvians; it is no doubt of great antiquity. It is addressed to the mischievous Tuya, a small finch, of a bright black and yellow colour, whose ravages in the corn-fields are here deprecated.

<i>Ama pisco mícuychu</i>	O bird forbear to eat
<i>Ñustallaipa chacranta</i>	The crops of my princess,
<i>Manan hina tucuichu</i>	Do not thus rob
<i>Hillacunan saranta.</i>	The maize which is her food.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	Tuyallay, Tuyallay.

<i>Panaccaymi rurumi</i>	The fruit is white,
<i>Ancha cconi munispa</i>	And the leaves are tender
<i>Nucmunaccmi uccumi</i>	As yet they are delicate
<i>Llullunacmi raphinpas.</i>	I fear your perching on them.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	Tuyallay, Tuyallay.

<i>Phurantatac mascariy</i>	Your wings shall be cut
<i>Cuchusacmi silluta,</i>	Your nails shall be torn,
<i>Pupasccayquim ccantapas</i>	And you shall be taken
<i>Happiscayquin ccantapas</i>	And closely caged.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	Tuyallay, Tuyallay.

<i>Hinasccatan ricunqui</i>	This shall be done to you
<i>Huc rurunta chapchacctin</i>	When you eat a grain;
<i>Hinac taccmi ricunqui</i>	This shall be done to you
<i>Huc llallapas chincacctin.</i>	When a grain is lost.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	Tuyallay, Tuyallay.

The following Yaravi is known and sung as a "lullaby" in the department of Ayacucho.

My mother begot me amidst rain and mist,
To weep like the rain, and be drifted like the clouds.
You are born in the cradle of sorrow,
Says my mother, as she gives me the breast.

¹ The tract on the Quechua language is chiefly based on CLEMENTS R. MARKHAM's "Cuzco"; and Lima, London 1856.

² Province of Cuzco.

She weeps as she wraps me around.
The rain and mist attacked me,
When I went to meet my lover
Seeking through the whole world,
I should not meet my equal in misery.
Accursed be my birthday,
Accursed be the night I was born,
From this time for ever and ever.

Another Yaravi is sung by the young girls over their spinning: it is of a similar character.

<i>Ñauí ruray hina</i>	<i>Pacha nacicc urco</i>	<i>Yanallaypa sonccon</i>
<i>Cuyasccay yanaymi</i>	<i>Cuya payallahuay</i>	<i>Hina rumi cuna</i>
<i>Chincani pullahuan</i>	<i>Ñanta panta chispa</i>	<i>Chay ñanta ccenchaspa</i>
<i>Huallu payach captiy.</i>	<i>Cutichi pullahuay.</i>	<i>Sayay cachi puay.</i>
<i>Llactan llactan puni</i>	<i>Camri ñauí hina</i>	<i>Paraptin rupaptin</i>
<i>Apu Huarpa mayu</i>	<i>Para huachacc puyo,</i>	<i>Samacinan cama</i>
<i>Hueccayhuan mecaspá</i>	<i>Soyay cuhuananpacc,</i>	<i>Yanallay llantoyoce</i>
<i>Yanayta hancaycu.</i>	<i>Yanayta intuycu.</i>	<i>Sachallapas cayman.</i>

As is the apple of my eye, beloved one!
You one dear to her who loves you.

Mountains that divide the land! take pity!
Make the road to turn, that I may find him.

Heart of my love! The mighty rocks
Stopping up the road, hinder me.

Flowing from village to village, the great river,
Increased by my tears, hinders me.

As is my eye, so are the waters of you cloud,
They encompass me, as I wait for my love.

Lend me your wings, o falcon!
That, rising in the air, I may see a welcome sight.

When the rain falls, or the wind is hight,
My love resting under the shade of a spreading tree.

The Quechua songs tell, for the most part, of the woes of parted lovers, and the general misfortunes of an oppressed and conquered race. A poem of this description is attributed to the pen of Dr. LUNAREJO, a rector of the University of Cuzco, who lived about a century ago. It is very long, but a few of the last verses will give an idea, of the whole.

I shall not accomplish my destiny;	To another, Heaven may dispense
The fate which is intended for me,	The fortune to please you;
Because before we are separated	But to one who knew how to love you,
I shall fall dead at your feet.	As I love you, — never.

Oh! If our passions	When the sun rises in brilliancy,
Were of equal vehemence,	When it sets in gaudy lights;
The grief of our separation	When the moon and stars come forth,
Would part us for ever.	I shall ever be thinking of you.

Oh, do not, for a moment, deprive me
Of these enchanting thoughts,
Adios! beloved one of my life,
You will hear me mourning in the winds.

As the deterioration of the language progresses, songs are gaining ground, in which the lines are alternately Quechua and Spanish.

*Manchay puytu hampuy ñihuay,
A tus cavernas voraces.
Accoyniqui caypiri cani
Para que sebes tu hambre?*

Wien, Juli 1918.

O mournful place! approach and call me
To your devouring caverns.
Come! for I am your prisoner,
Why do you restrain your hunger?

RUDOLF SCHULLER.

Drei Sagen von Matupit (Neupommern¹).

I. Zwei Brüder, welche das Essen nicht teilen.

A barturana dir qa vana, dir qa varqogo ra en, ma dir qa qire tadap tika na lama.

Zwei Brüder beide gingen, beide speerten Fische, und sie fanden eine Kokosnuß.

Ma nem ra luaina i qa biti: „A bona vatik mua qo; pa dor a puar mua
Und der erste er sprach: „Ein guter Stein klein das; wollen wir beide nicht brechen
ra lama?“ Namur nem ra muruna i qa biti: „Pata, dor a vana boko,
die Kokosnuß?“ Nachher der zweite er sprach: „Nein, wir beide werden gehen noch,
dor a tikan mule (tadap) tika na vat, ma dor a puar ia.“
wir beide werden suchen wieder (gegen) einen Stein, und wir beide werden brechen sie.“

Namur dir qa ki, ma nem ra luaina i qa biti: „A bona vatik mua
Nachher die beiden saßen, und der erste er sprach: „Ein guter Stein klein doch
qo! Pa dor a puar ia?“ Namur nem ra muruna i qa biti: „Una vilapa
dies! Nicht wir zwei wir werden brechen sie?“ Nachher der zweite er sprach: „Hole
nem ra luaina vat, dor qa qire kapi ja.“ Ma nem ra muruna, i qa puar
den ersten Stein, wir haben gesehen vorher ihn.“ Und der zweite, er zerschlug
value ra lama ma i qa en ia. Ma nem ra luaina i qa vilapa nem ra luaina vat ma
zuerst die Nuß und er aß sie. Und der erste er holte den ersten Stein und
i qa lir: „Akave ra lama?“
er fragte: „Wo ist die Kokosnuß?“

Io i qa kabila vana ura ra pui ma i qa kao a kapiaka, ma i qa
Wohlan er seinerseits ging in den Busch und er erkletterte Brotfrucht, und er
tutun, ma i qa gaipvue tika palina ma i qa vue ta ra polo; ma i qa
briet am Feuer, und er schälte ab etwas Schale und er warf sie in den Bach; und sie
alir ur, ma i qa tadap nem i qa en value ra lama ma i qa biti: „Turaqu
schwemmte an, und sie kam zu dem er aß zuerst die Kokosnuß und der sagte: „Mein
la i qa en ra kapiaka.“
Bruder da er aß eine Brotfrucht.“

II. Wie eine Frau anstatt ihres Kindes Zwillinge bekam.

A bar nana dir qa kulupa. I qa biti nem ra vavina: „Dir a ki ma
Mutter und Kind gingen schöpfen. Sie fragte die Frau: „Die zwei werden sitzen
ija nem ra bulik?“
mit wem dieses Kind?“ (Wer wird das Kind halten?)

Namur nem ra tabaran i qa biti: „Uti, amir a ki me.“
Darauf der Teufel da er sprach: „Her damit, wir beide werden sitzen damit“ (ich werde es halten).

Namur na la tagi, taqo a tabaran i qa kinit ia; ma na la biti nem ra
Nachher (das Kind) es weinte, weil der Teufel er kniff es; und es sprach die
vavina: „I tagtagi dave nem ra bulik?“
Frau: „Es weint warum das Kind?“

¹ Erzählt von einem Matupiter Kind.

„Pata, a naum i karat ia.“

(Der Teufel sprach:) „Nichts, (es hat nichts zu sagen) Mücken stechen es.“

Namur na la tagi mulei ma na la biti: „I tagtagi dave mua nem ra bulik?“

Nachher weinte es wieder und sie sprach: „Es weint warum doch das Kind da?“

„A naum i karat ia.“ Io, nem nana i qa biti: „Uti,

(Der Teufel:) „Mücken stechen es.“ Wohlan die Mutter sein sie sprach: „Gib her,

amir a kabila ki me

Nem ra tabaran

wir zwei werden ebenfalls sitzen damit (d. h. ich werde es jetzt selbst halten). Der Teufel

i qa vue kapi ia tana, a pobono taqo pa ta gap mule tana; a tabaran i qa
er warf zu es ihr, ein leeres denn kein Blut mehr in demselben; der Teufel er hatte

num vaparpa ra gapuna. Dir qa varkorot paka, ma ra
gesaugt vollends aus sein Blut. Sie (die Frau und der Teufel) verfolgten sich etwas, und die

vavin i qa korot ia.

Frau sie verfolgte ihn.

Nem ra tabaran i qa ruk ta nem ra matana i qa va tana. Ma ra vavin

Der Teufel da er ging ein in das Loch da er wohnte darin. Und die Frau

i qa kal ia ma i qa alpa ia ma i qa poka, ma i qa vu tika
sie grub ihn aus und sie zog ihn (heraus) und sie zerschnitt ihn, und sie blies an ein

na jap, ma i qa vue tar ia tana, ma i la pitil tika na pakana uruna, ma
Feuer, und sie warf hinein ihn darin, und es sprühte heraus ein Stück Knochen, und

i la takpa mule, ma i la vue tar ia mule ta ra jap. I qa vana mule, ma
sie nahm es wieder, und sie warf hinein es wieder in das Feuer. Und sie ging wieder, und

i qa takpa mule nem ra ur i nem ra bul, ma i qa vue kapi ja; ma i qa vana
sie nahm wieder die Knochen des Kindes, und sie warf weg sie; und sie ging

ma i qa vuut ma a paqal a pit i qa poko ra limana ma i qa
und sie jätete und das Ende des Blattes der Pitpflanze es schnitt die Hand ihre und sie

vug tika na paka na mapinai ma i qa vatua-tar ra qap na limana ma
legte hin ein Stück Blatt und sie ließ tropfen hinauf das Blut der Hand (ihrer) und

i qa pitil ra ura bul tana, ma i qa vamogpa dir; ma i qa varuk
es spritzten ab zwei Kinder davon, und sie schmückte die beiden; und sie ließ eingehen

dir ta ra pal; ma i qa ogoe ra qaramut, ma i qa biti: „Avata kap ta
die zwei in das Haus; und sie schlug die Holztrommel, und sie sprach: „Bringt her irgend

arip na tabu ma dia qa vut pazika, ma dia qa kaian ta nem ra
zehn (Fäden) Muschelgeld und sie kamen alle, und sie wunderten sich über jene

ura bul ma dia qa ququ ma dia qa biti: „U pait davatane pa ra
beiden Kinder und sie freuten sich und sie sprachen: „Du mochtest wie die

ura bul?“

beiden Kinder?“

III. Wie ein Kind im Kokosbaume verschwindet. — Zorn des Ohelms.

A bar nana dir qa vuut; ma nem ra bul i qa limlibur ma i qa qire tadap
Mutter und Kind beide jäteten; und das Kind es spielte und es sah hin

ra ura kalagar ma i qa palivue dir ma dir qa vana mule; ma dia qa
zu zwei Papageien und es jagte fort die beiden und sie gingen wieder; und sie

aqurpa ta ra umana, ma dia qa vana mule pire nem ra bul. Ma i qa
holten zusammen etliche andere, und sie gingen wieder zu dem Kinde. Und es

palivue mule diat. Namur dia qa kap ia ma dia qa vuq ia ta ra ul a
 jagte fort wieder sie. Darauf sie — nahmen es und sie brachten es auf die Spitze einer
vudu ma dia qa pulu bat ia¹.
 Banane und sie wickelten ein es.

Namur nana i tikan upi ia a do na bugbug, ma i qa vana kan
 Nachher seine Mutter sie suchte nach demselben viele Tage, und sie ging von
ia. Ma i qa varve taina nem ra vavina. Dia qa palum tabu
 ihm.* Und sie benachrichtigte ihren Bruder die Frau. Sie (die Leute) berührten Muschel-
tan

geld seinethalben (d. h. man teilte Muscheltgeld aus, wie bei einem Toten Gebrauch ist)
tago dia qa biti, bea i qa ter virua. Namur matuana
 weil sie sagten, daß er ist umgekommen. Nachher der Onkel sein (der Bruder der Mutter)
i qa vana ta ra uma ma i qa tikan up ia. Namur i qa qire tadap ia ta ra
 er ging in die Pflanzung und er suchte nach ihm. Nachher er fand es auf der
vudu, i qa rutu va ura kakene ma ra ul una i qa rada.
 Banane, (denn) es schienen hervor seine beiden Füße und sein Kopf er kam durch.

I qa pakat vue nem ra vudu. I qa poko ra pu purue ma i qa tagpa ra
 Er schlug ab den Bananenstamm. Er schnitt weg die Umhüllung und er trug das
bul ma i qa vugkapi ia ta ra mo², ta ra ul a popo
 Kind und er legte es auf einen Regenschirm, oben auf das Gestell (für Sachen im Hause).

Nana i qa tagtagi value up ia, ma i qa mat matuan i qa
 Seine Mutter sie hatte geweint ehemals über es, und sie war tot (deshalb) der Onkel er
varve tubuna: „Una lukaut ta nem ra bul.“
 benachrichtigte die Großmutter: „Passe auf dieses Kind da.“

Matuana i qa vana, upi na vilapa ana ta maqit. A tara na natu i nem ra
 Der Onkel er ging, um zu holen für es irgend ein Essen. Die Söhne dieses
tutan dia qa arar dia qa bitigen: kakakakak!

Mannes (des Onkels) sie spielten mit Speeren sie riefen: kakakakak (Ruf, wenn der Speer
Namur nem ra bul i qa valar diat. Namur dia qa bitigen mule: „kaka-
 trifft)! Und das Kind es äffte ihnen nach. Nachher sie sprachen wieder: „kaka-
kakak! i vala valar mule diat. Jo! ma dia biti: „Da tikan upi nem ra
 kakak! er äffte wieder nach. Wohlan! und sie sprachen: „Laßt uns suchen nach dem
bul; vala valar dat! Namur dia qa vut up ia. Ma dia qa tir nem ra
 Kinde; es ahmt nach uns!“ Nachher sie gingen ihm nach. Und sie fragten das alte
tubuan ik: „Ija qo i vala valari avet? Namur nem ra tubuan i qa varpue! Namur
 Weibchen: „Wer da er ahmt nach uns?“ Darauf die alte Frau sie verneinte! Nachher
dia qa ruk ta ra kubo i tama i diat, ma dia qa tikan up ia. Ma dia qa
 sie gingen ein in die Wohnung des Vater ihres, und sie suchten nach ihm. Und sie
io tadap ia. Namur dia qa noepa³ ia. „Qovi avet a doka u!“ Namur i qa
 fanden es. Und sie bedrohten es: „Heute wir werden töten dich!“ Darauf er der
irop ma i qa kakaile:

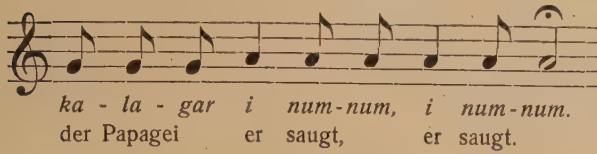
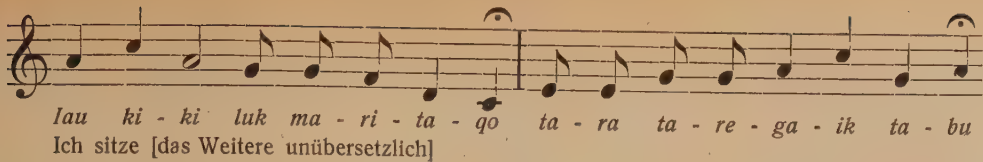
Knabe kam heraus und er sang:

¹ Um eine Bananentraube vor Vögeln zu schützen, wird sie am Stamme mit trockenen Bananenblättern = *a jao* umwickelt, *pulu* = einwickeln, *bat* = verhindern.

Eine so eingewickelte Traube nennen die Eingebornen scherzhaft *a tutan*, ein Mensch.

² *A mo*, auch *a bere* genannt ist ein aus Pandanusblättern zusammengefügter Regenschirm, den sich die Eingebornen über den Kopf und die Schultern stützen. Auch liegen wohl Kinder auf denselben, anstatt auf einer Kokosmatte.

³ *Noe* ist Zeitwort, heißt eigentlich nichts Bestimmtes, gerade wie *anan*; es wird gebraucht, wenn einem das Wort nicht gleich einfällt. Z. B. wie im Deutschen der Dingsda! Dafür sagen die Eingebornen *to an*; für Frau Dingskirchen *ia an*.



Namur na la pil pa ma na pil ta ra pakan namur na kakaile
 Darauf er wird springen etwas und er wird springen ein anderes Ende, nachher wird er singen
mule: ma na pil namur, i qa pil ta ra bit na lama,
 wieder: und er wird springen darauf, er sprang auf das untere Ende eines Kokosbaumes,
urama, urama ma ta ra kog kogma lama, ma i kakaileke. I qa pil ta ra
 höher, höher und auf den Hals des Kokosbaumes, und er sang nur. Er sprang auf
kubur i ra lama ma i qa kakaile mua tana.
 das frischen Blatt (die Spitze) des Kokosbaumes und er sang noch darauf.

Matuana i qa vut ma i qa qire, mā i qa mut ra lama, namur a
 Sein Onkel er kam und er sah ihn, und er fällte den Kokosbaum, nachher der
bul i qa vana ta ra bala ra lama ta ra lionan. Matuan i qa mut ia.
 Knabe er ging in das Herz des Kokosbaumes in die Mitte. Sein Onkel er fällte ihn
 (den Baum).

Ma ra bul i qa vana ura vailik, a lama, i qa bura ma matuana
 Und der Knabe er ging nach unten weit, der Baum, er fiel und sein Onkel
i qa qire ke ra ura kak i ra bul ma i qa papanie.
 er sah nur die beiden Füße des Knaben und er verschwand (d. h. wie er verschwand)
Ma i qa vana, ma i qa doko ra tubuan, taqo pa i qa baloure mal ia.
 Und er ging, und er tötete das alte Weib, weil sie nicht bewahrt gut es (das Kind).
Ma i qa doko ra umana bul, taqo dia qa korot vue. Ma i qa tun ra pal,
 Und er tötete die Knaben, weil sie wegjagten es. Und er verbrannte das Haus,
ma i qa vue ra umana bul ta ra balo na jap. Ma ia jat bula i qa virua
 und er warf die Kinder in den Bauch des Feuers. Und er selbst auch er kam um
ta ra jap.
 durch das Feuer.

P. G. BÖGERSHAUSEN, M. S. C., Matupit (Neupommern).

The West-African origin of the Kafir tribes. — *umTini, inTini, uManzini*, Otter
Seku'mpondo za'mtini (or *seku'sikati sokwanyisa kwemitini*), it is already the horns
 of an otter (i. e. the time when its horns [?] just become visible), it is already the time when
 otters suckle their young = in the darkness just preceding the dawn.

That the otter should be described in the above saying, which must be of very ancient
 origin as having horns, cannot fail to strike one as strange. It seems to us that it has somehow
 become confused with a certain other animal. There is a mysterious creature described by the
 Natives of these parts which is said to live in the river pools "there where the rainbow enters
 the earth" and which also has horns, as many assert. The skin (reputed or real) of this animal
 is of a greyish-black colour and the hair is very short, soft and smooth. It is much used by
 Native doctors as a valuable prophylactic or charm against all manner of evil influences, as
 lightning, &c., and is called *umnyama*. This animal, whose existence is so positively sworn to
 by the Native medical "profession", has hitherto been regarded by European investigators as a
 pure myth. In our opinion, however, the animal really exists, and is the water-goat (the *ki-
 Tshobo* of the *Bundu* or *Bihe* tribe in *Bengwela*, and the *Buzi* of the *Gangela* people still

further inland), whose skin is peddled about Africa by travelling Native doctors, and which, since it is locally unknown and yet must be given some name, is or was, from its similarity of fur and manner of life, also called *umtini* or (now-a-days) mostly *umnyama*. The famous hunter Selous mentions this water-goat, we believe, in his writings; but Major SERPA PINTO, during his travels in the Angola country, frequently saw and shot it. He described it in his book, with an illustration, as resembling a goat, with straight slender horns two feet long, living and sleeping in and beneath the water, and having a fur "of a dark-grey colour, from one quarter to half an inch long, and extremely smooth", which description exactly corresponds with the specimen of fur seen by the present writer in use among Zulu doctors.

But it is not only through the skin that the Zulus know the animal. Such a remote acquaintance with it would never have given rise to the above-mentioned phrase, now so ancient as to be almost obsolete, owing, no doubt, to the fact of its wording, being so manifestly at variance with the present circumstances and knowledge of the people. The existence of this saying in the Zulu speech is to us a sure indication of a West-African origin of the Kafir tribes, or at least that the country they last came from before reaching these parts was within the land of the water-goat. Of course, their stay there may have been only transitory, during their migration from other parts; but, even so, it must have been a sojourn of considerable duration, that a peculiarity of the country could give rise to a proverb, and one, moreover, that has clung so persistently to the speech of the people. The languages, too, of those parts present some marked similarities to the Zulu. We may merely instance the words *um-Kuru* and *u-Nkulunkulu*, being the designation of the Great-great-one or so to say, God, in the Herero and Zulu respectively, and which exhibit an almost identical meaning—a root, further, almost solely confined (in this particular sense), among all the immense field of *Bantu languages*, to the speech of these two particular peoples.

Anybody killing an *otter*, before being allowed to return to his kraal, must first sprinkle his body all over with ashes, lest dire consequences ensue. Its fæces, ground and mixed with *amasi*, are used as a cure for vomiting in young children.

Rev. V. KATI, Marianhill, Natal, South Africa.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Über Sprachverwandtschaft handelt H. SCHUCHARDT (Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss., philos.-histor. Kl., XXXVII [1917], 518—529). Nach den meisten heutigen Sprachforschern offenbare sich Sprachverwandtschaft nicht im Wörterbuch, sondern in der Grammatik. SCHUCHARDT weist darauf hin, daß viele Sprachen einer eigentlichen Grammatik entbehren. Die Entscheidung liege somit schließlich doch wieder im Wörterbuch. Freilich dürfe dann der kleinste, aber der am schwersten wiegende Teil aus dem Wörterbuch nicht gestrichen werden. In diesem Sinne fragt SCHUCHARDT, ob etwa (lieb)*st*, (lieb)*te*, (lieb)*lich* usw. nicht ebensogut äußere Sprachformen seien wie *du*, *tat*, *gleich* usw. SCHUCHARDT wendet sich dagegen, die Sprache als eine Art „Lebewesen“ zu betrachten, da sie doch offenbar eine menschliche Tätigkeit sei. Sie erscheine daher nicht geeigneter für genealogische Darstellung, als irgendwelche andere Tätigkeit. In der Tiefe decken sich Sprachgeschichte und Geschichte des Sprechenden. So liegt der Sprachenwechsel in der Kreuzung von Anthropologie, Ethnologie, politischer und Kulturgeschichte. TROMBETTI sehe das höchste Ziel der Sprachforschung in dem Nachweis des einheitlichen Ursprunges der Sprache. Für SCHUCHARDT steht diese Einheitlichkeit fest, sei es auch, daß er die geschichtliche Verwandtschaft durch die elementare ergänze. Höchstes Ziel bleibe nach ihm auch fernerhin die klare Vorstellung vom Ursprung der Sprache selber oder, was dasselbe bedeute, vom Ursprung des Satzes.

Die Herkunft der Bastarnen unterwirft A. BAUER auf Grund aller bei den alten Schriftstellern vorhandenen Nachrichten einer neuen Untersuchung. Wie im Altertum so waren auch in späterer Zeit die Meinungen hierüber geteilt. Einige rechneten sie zu den Kelten, andere bezeichnen sie als Germanen, im letzteren Falle wären sie die ersten Germanen, mit denen das klassische Altertum bekannt wurde. A. BAUER ist es gelungen, das Material so zu sichten, daß er, darauf gestützt, die Bastarnen mit größter Wahrscheinlichkeit zu den Kelten rechnen darf (Sitzungsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien [1918], 185/2).

Europe et Généralités.

H. SCHUCHARDT traite de la parenté des langues (Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., XXXVII [1917], 518—529). D'après la plupart des linguistes contemporains, cette parenté ne se révèle pas dans le vocabulaire, mais dans la grammaire. SCHUCHARDT fait remarquer que beaucoup de langues n'ont pas de grammaire proprement dite. D'après cela, on trouverait cependant, en fin de compte, dans le vocabulaire, la solution de cette question. Il va sans dire que la partie la plus petite, mais aussi qui pèserait du plus grand poids, ne devrait pas être négligée. Dans ce sens, SCHUCHARDT demande si peut-être les désinences finales: (aim) *-es*, (aim) *-ait*, (aim) *-able* etc. ne seraient pas des formes de langage, tout aussi bien que les mot: *tu*, *fait*, *pareil*, etc. SCHUCHARDT n'admet pas qu'une langue puisse être considérée comme une sorte d'organisme; puisqu'elle est cependant et évidemment une des formes de l'activité humaine. D'où il résulte qu'elle ne se prête pas plus qu'aucune autre activité quelconque à un exposé généalogique. Au fond l'histoire de la langue et l'histoire de celui qui la parle se compénètrent. Ainsi les variations de la langue sont le résultat de la rencontre de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la politique et de l'histoire de la civilisation. TROMBETTI donne comme but final à la linguistique la preuve de l'unité d'origine du langage. Pour SCHUCHARDT, cette unité est déjà chose incontestable, alors même qu'il complète la parenté historique par celle des racines. Selon lui, le but dernier reste encore dorénavant une claire notion de l'origine de la langue elle-même (ou ce qui est identique) de l'origine de la phrase.

A. BAUER soumet l'origine des Bastarnes à un nouvel examen, basé sur tous les renseignements fournis par les auteurs anciens. Dans l'antiquité, aussi bien que dans des temps plus rapprochés, les avis ont été partagés sur ce point. Les uns les comptaient parmi les Celtes, les autres les désignaient comme Germains. Dans ce dernier cas, ce seraient les premiers Germains dont l'antiquité classique ait eu connaissance. BAUER a réussi à exploiter les documents de telle sorte, qu'appuyé sur eux, il puisse, avec grande probabilité, compter les Bastarnes parmi les Celtes (Sitzungsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien [1918], 185/2).

Die Zahl Neun steht aus noch unbekannten Gründen bei manchen Völkern mit dem Maße der Zeit in Verbindung. Die Mexikaner setzten 9 Stunden der Nacht an und bei den Indogermanen ist eine Woche von 9 Nächten bekannt. Von letzterer vermutete G. HÜSING, daß sie auf ein neunmonatiges Jahr zurückgehe. Ein solches ist nun in irischen (keltischen) Sagen wirklich gefunden worden. Es wäre nicht unmöglich, daß das neunmonatige Jahr mit der Oktaëteris zusammenhänge; nach 11 solcher Jahre waren nämlich ohne jede Schaltung ziemlich genau 8 Sonnenjahre verflossen (POKORNY, Or. Lit.-Ztg. XXI [1918], 130).

B. ANKERMANN untersuchte die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus und kommt dabei zu einigen neuen Gesichtspunkten. „An sich unfähig zu eigener Höherentwicklung, mag er, durch andere Ideenkreise befruchtet, einen trefflichen Nährboden für neue Gedankengebilde abgegeben haben. Die Ideenkreise, an die ich denke, sind vor allem der Zauberglaube, der Ahnenkult und der Seelenglaube.“ Man hat bisher meist eine von diesen vier Erscheinungen als die Wurzel der anderen angesehen; die Betrachtungen ANKERMANN's führen aber dazu, „daß Totemismus, Ahnenkult, Animismus und Magie ganz selbständige Ideenkomplexe sind, die unabhängig von einander entstanden sind, sich später in örtlich vielfach verschiedener Weise verschmolzen und Veranlassung zur Entstehung mannigfacher neuer Gebilde gegeben haben“ (Neue Jahrbücher XXXIX [1917], 481—498).

R. PÖCH publiziert einen „III. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien“ (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXXVII [1917], 77—100). Der Bericht macht bekannt mit den Studien, die vom Sommer bis Herbst 1916 durchgeführt werden konnten, und zwar von PÖCH, WENINGER, KYRLE und LEBZELTER (physische Anthropologie und Anthropogeographie), von PÖCH, WENINGER, KÜNOS, VIKÁR und LACH (phonographische Aufnahmen). Die Gesamtzahl aller bis Mitte November 1916 Untersuchten betrug 4981 Mann. Das gewonnene Material verspricht besonders neue Resultate zu geben in bezug auf die Gruppe der Türk- und Kaukasusvölker. Änderungen und Verbesserungen in der Methodik (in der photographischen Technik, in der Meßtechnik und hinsichtlich der anthropogeographischen Aufnahmen), wie sie sich im Verlaufe der Zeit als empfehlenswert herausstellten

Le nombre neuf est mis, pour des causes encore inconnues des ethnologues, chez certains peuples, en relation avec la mesure du temps. Les Mexicains comptent la nuit de 9 heures. Chez les Indogermains, on connaît une semaine de 9 nuits. G. HÜSING suppose que cette semaine réponde à une année de 9 mois, comme on en a trouvé effectivement une, dans les folklores irlandaises (celtiques). Il ne serait pas impossible que l'année de 9 mois soit en rapport avec l'octaëteris. Au bout de 11 de ces années en effet sont écoulés assez exactement et sans qu'aucune intercalation fût nécessaire, 8 années solaires (POKORNY, Or. Lit.-Ztg. XXI [1918], 130).

A. ANKERMANN examine l'importance du totémisme, au point de vue de l'histoire des religions et il en arrive à des aperçus nouveaux: «Incapable par lui-même d'un plus haut développement, le totémisme pourrait, fécondé par d'autres groupes d'idées, être devenu un excellent terrain pour le développement de nouvelles idées. Ces groupes d'idées, auxquels je pense, seraient avant tout la croyance à la magie, le culte des ancêtres et la croyance aux âmes.» On a jusqu'ici le plus souvent considéré l'une de ces quatre manifestations comme la source des autres; mais l'exposé d'ANKERMANN nous amène à la conclusion: «Totémisme, culte des ancêtres, animisme et magie sont des ensembles d'idées qui se sont formés indépendamment les uns des autres, qui se sont fondus de différentes manières, d'après les lieux et ont donné naissance à de nombreuses formes nouvelles» (Neue Jahrbücher XXXIX [1917], 481—498).

R. PÖCH publie un «III^e Rapport sur les études provoquées par la Société anthropologique de Vienne, dans les camps de prisonniers de la Monarchie» (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXXVII [1917], 77—100). Le Rapport fait connaître les études qui ont pu être faites de l'été à l'automne 1916, et cela par PÖCH, WENINGER, KYRLE et LEBZELTER (Anthropologie physique et Anthropogéographie); par PÖCH, WENINGER, KÜNOS, VIKÁR et LACH (enregistrements phonographiques). Le nombre total de ceux qui ont été examinés, jusqu'au milieu de novembre 1916, est de 4981 hommes. Les matériaux recueillis promettent en particulier de nouveaux résultats concernant le groupe des peuples turcs et caucasiens. Le Rapport expose en détail les modifications et améliorations apportées à la méthode, telles qu'elles se sont présentées comme recommandables et qu'elles se sont pratiquées au cours de ce temps d'observations (p. e. dans les procédés photographiques,

und durchgeführt wurden, legt der Bericht eingehender dar¹. — Einen IV. Bericht, ebenfalls aus PÖCH's Feder, bringen die Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien (XXXXVIII [1918], 146—161). Er führt die bezüglichen Studien vor, welche während des Winters 1916/1917 und im Frühjahr und Frühsommer 1917 von PÖCH und WENINGER gemacht werden konnten. „Die Materialsammlung an osteuropäischen Völkerschaften kann hiemit mit einer Gesamtzahl von 5159 gemessenen und untersuchten Kriegsgefangenen als im wesentlichen abgeschlossen betrachtet werden, so daß mit Friedensschluß, wenn wieder Zeit, Arbeitskräfte und Geldmittel zur Verfügung stehen werden, im anthropologisch-ethnographischen Institut der k. k. Universität an deren wissenschaftliche Verarbeitung geschritten werden kann.“

„Zusammenhänge und Konvergenz“ ist der Titel einer längeren Abhandlung, die F. v. LUSCHAN veröffentlicht (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXXVIII [1918], 1—117). Einleitend versucht v. LUSCHAN den Begriff der Konvergenz soweit festzustellen, als dieses für die Zwecke der Anthropologie und Völkerkunde nötig ist. Einige Beispiele sollen dabei die Wichtigkeit des Problems erläutern. Nach Schlagwörtern und in alphabetischer Folge geordnet, schließt sich daran die kurze Darlegung einer Reihe von ähnlichen völkerkundlichen Erscheinungen und Problemen. v. LUSCHAN sieht darin ein Glaubensbekenntnis, wie es eigentlich jeder wissenschaftliche Schwerarbeiter in gegebenen Zwischenräumen ablegen sollte. Zusammenhänge weisen nach v. LUSCHAN z. B. folgende Erscheinungen auf: Höhlenmalereien der Buschmänner und der Jung-Paläolithiker Frankreichs und Spaniens, verschiedene Kulturelemente Westafrikas und der mediterranen Gebiete, zusammengesetzte Bögen, Bananenkultur, Eisentechnik, Kokosraspeln, Zapfentüren, Weberei. Hingegen sind nach v. LUSCHAN beispielsweise als Konvergenzerscheinungen zu deuten: Trepanation von Schädeln, Maskenwesen, Aderlaßbogen, Donnerkeilglaube, Fächer, Hockerbestattung, Pfahlbauten, Segel, skäische Tore, Tumuli.

dans l'exercice de la mensuration et dans les enregistrements anthropogéographiques¹). — Les Communiqués de la Société anthropologique de Vienne (XXXXVIII [1918], 146—161) publient un IV^e Rapport également rédigé par PÖCH, concernant les études faites pendant l'hiver 1916—1917, le printemps et le début de l'été de 1917, par PÖCH et WENINGER. «La réunion de matériaux sur les populations de l'Europe orientale s'est ainsi accrue jusqu'au nombre total de 5159 prisonniers mesurés et examinés; elle peut être désormais considérée comme terminée dans ce qui lui est essentiel; si bien qu'avec la conclusion de la paix, si l'on a de nouveau à sa disposition le temps, la main d'œuvre et les fonds nécessaires, l'Institut anthropologique et ethnologique de l'Université pourra avancer dans la mise en œuvre de ces matériaux.»

«Connexions et Convergence», tel est le titre d'un long traité publié par F. DE LUSCHAN (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXXVIII [1918], 1—117). Préliminairement il essaye de définir l'idée de convergence autant que l'exige le but poursuivi par l'anthropologie et l'ethnographie. Quelques exemples à l'appui doivent mettre en lumière l'importance de ce problème. Il y rattache l'exposé d'une série de phénomènes et de problèmes ethnologiques analogues, classés d'après les termes significatifs et dans l'ordre alphabétique. DE LUSCHAN considère ceci comme une profession de foi, telle que tout ouvrier de la science devrait en formuler par intervalles. D'après DE LUSCHAN, les phénomènes suivants, par exemple, présenteraient des cas de connexions: les peintures dans les grottes des Buschmanns et à l'époque paléolithique secondaire en France et en Espagne; les différents éléments culturels de l'Afrique occidentale et des régions méditerranéennes; les arcs composés, la culture des bananes, la métallurgie du fer, la râpe à coco, les portes à gonds, le tissage, etc. Au contraire, seraient, d'après DE LUSCHAN, des exemples de phénomènes de convergence les faits suivants: la trépanation des crânes, l'emploi des masques, celui des lancettes pour saignées, la croyance aux bélemnites, les éventails, l'enferment en accroupi, les habitations lacustres

¹ Zu vergleichen sind die Ausführungen, die J. WENINGER unter dem Titel „Anthropologische Studien in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern im Sommer 1916“ nach einem von Prof. Dr. R. PÖCH in der Fachsitzung der k. k. Geographischen Gesellschaft am 4. Dezember 1916 gehaltenen Vortrage veröffentlicht (Mitteil. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien, LXI [1918], 143—152).

¹ A comparer avec les développements publiés par JOS. WENINGER sous ce titre: «Etudes anthropologiques faites dans les camps de prisonniers de la Monarchie, au cours de l'été de 1916», études rédigées d'après une conférence tenue dans la séance de la Société de Géographie, le 4 décembre 1916 (Mitteil. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien, LXI [1918], 143—152).

Die Maultrommel wurde bisher von den Ethnologen nicht genügend beachtet. C. SACHS will dieses interessante Instrument durch eine typologische Studie zu einem brauchbaren Hilfsmittel ethnologischer Studien machen und die Erwähnung ihrer „üblichen Form“ aus der Literatur verbannen. Trotz ihrer weiten Verbreitung hält er die Herkunft aller so verschiedenen Formen der Maultrommel von einem einzigen Orte nicht für ausgeschlossen (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 185—200).

K. SAPPER verbreitet sich in eingehender Weise über „Die Bedrohung des Bestandes der Naturvölker und die Vernichtung ihrer Eigenart“ (Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie, 1916/1917, 268—320, 417—439). Abgesehen von anderen, speziell literarischen Quellen, stützt er sich dabei auf Beobachtungen, die er während eines zwölfjährigen Aufenthaltes unter mittelamerikanischen Indianern und während eines kürzeren Verweilens in der Südsee persönlich machen konnte. SAPPER verspricht einleitend, die entsprechenden Erscheinungen kühl und objektiv der Betrachtung unterziehen zu wollen und glaubt, daß diese für sich allein in ihrer Unmittelbarkeit ihre Wirksamkeit nicht verfehlen dürften. Das in acht verschiedenen Kapiteln niedergelegte Material sowie die eingestreuten und angeknüpften Gedanken und Erwägungen sind für den Kulturhistoriker sowohl, als für den Kolonialpolitiker und den Missionär von Wert und Interesse.

Asien.

Einen aus den schwer verständlichen Gebräuchen der Völker mit Mutterrecht beschreibt sehr ausführlich v. HEINE-GELDERN (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXVII [1917], 1—65). Hinterindien, das Land der Zauberei und des überquellenden Geisterglaubens, scheint einstens zum größten Teil von Kopfjägern bewohnt gewesen zu sein. Heute kann sich diese gefährliche und heimtückische Gesellschaft nur mehr im inneren Gebirgsland halten. Es ist interessant zu verfolgen, wie sich an einzelnen Orten im Laufe der Zeit die barbarische Sitte allmählich abschwächte, bis sie zuletzt zur Sammlung von Schädeln der Jagdtiere gelangte. Gleichzeitig sehen wir, wie bei Völkermischungen die zähesten Ansichten beider Teile in eine neue Kultur und Religion verschmolzen. Man versteht bei der Lektüre das Opfer, das der Verfasser bringen

sur pilotis, les voiles de navire, skaïsche Tore, les tumuli, etc.

La guimbarde n'a pas été jusqu'ici assez apprécié des ethnologues. Par une étude des différents types connus, C. SACHS veut faire de cet intéressant instrument un véritable secours pour les études ethnologiques et il ne voudrait plus qu'on mentionnât, dans la littérature, cet instrument comme ayant «la forme ordinaire». Malgré leur usage si étendu, il ne tient pas pour impossible que tant de différentes formes de guimbardes aient tiré leur origine d'un seul et même lieu (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 185—200).

K. SAPPER s'étend d'une manière détaillée sur «Les dangers qui menacent l'existence des peuples primitifs et la disparition de leurs caractéristiques» (Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie, 1916/1917, 268—320, 417—439). Abstraction faite d'autres sources littéraires spéciales, il s'appuie sur les observations qu'il a pu faire personnellement, pendant un séjour de 12 ans parmi les Indiens de l'Amérique Centrale et un plus bref séjour dans l'Océan Pacifique. Il promet, en commençant de soumettre les phénomènes étudiés à un examen froid et objectif et il croit que ces phénomènes, pris en eux-mêmes, à cause de leur caractère immédiat, ne peuvent manquer d'efficacité. La matière disposée en huit différents chapitres, aussi bien que les pensées et les considérations qui y sont semées ou rattachées, auront valeur et intérêt pour l'historien de la civilisation aussi bien que pour le politique colonial et pour le missionnaire.

Asie.

v. HEINE-GELDERN décrit en détail l'un des plus difficiles à comprendre, parmi les usages des peuples chez lesquels s'exerce le droit matrilocal (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXVII [1917], 1—65). L'Indo-Chine, la terre de la sorcellerie et de la nécromancie semble avoir été un jour, dans sa plus grande partie, habitée par des chasseurs de têtes humaines. Aujourd'hui cette société, si dangereuse et si astucieuse, ne peut plus se maintenir que dans la région intérieure des montagnes. Il est intéressant de suivre la manière dont, au cours des temps, cette coutume barbare s'est affaiblie progressivement, en différentes contrées, jusqu'à ce qu'enfin elle en soit arrivée à se réduire à une collection de crânes d'animaux tués à la chasse. En même temps nous voyons, dans la fusion des peuples, les idées les plus tenaces de part et d'autre se

mußte, in der durch äußere Umstände geforderten Beschränkung auf ein einziges Gebiet. Vergleiche mit den Sitten anderer Kontinente drängen sich bei jedem Schritte auf. Aller Voraussicht nach werden die Arbeiten über Hinterindien in den nächsten Jahren an Zahl wie an Erfolgen zunehmen.

Anknüpfend an M. JOUSTRA (*Tijdschrift v. T. L. en V. v. N. I.* XLV [1903], 541—557) und H. KERN (*B. t. d. T. L. en V.* LV [1903], 358—362) handelt S. VAN RONKEL über dravidische Volksnamen auf Sumatra (ibidem LXXIV [1918], 263—266). Unter den Karo-Batak ist es speziell der Stamm der Sembiring, dessen Sprachschatz und Gebräuche nach Südindien weisen. In beider Hinsicht deckt VAN RONKEL neue Gesichtspunkte auf. Abschließend bemerkt er, daß weniger die Sprachforschung, als vielmehr die weitere anthropologisch-ethnographische Vergleichung die volle Klärung des „Rätsels“ unter den Batak herbeizuführen verspricht.

Sehr interessante Funde vorgeschichtlicher Objekte wurden von ONO NABUTARO in Japan gemacht. Sie bestehen hauptsächlich aus Vorrichtungen zur Befestigung der Bogensehne. Ihre Wichtigkeit liegt darin, daß sie neue Beziehungen zwischen Japan, den Ägäischen Inseln und dem Gebiete der „atlantischen Epigonen“ in Westafrika andeuten. „Die Nebeneinanderstellung der japanischen und der afrikanischen Form sagt mehr als viele Worte. Nach FROBENIUS ist der frontale oder atlantische Bogentypus von Norden nach Süden vorgedrungen und als Nachkomme eines den Mittelmeerkulturen angehörigen Bogens anzusehen.“ HAGEN hält wegen der großen Entfernung Japans von den Mittelmeerländern die Formen für Konvergenzerscheinungen. Sie passen aber doch ganz gut in den Rahmen anderer Ähnlichkeiten zwischen denselben Ländern (K. HAGEN, *Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthr. etc.*, XXXXVIII [1917], 70—73).

TH. ARLDT glaubt, das Gerüst der Völkerfamilie in der Genesis aus den politischen Zuständen des Orientes zwischen 1000 und 500 v. Chr. ableiten zu können. Die Hamiten seien in erster Linie die alten von den Semiten unterjochten Stämme, die Japhetiten sollen zumeist Völker sein, die dem Reiche Persien-Elam angehören und die weniger ihres Volkstums beraubt waren als die Hamiten (*Wiener Ztschr. für*

fondre dans une nouvelle civilisation et religion. On comprend, à la lecture, le sacrifice que l'auteur a dû faire, en se voyant forcé par les circonstances extérieures, à se restreindre à un seul pays. Les comparaisons avec les mœurs des autres continents se présentent à chaque pas. Selon toutes les prévisions, les travaux sur l'Indo-Chine croîtront, dans les années suivantes, en nombre et en succès.

S. VAN RONKEL traite des Noms de tribus dravidiennes à Sumatra (*B. t. d. T. L. en V.* LXXIV [1918], 263—266), en référence à M. JOUSTRA (*Tijdschrift v. T. L. en V. v. N. J.* XLV [1903], 541—557) et à H. KERN (*B. t. d. T. L. en V.* LV [1903], 358—362). Parmi les Karos-Bataks, c'est spécialement la tribu des Sembirings, dont le trésor linguistique et les usages rappellent l'Inde australe. Sous l'un et l'autre rapport, VAN RONKEL découvre de nouveaux points de vue. En terminant, il remarque que le plein éclaircissement de l'énigme concernant les Bataks doit être attendu, bien moins de la linguistique, que d'une comparaison anthropologique et ethnologique plus étendue.

Des trouvailles intéressantes d'objets préhistoriques ont été faites au Japon par ONO NABUTARO. Elles consistent principalement en appareils pour assujettir les cordes d'arc. L'importance de ces découvertes repose en ceci qu'elles sont de nouveaux indices de relations entre le Japon et les îles de la Mer Egée, ainsi que des régions des «Epigones atlantiques» dans l'Afrique occidentale. «La juxtaposition des formes japonaises et africaines en dit plus long que beaucoup de paroles. D'après FROBENIUS le type d'arc frontal, ou type atlantique, aurait pénétré du nord au sud et devrait être considéré comme dérivé d'un arc se rattachant à la culture méditerranéenne.» HAGEN tient ces formes pour des phénomènes de convergence, à cause du grand éloignement qui sépare le Japon des régions méditerranéennes. Mais cependant elles cadrent parfaitement avec d'autres ressemblances constatées entre ces mêmes pays (K. HAGEN, *Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthr. etc.*, XXXXVIII [1917], 70—73).

TH. ARLDT croit pouvoir comprendre les grandes lignes de l'arbre généalogique de la Genèse, par l'état politique de l'Orient entre 1000 et 500 avant J.-Chr. Les Hamites seraient en première ligne d'anciennes tribus subjuguées par les Sémites. Les Japhétites seraient pour la plupart des peuples appartenant au royaume perse-élamite et qui auraient été moins dépouillés de leur nationalité que les Hamites (*Wiener Ztschr.*

die Kunde des Morgenlandes XXX [1917/1918], 264—317).

für die Kunde des Morgenlandes XXX [1917/1918], 264—317).

Afrika.

Unter dem Titel „Ethnologisches aus Adamaua“ (Ztschr. f. Ethnol. XXXIX [1917], 131—135) berichtet Oberleutnant DÜHRING von der Vielsprachigkeit, die dieses Gebiet auszeichnet. Die Ursachen dafür seien zu suchen einerseits in der Geographie des Landes, anderseits in den Völkerwanderungen, welche die umwohnenden Stämme des Landes zersplitterten. Nähere Aufschlüsse über Abstammung und Zugehörigkeit der Bewohner dieses interessanten Gebietes läßt die hervorragende Sprachsammlung erwarten, die Hauptmann STRÜMPPELL von etwa 50 Adamaua-Stämmen vorbereitet.

Das höchste, gute Wesen bei den Herero heißt Ndjambi, sie glauben, daß er sich wenig um die Menschen kümmere, deshalb rufen sie ihn auch nur selten an. Dagegen ist der Ahnenkult stark, denn von den verstorbenen Vorfahren haben sie alles zu fürchten. Die heiligsten Gegenstände beim Ahnenkult sind ein zunderartiges Stückchen Holz und ein hartes Holzstäbchen, mit ihnen wird das heilige Feuer neu erbohrt. Letzteres wird im Hause des Häuptlings aufbewahrt. Die Opferstätte ist eine feste, das Hauptopfer bildeten Ochsen und Schafe. Für einen verstorbenen Häuptling wurden manchmal 60—80 Ochsen geopfert. Wenn die Herero in großer Not zum Ahnengrab gehen, ziehen sie Frauenkleider an. Die Stammesverbände werden meist auf 8 Stammesmütter zurückgeführt, die Familienverbände aber auf Männer. Einzelne Familiennamen weisen auf Totemismus hin (J. IRLE, „Die Religion der Herero“, Arch. f. Anthr., N. F., XV [1917], 337—367).

Beiheft VIII (1917) des Baeßler-Archivs enthält eine eingehende ethnographische Beschreibung der Banjangi (Nordwest-Kamerun) aus der Feder von F. STASCHEWSKI. Sie ist überarbeitet und herausgegeben von B. ANKERMANN. Der genauere Wohnsitz der Banjangi findet sich zu beiden Seiten des oberen Cross River, noch im Waldlande, aber schon nahe den Grenzen des Graslandes. Von den vielen ethnographischen Einzelheiten, die in der 66 Seiten umfassenden Arbeit niedergelegt sind, seien einige hervorgehoben. So die Narbentatauierung, die Beschneidung (bei Knaben in verschiedenen Lebensaltern und nicht unbedingt bei allen vorgenommen), das Fehlen der Pubertätsfeierlichkeiten,

Afrika.

Sous ce titre «Ethnologie d'Adamaua» (Ztschr. f. Ethnol. XXXIX [1917], 131—135), le lieutenant DÜHRING fait connaître la diversité de langues qui distingue ce territoire. Il en cherche les causes, d'une part dans la géographie de ce pays; d'autre part dans les migrations de peuples qui ont émié les tribus habitant l'intérieur du pays. Le remarquable recueil de langues que le capitaine STRÜMPPELL prépare, sur environ 50 tribus d'Adamaua, permet d'attendre des éclaircissements plus précis sur la descendance et la parenté des habitants de cet intéressant territoire.

Le Dieu suprême chez les Hereros est appelé Ndjambi. D'après eux, il se soucierait peu des hommes et c'est pourquoi ces peuplades l'invoquent rarement. Au contraire, le culte des ancêtres est fortement établi parmi eux, car ils ont tout à craindre de leurs ancêtres défunts. Les objets les plus sacrés, dans ce culte, sont un morceau de bois ressemblant à de l'amadou et un bâton de bois dur, qui tous deux servent à allumer le feu sacré. Ce dernier est conservé dans la maison du chef. Le lieu des sacrifices est fixe; les principales victimes sont des bœufs et des brebis; 60 à 80 bœufs sont parfois sacrifiés pour un chef défunt. Si, dans une grande nécessité, les Hereros se rendent au tombeau de leurs ancêtres, ils sont revêtus d'habits de femmes. Les tribus sont le plus souvent considérées comme sorties de huit mères de la race, tandis que les familles reposent sur la ligne masculine. Certains noms de famille indiquent le totémisme (J. IRLE, «Die Religion der Herero», Arch. f. Anthr., N. F., XV [1917], 337—367).

Le supplément VIII (1917) du Baessler Archiv donne une description ethnologique très détaillée des Banjangis (Nord-ouest du Cameroun), description rédigée par F. STASCHEWSKI, puis retravaillée et publiée par B. ANKERMANN. La résidence exacte des Banjangis se trouve sur les deux rives du haut Cross River, encore dans la région des forêts; mais déjà près des limites de la Prairie. Parmi les nombreux détails ethnologiques renfermés dans ce travail de 66 pages, plusieurs méritent d'être relevés. Ainsi le tatouage par cicatrices, la circoncision (chez les garçons, à différents âges de la vie; mais dont l'usage n'est pas absolu) l'absence de toute solennité, à l'occasion de la puberté, la traite des femmes,

der Frauenkauf, die Sklaverei, die Liebe zu den Kindern und Erziehung derselben, der weibliche Ackerbau, die Banane als vorzüglichstes Nahrungsmittel u. a. m. Die Banjangi kennen eine Art Kopftrophäe. Sie glauben an einen guten Gott, der alles gemacht hat. Er ist derselbe Gott für alle Menschen. Die östlichen Banjangi haben eine weibliche Gottheit, Mbogonemändem. Es gibt eine besondere Klasse von Medizinfrauen, die sogenannten Mbogondem-Weiber. Sie stehen in großer Achtung und bilden eine eigene Kaste (Bund) mit Geheimsprache. Da sie höher im Werte stehen, können nur Begüterte sie heiraten. Man betet zur weiblichen Gottheit. Ein Mann sprach einmal mit ernstem, andächtigem Gesicht folgendes Gebet: „Gott, sieh mich, ich bringe dir Essen, ich bin krank, hilf mir, ich bitte dich; ein Mann hat Medizin gegen mich gemacht, ich sterbe, mache mich wieder gesund und wende diesen Mann von mir.“

Amerika.

Von den Ergebnissen der Schweizerischen Grönland-Expedition 1912/1913, unter Leitung von Prof. Dr. A. DE QUERVAIN, liegt Abhandlung I: *Kraniologische Studien an einer Schädelserie aus Ostgrönland* von H. HOESSLY vor (Neue Denkschr. d. Schweiz. naturforschenden Ges. LIII [1916], 1—54). Die Untersuchung stützt sich auf 36 Schädel von Osteskimo, die im Gegensatz zu den mit europäischem Blut lange schon ziemlich stark durchsetzten Westeskimo noch rassenrein sind. Eine europäische Herkunft der Eskimo hält HOESSLY für zu hypothetisch. Nach seiner festen Überzeugung repräsentieren sie vielmehr einen mongolischen Grundtypus. Die primitiven Merkmale der Eskimoschädel und die geographische Ausbreitung der Rasse sprechen hier in gleichem Sinne. — In einem Nachtrag zu seiner Arbeit weist HOESSLY hin auf das Prachtwerk von FÜRST und HANSEN „*Crania groenlandica*“, a description of Greenland Eskimo Crania (Kopenhagen, A. F. HÖST & SÖN, 1915), das er indes nicht mehr hat benutzen können. Es sind darin 380 Schädel von ganz Grönland und allein 70 aus mehreren Fundstätten der Ostküste beschrieben.

Von ERLAND V. NORDENSKIÖLD wurden die Grenzgebiete der Tiahuanaco-Kultur in Bolivien bereist; seine wichtigsten Resultate faßt er in folgende drei Sätze zusammen: 1. Die Tiahuanaco-Kultur (der Aymara) hat sich in den Gebirgsgegenden von Bolivien bedeutend weiter nach Osten ausgedehnt, als man bisher gewußt

l'esclavage, l'amour envers les enfants et leur éducation; l'agriculture exercée par les femmes; les bananes, comme principal moyen d'alimentation, etc. Une sorte de trophée de têtes fait partie de leurs usages. Ils croient en un Dieu bon, qui a tout fait et qui est le même pour tous les hommes. Les Banjangis orientaux ont une déesse nommée Mbogonemändem. Il y a chez eux une certaine classe de femmes-médecins, les femmes-Mbogondem. Elles sont en grande estime et forment une caste propre (association) qui a son langage secret. A cause de l'estime dont elles jouissent, elles ne peuvent être épousées que par des gens riches. La déesse est l'objet d'un culte. Un homme récitait un jour, d'un air sérieux et dévotieux, la prière suivante: «O Dieu, regarde-moi; je t'apporte à manger! Je suis malade; viens à mon aide, je t'en prie. Un homme a fait des maléfices contre moi, je meurs; rends-moi la santé et éloigne cet homme de mon chemin.»

Amérique.

Dans son 1^{er} traité d'Etudes phrénologiques sur une série de crânes du Groënland oriental H. HOESSLY raconte l'expédition suisse au Groënland en 1912/1913, sous la direction du professeur A. DE QUERVAIN (Neue Denkschr. d. Schweiz. naturforschenden Ges., LIII [1916], 1—54). L'enquête s'appuie sur l'étude de 36 crânes d'Esquimaux de l'est. Chez eux, le sang de la race s'est conservé pur; tandis que chez les Esquimaux de l'ouest il est déjà depuis longtemps mêlé de sang européen. HOESSLY tient l'origine européenne pour peu vraisemblable. D'après sa ferme conviction, les Esquimaux représenteraient plutôt un type primordial de la race mongole. Les caractères primitifs du crâne des Esquimaux et l'extension géographique de leur race parlent ici dans le même sens. — Dans un appendice à son travail, HOESSLY renvoie à l'œuvre maîtresse de FÜRST et HANSEN: „*Crania groenlandica*“, a description of Greenland Eskimo Crania (Kopenhagen, A. F. HÖST & SÖN, 1915) œuvre qu'il n'a pas pu consulter. On y trouve décrits 380 crânes de tout le Groënland, dont jusqu'à 70 ont été trouvés sur différents points de cette même côte orientale.

E. v. NORDENSKIÖLD a voyagé en Bolivie sur les territoires limitrophes de la zone culturelle des Tiahuanacos. Il résume dans les trois propositions suivantes les principaux résultats de ce voyage: 1^o La zone culturelle de Tiahuanaco (des Aymaras) s'est étendue à l'est, dans les régions montagneuses de Bolivie, beaucoup plus loin

hat. 2. Gewisse geringere Ähnlichkeiten zwischen der Keramik, die man von der Mound-Aruak-Kultur her auf den Ebenen findet, und derjenigen, die für die Tiahuanaco-Kultur charakteristisch ist, sind vorhanden. 3. Die Aymaras und die Chanés (ein Aruakenstamm) sind wahrscheinlich einstmals Nachbarn gewesen (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 10—20).

Die Motilon-Indianer der Sierra de Perijá in Kolumbien sind seit langer Zeit gegen die weiße Rasse so feindselig gewesen, daß nur wenig über sie gearbeitet werden konnte. GUSTAV BOLINDER hatte Gelegenheit, während seiner Reise in Nordkolumbien einige Wochen bei ihnen zu verbringen. Nach seinen Studien bilden sie einen von ihrer Umgebung ziemlich beeinflussten Zweig der Kariben. Sie wohnen noch nicht sehr lange in so großer Höhe im Gebirge wie gegenwärtig. Männer und Frauen bemalen sich mit roter Farbe. Mais und Maniok sind ihre wichtigsten Nahrungsmittel. Als Ackergerät dient eine zugespitzte Stange, ihre Felder haben ziemlich große Ausdehnung. Haustiere halten sie nicht. Die Waffen bestehen aus Bogen und Pfeilen, letztere tragen keine Steuerfedern. Schmieden können sie nicht, aber ihre Harpunenpfeile sind doch stets mit Eisenspitzen versehen. Das Pfeilgift kennen sie nicht, sie bedienen sich aber beim Fischen in ruhigem Wasser des Saftes einer giftigen Pflanze. Das Salz ist ihnen unbekannt. Feuer gewinnen sie mit zwei Pflöcken. Die Frauen werden bisweilen hart behandelt; sie spinnen, weben und fertigen aus Tonrollen Gefäße an. Die Männer verrichten die schwere Arbeit, flechten aber auch Körbe und Matten. Sie kennen die Rohr- und Panflöte, Pfeifen mit zwei Tönen aus Knochen, und eine größere Flöte in Gestalt einer Axt. Der Häuptling hat anscheinend keine besondere Macht. Die Indianer üben das Nachbegräbnis mit großem Aufwand von Chicha (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 21—51).

Für die kulturhistorische Methode ist es, wie ERLAND V. NORDENSKIÖLD bemerkt, von großer Wichtigkeit, das relative Alter eines Kulturelementes zu kennen. Für eines derselben, die Befestigung durch Palisaden, hat der genannte Forscher vor kurzem festgestellt, daß es in Südamerika als präkolumbisch angesetzt werden muß. Vor allem die Tatsache, daß im Jahre 1530 Palisaden aus dicken lebenden Bäumen in Venezuela und Kolumbien konstatiert wurden. — Von Interesse ist auch die Erwähnung sowohl von Gasangriffen als von „Gasmasken“ bei den In-

qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. 2° Il existe certaines petites ressemblances entre la céramique des Mound-Aruak, et celle qui caractérise la zone culturelle de Tiahuanaco. 3° Les Aymaras et les Chanés (branche des Aruaks) ont été probablement un jour des voisins (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 10—20).

Les Indiens-Motilons de la Sierra de Perijá en Colombie ont été depuis longtemps si hostiles aux races blanches que jusqu'ici l'on n'a guère pu étudier ce qui les concerne. Pendant son voyage au nord de la Colombie, GUSTAVE BOLINDER a eu l'occasion de passer quelques semaines au milieu d'eux. D'après ses études, ils formeraient une branche des Caraïbes assez profondément modifiée par l'influence du milieu. Il y a peu de temps qu'ils habitent les hautes altitudes où ils vivent actuellement. Les hommes et les femmes se maquillent en rouge. Le maïs et le manioque sont leurs principaux aliments. Comme instruments d'agriculture, ils emploient une barre pointue. Leurs champs ont une assez vaste étendue. Ils n'élèvent pas d'animaux domestiques. Leurs armes consistent en arcs et en flèches et ces dernières n'ont pas de plumes. Ils ne savent pas forger; mais leurs flèches à harpons sont cependant toujours pourvues de pointes de fer. Ils ne connaissent pas les flèches empoisonnées. Pour pêcher dans les eaux stagnantes, ils se servent de plantes vénéneuses. Le sel leur est inconnu. Ils produisent le feu au moyen de deux morceaux de bois. Souvent les femmes sont durement traitées. Elles filent, tissent et confectionnent des vases, au moyen de rouleaux d'argile. Les hommes font les gros travaux et tressent des corbeilles et des nattes. Ils connaissent la flûte simple et la flûte de Pan, un sifflet en os à deux sons et une plus grosse flûte en forme de hache. Le chef n'a apparemment aucune puissance particulière. Les Indiens célèbrent les funérailles la nuit, à grands frais de chicha (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 21—51).

Comme le remarque ERLAND NORDENSKIÖLD, il est d'une grande importance, pour la méthode historique dans l'ethnologie, de connaître l'âge approximatif de tout élément de culture. Pour l'un de ces éléments: la fortification par palissades, l'explorateur nommé a récemment constaté que, dans l'Amérique du Sud, ce genre de construction remontait à un âge antérieur à Christophe Colomb. Un fait qui ne laisse plus aucun doute, c'est que des palissades formées d'arbres épais et encore verts ont été constatées au Venezuela et en Colombie en 1530. — Il est égale-

dianern Südamerikas. Die an sich schon schädlichen Rauchgase wurden mit feinstem Pfefferpulver beladen, sie waren beim Angriff auf befestigte Dörfer von guter Wirkung (Ymer, XXXVIII [1918], 220—243).

Die astronomischen Kenntnisse der Indianer von Mexiko hat P. KREICHGAUER von neuem zum Gegenstand seiner Studien gemacht. Bezüglich des Mondes enthielt der Kodex „Zouche-Nuttall“ nur Beobachtungen über dessen synodischen Umlauf; die große Wiener Handschrift beweist nun, daß die Mexikaner auch schon die einfachste Form der Finsternisberechnung benützten, und zwar nach zwei Grundlagen: daß sie nämlich sowohl den Saros mit 223 Monaten kannten, als auch die echt mexikanische Periode von 46 Tonalamatln oder 405 Monaten. Die Beobachtungen über Jupiter, Mars, Venus und Merkur „sind nicht etwa Beobachtungen von Anfängern, sondern nach Methode und praktischer Anlage schon Meisterstücke der Forscherkunst ohne Instrumente“. Der Anfang des Sonnenjahres (Februar) wie seine Länge stimmen ganz mit den entsprechenden chinesischen Daten, letztere bis auf Bruchteile einer Minute (Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. 182 [1917], 5. Abh.).

E. v. NORDENSKIÖLD fand in einer Studie über die Bevölkerungsbewegung unter den Indianern in Bolivien unerwartete Verhältnisse. Den Soziologen wird es sehr interessieren, daß in den Indianergemeinwesen viele Kinder geboren werden, daß ein großer Teil von diesen früh stirbt, daß alle geschlechtsreifen Individuen sich früh verheiraten und daß wenige Individuen alt werden. Die Lebensdauer der Generationen ist kurz. Unter normalen Verhältnissen vermehrt sich die Bevölkerung bedeutend. Diese Zunahme wird durch die oft auftretenden Epidemien neutralisiert. Da die fürchterlichste von ihnen die Pocken sind, könnten die Indianerstämme durch Impfung gerettet werden (Pet. Mitteil. LXIII [1917], 109—112).

Eine umfassende und gute Zusammenstellung des Wissenswertesten über die Kultur der Inka im alten Peru gibt G. BUSCHAN in „La Cultura Latino-Americana“ (I [1917], 417—461). Der Abschnitt über die Heilkunde enthält einige neue Ergebnisse. BUSCHAN hält die Verbreitung der

ment interessant de rencontrer, chez les Indiens de l'Amérique du Sud, la mention de gaz employés comme moyens d'attaque et aussi celle de «masques à gaz». Les gaz produits par la combustion, déjà pernicious par eux-mêmes, étaient encore chargés de fine poussière de poivre. Ils étaient d'une grande efficacité dans l'attaque des villages fortifiés (Ymer, XXXVIII [1918], 220—243).

P. KREICHGAUER a de nouveau choisi comme objet de ses études les connaissances astronomiques des Indiens du Mexique. Pour ce qui concerne la lune, le codex «Zouche-Nuttall» ne renferme que des observations sur sa révolution synodique. Le grand manuscrit de Vienne prouve que les Mexicains employaient déjà la méthode la plus simple pour le calcul des éclipses; et cela, en s'appuyant sur une double base; à savoir le Saros de 223 lunaisons, qu'ils connaissaient aussi bien que la période proprement mexicaine de 46 «tonalamatles», ou de 405 mois. Les observations sur Jupiter, Mars, Vénus et Mercure ne sont nullement celles de débutants; mais sont déjà, par leurs méthodes et au point de vue pratique, des chefs-d'œuvre d'une investigation dépourvue du secours des instruments. Le commencement de l'année solaire (février) ainsi que sa longueur, concordent exactement avec les dates chinoises correspondantes, et cela va même, quant à la longueur, jusqu'à des fractions de minute (Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. 182 [1917], 5. Abh.).

Au cours d'une étude sur le mouvement de la population parmi les Indiens de Bolivie, E. DE NORDENSKIÖLD y a découvert des circonstances imprévues. Le sociologue apprendra avec intérêt que, dans les familles indiennes, les enfants sont nombreux, que beaucoup d'entre eux meurent jeunes, que tous les individus nubiles se marient de bonne heure et que peu atteignent un âge avancé. Chaque génération ne représente qu'un court espace de temps. Dans les circonstances normales, la population s'accroît considérablement, mais cet accroissement est contrebalancé par les ravages de fréquentes épidémies. La plus meurtrière de toutes étant la vérole, les tribus indiennes pourraient être sauvées par la vaccination (Pet. Mitteil. LXIII [1917], 109—112).

Dans la «Cultura latina americana» (I [1917], 417—461), G. BUSCHAN donne une vaste et satisfaisante compilation des détails les plus dignes d'intérêt, par rapport à la civilisation des Incas dans l'ancien Pérou. Le chapitre sur la médecine présente de nouvelles données.

Syphilis in Peru für die Zeit vor den Incas als erwiesen.

BUSCHAN tient comme prouvée l'extension de la syphilis au Pérou, en des temps antérieurs aux Incas.

Ozeanien.

Über Quetschkolben von Berlinhafen und weiteren Teilen der Südsee verbreitet sich O. NUOFFER (Abh. u. Ber. d. Kgl. Zool. u. Anthropol.-Ethnogr. Museums zu Dresden, XV [1917], 1—28). Diese Kolben dienen vorzüglich zum Quetschen von Taro. NUOFFER unterscheidet drei Hauptarten, zwei hölzerne und eine steinerne. Die kürzeren hölzernen Quetschkolben scheinen die weiteste Verbreitung zu haben (Kaiser Wilhelms-Land, Neupommern, Aua und Wuwulu). Die längeren hölzernen Quetschkolben, die stehend gebraucht werden, wurden besonders für Holländisch Neu-Guinea und Celebes festgestellt. Die dritte Art von Quetschkolben ist aus Stein; NUOFFER spricht sie als polynesisch an. Ihre Verbreitung erstreckt sich über das östliche Kaiser Wilhelms-Land, über Britisch Neu-Guinea über die Inselwelt des Bismarck-Archipel usw. Mehrfach finden sich hölzerne und steinerne Formen nebeneinander (Britisch Neu-Guinea, Mikronesien). Der reiche plastische Schmuck, den die Griffenden der hölzernen Kolben aufzuweisen pflegen, findet bei NUOFFER eine eingehende Würdigung.

Océanie.

O. NUOFFER (Abh. u. Ber. d. Kgl. Zool. u. Anthropol.-Ethnogr. Museums zu Dresden, XV [1917], 1—28) s'étend sur les Pylons employés à Berlinhafen et dans d'autres parties de l'Océan Pacifique. Ces pylons sont d'un excellent emploi pour écraser le taro. NUOFFER en distingue trois sortes: deux en bois, une en pierre. Les pylons les plus courts en bois semblent être d'un usage plus étendu (Kaiser Wilhelms-Land, Nouvelle-Poméranie, Aua et Wuwulu). Les pylons de bois plus longs et qui se maintient debout se trouvent surtout dans la Nouvelle-Guinée hollandaise et dans les îles Célèbes. La troisième sorte de pylons en pierre est considérée par NUOFFER comme d'origine polynésienne. Son emploi s'étend à l'est de Kaiser Wilhelms-Land, dans la Nouvelle-Guinée anglaise, dans l'Archipel de Bismarck, etc. Souvent l'on trouve employées simultanément les formes de bois et de pierre (Nouvelle-Guinée anglaise, Micronésie). Les riches sculptures qui ornent habituellement la poignée du pilon de bois sont, de la part de NUOFFER, l'objet d'une critique détaillée.

Bibliographie.

Festschrift zu Eduard Hahn's 60. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern. XII + 368 SS. Mit 1 Titelbild, 1 Tafel, 1 Karte und 16 Textabbildungen. STRECKER & SCHROEDER. Stuttgart 1917. Preis: Mk. 15.— geh., Mk. 18.— geb.

Mit diesem Sammelwerk hat ein Kreis von Freunden, Kollegen und Schülern E. HAHN zum 60. Geburtstag (7. August 1916) eine schöne und wertvolle Festgabe gewidmet, eine Festgabe nicht allein für den Jubilar, sondern auch für eine große Zahl von Interessenten, für Ethnologen im allgemeinen und für Wirtschaftshistoriker im besonderen. Ohne Zweifel hebt die „Zueignung“ mit Recht hervor, daß die ohnehin immer noch große Zahl (22) der Beiträge eine noch bedeutend größere geworden wäre, wenn nicht der große Krieg so viele Kräfte gebunden hielte. Aber auch so kann der Leser nur bestätigen, was am genannten Orte weiterhin gesagt wird: „Aber auch das, was wir Ihnen darbringen können, spiegelt bereits in der Mannigfaltigkeit des Gehaltes die Fülle der Anregungen wieder, die allzeit von Ihnen ausgestrahlt sind, und tut mit ungewöhnlich starker persönlicher Färbung die Vielseitigkeit und Anregungskraft ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit kund. Die Arbeiten führen durch die Forschungsgebiete der Haustierte und der Kulturpflanzen zu den Fragen der Ernährung, der Stammeswirtschaft und der Geschichte der Landwirtschaft; und daran reihen sich die Wissenschaften der Religion und des Mythos, der Völker- und Volkskunde.“ Der Rezensent geht auf jene Beiträge etwas näher ein, die für die Leser dieser Zeitschrift vor allem von Interesse sein dürften.

Eine kurzgefaßte Abhandlung E. FISCHER's über „Die sekundären Geschlechtsmerkmale und das Haustierproblem beim Menschen“ (S. 1—8) eröffnet die Reihe. Schon E. HAHN hatte 1896 in seinem Buche „Die Haustiere“ die Ansicht ausgesprochen, daß bestimmte menschliche Rassenmerkmale jedenfalls „Haustiereigenschaften“ gleichkämen. In einer umfassenderen Arbeit unter dem Titel „Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinungen“¹ hat E. FISCHER versucht, „diese geistreiche Vermutung HAHN's anatomisch zu beweisen und durch Zusammentragung zahlreichen Beobachtungsmaterials zu stützen“. FISCHER ist, wie er sagt, in dieser umfassenderen Arbeit über HAHN hinausgegangen, indem er darin versucht hat, darzutun, daß der Mensch schlechthin eine domestizierte Form sei. In vorliegendem macht FISCHER die spezielle Anwendung auf die Sekundärsexualeigenschaften, wie schwankende Ausbreitung und Stärke des Männerbartes, verschiedene Formen (Schmalheit oder Breite) der Frauenhöften u. a. m. Er sagt dann, daß seines Erachtens auch in dieser ganzen Erscheinung ein Ausfluß von Domestizierung zu sehen, das kausal Befriedigendste sei. Und zwar, so bemerkt er ferner, wenn man alle jene Formen domestiziert nennen müsse, „deren Ernährungs- und Fortpflanzungsverhältnisse der Mensch eine Reihe von Generationen willkürlich beeinflusst“, dann sei schließlich mit spezieller Rücksicht auf den Menschen selbst festzustellen, daß „alle menschlichen Gruppen schon seit undenklich langer Zeit biologisch als domestiziert aufzufassen sind“. Als gleichaltrig mit der Domestikation des Menschen sei notwendig anzusetzen der Besitz der artikulierten Sprache, die Kenntnis des Feuers, das Zusammenleben in organisierten Verbänden usw. Offenkundig läuft es auf das gleiche hinaus, wenn man hierfür sagt: Menschliche Domestikation und menschliche Kultur sind gleichen Alters. Und da stützt nun gewiß die gesamte Urgeschichtsforschung, ganz gleich ob prähistorisch oder ethnologisch verstanden, FISCHER's Behauptung von dem undenklichen hohen Alter der menschlichen Domestikation. Vom derzeitigen Stande beider Wissenschaften aus erscheint der Mensch in der Tat immer und überall sowohl als domestiziertes als Kultur besitzendes Wesen.

FISCHER verheißt am Schlusse dem Leser nicht, daß auf Grund seiner Aufstellungen an manchem gerüttelt werde, was die Rassenlehre für festen Bestand ihres Wissens angesehen habe. „Alle unsere systematischen Versuche sind eitel! Jeder feste Boden unter unseren Füßen schwankt.“ Doch hält FISCHER einen Neuaufbau für möglich. „Wir müssen eben physiologisch-anthropologisch arbeiten, wir müssen dem Werden der Form, den Wirkungen der Umwelt auf die menschlichen Merkmale, deren Änderungen und ihren Ursachen nachgehen; eine ‚Biologie des Menschen‘ fehlt da noch fast ganz.“ —

Kein Zweifel, an dem, was hier auf dem Gebiete der physischen Anthropologie vorgeht, muß auch der Ethnologe aufs lebhafteste interessiert sein. Bei solch problematischem Stand der Dinge hat er das Recht, ja die Pflicht, in Verwertung von „Resultaten“ der physischen Anthropologie große Vorsicht walten zu lassen. Er wird gut tun, einsteilen um so eifriger und um so sorgfältiger das Feld seiner eigenen Forschung zu bebauen.

FISCHER selber zieht die immer noch aktuelle Pygmäenfrage heran. Er fragt, ob die afrikanischen und die Südsee-Pygmäen genealogisch zusammenhängen, oder ob etwa nicht beide Gruppen aus verschiedenen großwüchsigen Rassen herausgefallen sein könnten und sie somit beide bloße Domestikationserscheinungen darstellten. Hier haben wir gewiß einen Fall, wo bei so schwankendem Stande der physischen Anthropologie der Ethnologe um so dringender bitten muß, den Komplex der ethnologischen Tatsachen und die in ihnen liegende Beweiskraft nicht aus dem Auge zu verlieren. So glauben wir, daß in dem Buche von P. SCHMIDT „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“² speziell der ethnologische Beweis für die Zusammengehörigkeit der Pygmäen, wenn nicht bis zur vollsten Evidenz, dann doch bis zu hoher Wahrscheinlichkeit erbracht worden ist. Eine Revision dieses Ergebnisses würde die physische Anthropologie erst dann erforderlich machen, wenn sie ihrerseits die Unmöglichkeit einer derartigen ursprünglichen Einheit darzutun imstande wäre. Davon sind wir aber heute, speziell auch mit Rücksicht auf FISCHER's Lehre von den menschlichen Rassenmerkmalen als Domestikationserscheinungen weiter entfernt denn je. Im Gegenteil, es ist offen-

¹ Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie XVIII (1914).

² Stuttgart 1910.

bar, daß sich daraufhin die Situation für die Vertreter der ursprünglichen Einheit der Pygmäenvölker eher verbessert als verschlechtert hat.

FISCHER's Beitrag zu HAHN's Festschrift füllt nur acht Seiten; wie inhaltreich indes er ist, und welche Perspektiven er auch dem Ethnologen, wenn zunächst auch nur im negativen Sinne, eröffnet, darauf hinzuweisen war der besondere Zweck unserer obigen Ausführungen.

*

Der folgende Beitrag „Der Ur in Ägypten“ (S. 9—16) hat MAX HILZHEIMER zum Verfasser. Darin ist man fast ausnahmslos einig, daß der Ur als Stammvater der Hausrinder eine bedeutende Rolle spielt. Manche glauben, das europäische Hausrind führe sich auf ihn allein zurück. HILZHEIMER meint bei solchen Voraussetzungen als Ausgang der Rinderzucht ein Gebiet annehmen zu müssen, in dem der Ur allein, d. h. ohne Wisent lebte. Denn sonst fehle ein Erklärungsgrund für die Nichtzähmung des letzteren, der erwiesenermaßen an sich doch auch durchaus zähmbar war. Als Gebiete nun, wo der Ur der Gesellschaft des Wisent entbehrend lebte, kannte man bis jetzt die Ebenen Kleinasiens, Mesopotamiens und Palästinas, sowie das Gelände Algiers. Die Lücke, die hier bisheran Ägypten bildete, schließt nun, wie HILZHEIMER ausführt, das unzweifelhaft einem Ur gehörige Schädelbruchstück, das 1910 im Diluvium des Fajûms gefunden wurde. Manche altägyptische Rinderdarstellungen seien nun entsprechend wohl als Abbildungen des Ur zu deuten. Gestützt auf alles dieses erkennt HILZHEIMER im ägyptischen Ur eine bisher noch nicht beschriebene Unterart, die er im Sinne der Festschrift Bos primigenius Hahni nov. subsp. nennt. Nach HILZHEIMER lebten im ältesten Ägypten zusammen mit dem Ur u. a. noch Damhirsch, altägyptischer Elefant und Arnibüffel. Diese Wald und zum Teil selbst Sumpfwald liebenden Tiere setzen naturnotwendig ein feuchtes Klima für jene Gebiete voraus. Wie sich zeigt, lebte auch der Mensch dort bereits mit der genannten Fauna zusammen. Zweifellos ergeben sich hiemit neue, besonders auch für den Ethnologen wertvolle Gesichtspunkte für eine Einwanderungsmöglichkeit, speziell der innerafrikanischen Ackerbaukulturen über das nordöstliche Afrika her. Das folgende Referat führt auf dieses gleiche Thema von selber zurück.

*

Wertvolles und Lehrsreiches bietet E. WERTH in seiner Studie „Zur Natur- und Kulturgeschichte der Banane“ (S. 22—58). Eine sorgfältige botanische Analyse tut zunächst dar, daß von den Wildbananen allein der südostasiatische und in keiner Weise der afrikanische Formenkreis für die erste Inkulturnahme der Banane in Betracht kommen kann. Nach WERTH dürften die ersten Bananenzüchter mit den ersten Hackbauern identisch gewesen sein. Er sieht als solche die in Südostasien heimischen Nigritier (schwarzhaarige, spiralhaarige Menschen) an. Dieser Kulturkreis habe deutlich seine Ableger ostwärts und westwärts als papuanische und westafrikanische Kultur hinausgesandt. Von der großen Menge gemeinsamen Kulturbesitzes hier wie dort hebt WERTH neben der Banane besonders den Taro und das Huhn hervor. Da die Banane wie alle übrigen Hackbaufrüchte durch Stecklinge vermehrt werde und sie ausgesprochen feuchtigkeitsliebend sei, so hält er eine Einwanderung der Bananenkultur nur auf dem Landwege für möglich. Das erfordert dann, ihre Einwanderung speziell in den afrikanischen Kontinent hinein vor Ende der Pluvialperiode anzusetzen, von der im vorangehenden Referat bereits die Rede war. In Amerika ist die Fruchtstaude, WERTH stimmt darin mit den meisten neueren Forschern überein, nachkolumbianisch.

Es leuchtet ein, wie schön die exakten Untersuchungen WERTH's die bezüglichen Ergebnisse kulturhistorischer Ethnologie stützen (FROBENIUS: nigritische Kultur, ANKERMANN: westafrikanische Kultur, GRÄBNER-FOY: melanesische bzw. Bogenkultur, P. SCHMIDT: freimutterrechtliche Kultur). Bekanntlich zeigte nun GRÄBNER bereits einen doppelten Komplex innerhalb dieser mutterrechtlichen Hackbaukultur auf, die Zweiklassenkultur und die Bogenkultur. Daß als ursprüngliche Besitzer der Banane nur diese beiden Komplexe in Frage kommen könnten, darüber war sich GRÄBNER klar. Im Zweifel war er nur darüber, welchem von beiden sie zuzusprechen sei¹. Soweit ich sehe, führt in diesem Punkte nun auch WERTH's Untersuchung noch nicht wesentlich weiter. GRÄBNER neigt dazu, sie als zur Zweiklassenkultur bereits gehörig

¹ Anthropos IV (1909), S. 761.

zu betrachten. Daß diese Ansicht wohl die zutreffende ist, dafür spricht nun gewiß auch das hohe, ja das höchste Alter, das die Untersuchungen WERTH's für die Kulturbanane so sehr wahrscheinlich machen. Indes der streng kulturhistorische Nachweis dafür, daß bereits die ältere mutterrechtliche Schicht die Banane als Kulturpflanze besaß, steht nach wie vor noch aus. Auch die Tatsache, daß sie bereits mit der ältesten nigratischen Hackbaubevölkerung nach Afrika gelangte, entscheidet hier nichts, da erwiesenermaßen diese „westafrikanische“ Kultur schon beide mutterrechtliche Komplexe in sich vereinigte. Ins Gewicht fallen könnte vielleicht eher, daß die freimutterrechtliche Hackbaukultur Südamerikas (Amazonos- und Orinokogebiete) den Bananenbau nicht kannte. Jedoch da ist in Betracht zu ziehen, daß diese Kultur zweifellos auf dem Landwege über Nordamerika in ihr derzeitiges Siedlungsgebiet hineingelangte, im nördlichen Klima aber mußte, wie so manches andere, so auch die Bananenzucht notwendig verloren gehen. GRÄBNER selbst erwartet die Entscheidung der Frage speziell von einer genaueren Erforschung von Holländisch-Neuguinea¹.

*

Aus A. KNABENHANS Feder bringt die Festschrift einen Artikel über „Arbeitsteilung und Kommunismus im australischen Nahrungserwerb“ (S. 74—106). Hinsichtlich der Methode stimmt der Verfasser im wesentlichen überein mit MALINOWSKI². Das ganze Bestreben ist darauf gerichtet, einen möglichst objektiven Standpunkt für die Untersuchungen zu gewinnen. Man kann da nur aus ganzer Seele unterschreiben, wenn in diesem Sinne gesagt wird: „Es geht nicht mehr an, daß man, wie es bis jetzt so häufig der Fall war, aus der Fülle der ethnographischen Zeugnisse einfach dasjenige herausholt, was man gerade zur Erhärtung einer vorgefaßten theoretischen Meinung nötig hat.“ Ferner wird man auch damit gerne einverstanden sein, wenn er eintritt für die Erforschung von enger begrenzten Gebieten zunächst unter Heranziehung eines möglichst umfangreichen und zuverlässigen Quellenmaterials. Muß eine von solchen Prinzipien ausgehende Untersuchung von vorneherein sympathisch berühren, so zeigt die Arbeit in ihrem weiteren Verlaufe bald, daß sie auch praktisch auf diesem Boden steht. KNABENHANS läßt die Tatsachen gewissenhaft zu Worte kommen, unbekümmert darum, ob die Ergebnisse alten „vorgefaßten theoretischen Meinungen“ entsprechen oder nicht. Gehen wir ein klein wenig näher auf die Untersuchungen ein.

Die Frage, auf welche KNABENHANS nach einer Antwort sucht, lautet: Wie steht's im einzelnen um die Art des Erwerbs und des Gebrauchs der Nahrung bei den australischen Eingebornen? Als schließliches Resultat ergibt sich: Die Einzelfamilie ist bei den Australiern im Grunde die bestimmte und feste wirtschaftliche Einheit, ein Resultat, in dem KNABENHANS, wie er auch selber hervorhebt, ganz mit MALINOWSKI übereinstimmt. Damit aber erscheinen für die australischen Verhältnisse wirtschaftlicher Kommunismus sowohl als individuelle Nahrungssuche (K. BÜCHER) von selber ausgeschlossen. Auch für die Urzeit erscheint damit beides ausgeschlossen, weil diese australischen Verhältnisse, wie allgemein anerkannt wird, mit zu den primitivsten und ältesten gehören, welche die Ethnologie überhaupt vorzuführen in der Lage ist. Zur Verstärkung dieser Argumentation könnte man noch auf sämtliche übrigen Urvölker hinweisen, als welche speziell die Pygmäen, und zwar als im ganzen historisch-ethnologisch noch unter dem Gros der Australier stehend, in Betracht kommen und die alle bei Erwerb und Verbrauch ihrer Nahrungsmittel mindestens ebenso weit als die Australier von Kommunismus und individueller Nahrungssuche entfernt sind.

Dem ausgesprochenen Streben des Verfassers nach größtmöglicher Objektivität haben wir gerne unsere Anerkennung gezollt. Auch die Überzeugung, daß nichts an dem Hauptergebnis seiner Untersuchungen wird rütteln können, teilen wir mit ihm. Trotzdem aber sind wir der Ansicht, daß im einzelnen die Methode noch vollkommener und damit gewiß auch die Resultate noch bestimmter und wertvoller schon hätten sein können. KNABENHANS' Methode verfährt mit den australischen Eingebornen noch wie mit einer homogenen Masse. Dagegen hat sich schon MALINOWSKI verwahrt, dessen soziologische Studie im übrigen auf dem gleichen methodischen Verfahren fußt, wie die vorliegende Arbeit von KNABENHANS. MALINOWSKI kam aber praktisch nicht weiter als zur bloßen Konstatierung der geographisch-lokalen Differenzen. Referent glaubt,

¹ „Anthropos“, a. a. O.

² „The Family among the Australian Aborigines.“ London 1913.

gezeigt zu haben¹, daß MALINOWSKI wesentlich gefördert worden wäre, wenn er die ethnologisch-historischen Gruppierungen näher berücksichtigt hätte, die in bezug auf die australischen Eingebornen von der kulturhistorischen Ethnologie damals bereits gewonnen waren. Nun liegt zwar die Sache nicht ganz so für KNABENHANS. Sein Thema faßt nämlich in erster Linie die rein wirtschaftlichen Verhältnisse ins Auge. Da ist aber einerseits speziell nach den GRÄBNER'schen Untersuchungen bekannt, daß das Gros der australischen Eingebornen aus Angehörigen totemistischer und mutterrechtlicher (west- und ostpauanischer) Kultur sich zusammensetzt und ebenso, daß diesen Kulturen von Haus aus höhere Wirtschaftsformen, nämlich die des höheren Jägertums, bzw. diejenige des primitiven mutterrechtlichen Ackerbaues eigen sind. Andererseits ist gleich geläufig die Tatsache, daß heute sämtliche Australier auf die Stufe des niederen Jägertums herabnivelliert erscheinen. Haben so die Wirtschaftsformen der nach Australien gelangenden Völkergruppen keine große Konstanz bewiesen, so ist demgegenüber in bezug auf ihre soziologischen Eigentümlichkeiten ein viel entschiedeneres und längeres Vorhalten festzustellen. Hieraus wird nun ohne weiteres klar, daß die Nichtbeachtung der ursprünglichen kulturell-wirtschaftlichen Gruppierungen verhängnisvoller sich auswirken mußte bei MALINOWSKI als bei KNABENHANS. Und ferner ist in der gezeichneten Sachlage ein Erklärungs- und Entschuldigungsgrund dafür leichter zu finden, daß KNABENHANS in keinerlei Weise die Möglichkeit ursprünglich auch wirtschaftlich verschiedener Schichtungen in Erwägung gezogen hat.

Wenn nun auch, wie bereits gesagt wurde, das Hauptresultat der Untersuchungen von KNABENHANS sich unter allen Umständen behaupten wird, so hätten obgenannte Voraussetzungen jedoch auch KNABENHANS zweifellos noch zu weiteren und präziseren Ergebnissen führen können. Von vornherein schon ist zu vermuten, daß bei jenen australischen Gruppen, die von höheren Wirtschaftsformen zu derjenigen eines niederen schweifenden Jägertums wieder zurückgekehrt sind, die ehemaligen Wirtschaftsverhältnisse in irgend welchen Formen noch nachwirken werden. In enger Anlehnung an die auf Grund der Gesamtnethnologie gewonnenen Kulturschichten wäre nach etwa noch restierenden Kennzeichen der ursprünglichen Produktionsform zu suchen gewesen. Daß zum Beispiel die von verschiedenen Südoststämmen speziell berichtete Vorschrift, an Schwiegervater bzw. an die Schwiegereltern überhaupt die erlegten größeren Jagdtiere ganz oder doch die besten Teile derselben abzuliefern, auf mutterrechtlichen Kultureinfluß zurückgeht, erscheint uns kaum zweifelhaft. Ganz entsprechende Einrichtungen finden wir übrigens bei den Wedda wieder, wo der Einfluß vonseiten benachbarter mutterrechtlicher Tamil außer Zweifel steht. Es wäre auch interessant und lehrreich gewesen, im einzelnen nachzusehen, ob nicht etwa die wirtschaftliche Stellung der Frau bei den verschiedenen Komplexen Differenzen aufweise, ob beispielsweise nicht auch in dieser Hinsicht ein deutlicher Unterschied obwalte zwischen Südoststämmen einerseits und Zentral- und Nordstämmen anderseits. Bekanntlich konnte MALINOWSKI gerade für die genannten beiden Gebiete mehrfach schwerwiegende Differenzen soziologischer Art, und zwar in einem für den Südosten durchaus günstigeren Sinne, aufweisen.

Diese Bemerkungen können wohl genügen, um zu zeigen, in welcher Richtung wir eine weitere Vertiefung der KNABENHANS'schen Studie für möglich und wünschenswert halten. Daß sie aber unseres Erachtens auch so schon mit zu den schönsten und wertvollsten Beiträgen der Festschrift zählt und dem Verfasser dafür großer Dank gebührt, das möchten wir zum Schlusse nochmals ausdrücklich hervorheben.

P. WILHELM KOPPERS, S. V. D.

Meyer Hans. *Die Barundi.* Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika. Mit 1 farbigen Karte, 32 Lichtdrucktafeln, 23 Tafeln in Ätzung und 19 Textbildern. Leipzig 1916. OTTO SPAMER. XIV + 205 SS. 4°. Mk. 12.—.

Dieses schöne Buch des bekannten Gelehrten und Kolonialforschers H. MEYER ist eine wirkliche Bereicherung der Völker- und Länderkunde Deutsch-Ostafrikas. Ich kenne bis heute keine bessere Monographie eines einzelnen Negerstammes Deutsch-Ostafrikas, und das Werk überragt meiner Ansicht nach MERKER's übrigens wertvolles Buch über die Massaï.

MEYER's Buch befaßt sich mit dem am meisten interessanten und zukunftsreichen Negerstamm dieser schönen deutschen Kolonie, nämlich mit den Bewohnern des Königreiches Urundi

¹ Siehe „Anthropos“ IX (1914), S. 1032f.

und nebenher des nördlich gelegenen Ruanda. Dieser Länderkomplex (ca. 50.000 bis 55.000 km^2) in der nordwestlichen Ecke der Kolonie ist fraglos die Perle nicht nur der ganzen deutschen Kolonie, sondern vielleicht ganz Afrikas. Wenigstens können sehr wenige Gegenden Afrikas mit diesem Wunderland verglichen werden.

Prof. H. MEYER's Buch ist, obwohl streng wissenschaftlich, doch flott, fließend und echt allgemein verständlich geschrieben. Der Autor hat das bis jetzt Gedruckte und Veröffentlichte über Urundi-Ruanda (60 bibliographische Nummern) fleißig zusammengetragen, gut benützt und zu einem gediegenen, einheitlichen Ganzen zusammengeschmiedet. Die äußere Ausstattung des Buches ist vornehm und macht dem Verleger alle Ehre. Besonders möchte ich den reichen, sorgfältig ausgewählten Bilderschmuck hervorheben. Es sei mir gestattet zu erwähnen, daß unter den Nachzeichnungen von ethnographischen Objekten aus dem Museum für Völkerkunde in Berlin gar viele von den 348 Nummern sich finden, die P. VAN DEN BIESEN und Schreiber dieses gesammelt und 1898 an das betreffende Museum abgeschickt haben (cf. Amtl. Mitteil. aus den Kgl. Kunstsammlungen [XX. Jhrg., Nr. 1, 1. Jänner 1899]). Taf. 12 (oben) stellt nicht die Militärstation bzw. Residentur Gitega, sondern das 1905 von mir erbaute Haus der Mission „Marienseen“ in Nordost-Urundi dar, nach Photographie des P. SCHULTZ. Die farbige Karte in vier Kartons (Oro-hydrographisches, Niederschläge, Vegetation und Völkerkarte) hätte ich größer und ausführlicher gewünscht.

Prof. H. MEYER behandelt in einem Vorwort, zwölf Kapiteln, nebst zwei Anhängen und einem Register das meiste Wissenswerte über die *Barundi*, nämlich Land, Leute, körperliche und geistige Eigenschaften, Wohnung, Nahrung, Schmuck, Kleidung, Waffen, Jagd, Fischfang, Viehzucht, Ackerbau, Genußmittel, Spiele, Tänze, Musik, Verkehrsmittel, Handel, Handwerk, Politisches, Recht, Soziales, Clans, Totemismus, Ehe, Geburt, Tod, Religion, Mythos, Kultus, Mission, Medizin, Zeitrechnung, Zählen, Sprache, Geschichte, Kolonialpolitisches, Genealogie. In den folgenden Zeilen will ich versuchen, einige wenige Einzelheiten hervorzuheben oder auch kritisch zu beleuchten, bzw. zu ergänzen und richtigzustellen, wo es meiner Ansicht nach nötig ist.

S. 1 und 7 gibt der Autor die Bevölkerung Urundis (ca. 29.000 km^2) mit $1\frac{1}{2}$ Millionen an. Solch eine Dichte der Bevölkerung ist schon sehr groß für Afrika. Ich habe aber immer behauptet und behaupte es noch, daß die Zahl viel höher ist (wohl drei Millionen) und daß man die Einwohnerzahl des ganzen (linguistisch) homogenen Komplexes ruhig auf sechs Millionen stellen kann (Ruanda $2\frac{1}{2}$ Millionen, Uha mit Ujiji 500.000). Nach genauen Zählungen, die wir in den nächsten Umgebungen unserer Missionsstationen haben vornehmen können, haben diese Zahlen hohe Wahrscheinlichkeit; z. B. wohnten in „Marienseen“ (Kaninja) in Nordost-Urundi auf einem 200 *ha* großen Grundstück 400 Leute. Das würde also 5,800.000 ergeben! Natürlich ist es nicht überall so. Es gibt auch öde, unbewohnte Berghöhen; aber auf Reisen im Lande geht man fast nie zehn oder fünfzehn Minuten, ohne Hütten zu begegnen. So war es vor dem unseligen Kriege, der leider durch die Entente auch nach Deutsch-Ostafrika übertragen wurde! Weiß Gott, wie es jetzt aussehen wird mit der armen Bevölkerung. Vielleicht ist sie zur Hälfte tot. Wir wissen wenig oder nichts über die Ereignisse beim Einfall der Kongo-Belgier (namentlich des Generals TOMBEUR mit 20.000 Mann in der Vulkan-Gegend in Ugoye). P. C. SMOOR schreibt aus der Mission Njundo (cf. „Tijd“, Amsterdam, 25. August 1917), daß diese blühende Mission (3000 Christen) fast buchstäblich vor Hunger ausgestorben ist. Ein Millhiller Missionär, der Anfang 1917 aus Uganda heimgekehrt ist, schätzt, daß 200.000 Neger allein in der Seen-Gegend meist durch Hunger und Seuchen (Meningitis), als den Begleiterscheinungen des Krieges, umgekommen sind. Die Bevölkerung Ugandas soll von 760.000 auf 650.000 gefallen sein.

Prof. H. MEYER (S. 11 und 18) stellt das Verhältnis der drei grundverschiedenen Bewohner Urundis: Watwa, Watussi, Wahuu auf 1, 3 und 96 Prozent. Meiner Ansicht nach ist die Proportion 5, 10 und 85 Prozent begründeter. Mit Ausnahme der zentralen Ortschaften sind die sogenannten Watwa (Pygmäen) viel zahlreicher und ebenso die Watussi; z. B. sind in Mujaga ein Drittel der Christen Watussi.

S. 2 Anm. Über die Rechtschreibung *Barundi* statt *Warundi* will ich hier nicht streiten. Daß der Polé J. CZEKANOWSKI B hört und schreibt, kann wohl kaum ein Argument sein. Alle Franzosen da drüben sprechen und schreiben B. Wenn einmal die Warundisprache phonographisch festgelegt sein wird, mögen die Professoren in *Uleja* (Europa) entscheiden! Fast alle Deutschen,

Engländer und Holländer aber hören, sprechen und schreiben Warundi. So z. B. Dr. R. KANDT, Resident von Ruanda, und dessen bester Kenner, auch sprachlich (S. 12), der Bischof SWEENS (S. 168), der Engländer WANDELEUR usw. Überhaupt steht es mit der Einheitlichkeit der Rechtschreibung in den Bantusprachen noch recht schlimm. Nach dem Kriege muß da in Deutsch-Ostafrika Ordnung geschaffen werden, am besten amtlich.

Von „Dörfern“ (S. 23) kann in ganz Urundi nicht die Rede sein. Fast überall wohnt die Bevölkerung zerstreut in Gruppen von wenigen Hütten. Nur in der Tanganika-Gegend, den See entlang, gibt es einige wenige größere Hüttenkomplexe.

S. 28. Auch die Wahutu entfernen die Haare (Achselhaare usw.). Es ist das übrigens eine allgemeine Sitte bei den Negeren (aus Reinlichkeitsgründen, wegen der Läuse usw.).

S. 30. König KISABO hat nie Gewebestoffe verboten. Er und seine Waganwas bestellten förmlich solche schon im Jahre 1896 (Lusabiko u. a.) und erst recht die Wahutu.

S. 32. Unrichtig ist, daß das Schamgefühl eigentlich nicht verletzt wird bei Bloßstellung infolge der spärlichen Kleidung. Gar sehr oft habe ich wahrgenommen, daß ein Neger den anderen zur Ordnung winkt! Weiber und erwachsene Mädchen sind in dieser Hinsicht noch sitzsamer, auch wenn sie nicht von Europäern beobachtet sind.

S. 45. Alte Watussi-Hirten, die gut Bescheid wissen, haben mir oft versichert, daß das Milchgefäß (*itschjansi*) wirklich so zu deuten ist. Solche sehr realistische Darstellungen durch Sachen, Ornamentik, symbolische Handlungen usw. gibt es ja sehr viele in der heidnischen Welt, nicht nur Urundis.

Das S. 48 verzeichnete Versehen meinerseits (Schakal statt „loup“) ist richtig.

S. 52. Die drei Jahre alten Maniokarten sind in Urundi, ebenso wie anderswo, gesundheitsschädlich, sogar giftig.

S. 65. Die Warundi-Tänze „ganz frei von erotischem Einschlag“ zu nennen, wäre etwas zu schön! Die nächtlichen rituellen Tänze der Geheimbündler (*Wawandwa*) sind sicher sehr locker; aber im allgemeinen sind sicher die Urundi-Tänze besonders der Weiber anständig und graziös.

S. 67. Ich glaube fest, daß die graziösen Handbewegungen der Urundi-Tänzerinnen wirklich Rinderhörner nachahmen und nicht Flügel des Kronenkranichs. Den besten Beweis für diese Behauptung finde ich in den Worten, welche die mittanzenden und händeklatschenden Tänzerinnen den in der Mitte des ovalen Kreises vortanzenden Mädchen anfeuernd und aufmunternd zurufen: *teke 'mahembe* „steckt die Hörner aus“ oder „macht Hörner vor“.

S. 68. Die Zither (*inanga*) als Kulturgut der Wahima zu erklären aus dem Umstand, daß sie auch in Nkole (Nord) und in Ufipa (Süd) bei den Wahima vorkommt, ist meiner Ansicht nach nicht folgerichtig, weil eben in Nkole und Ufipa (und anderswo) Watwa seßhaft waren, bzw. heute noch sind.

S. 72. Einen Tragurt oder ein Tragnetz gibt es nicht in Ussanibiro, wohl aber in Kisiba bei den Wahajanegern und besonders bei den Wavira, nordöstlich des Tanganika-Sees.

S. 75. Diese Warenliste (Negermarkt in Usumbura) datiert nicht von 15, sondern von 21 Jahren her, nämlich vom Dezember 1896. Später hat dieser Markt sehr an Ansehen verloren.

S. 78. Natürlich, wenn ein fremder Europäer beim ersten Zusammentreffen mit Eingebornen solch einen Muhutu oder Mutwa, der verängstigt und mit zitternden Knien dasteht, ausfragt, bekommt er immer nur das Wort „*sinzi* = ich weiß nicht“ oder „*ojaje, muhanji* = nein, Herr“ oder dergleichen zu hören. Aber wenn nach langen Jahren vertrauensvollen Zusammenwohnens die Negerherzen sich öffnen, bekommt man ganz andere Dinge zu hören. So hat mir ein alter Schmied bei Mubini ganz staunenswerte Dinge erzählt. Daß übrigens die sogenannten „geometrischen Figuren“ auf Gebrauchsgegenständen, Waffen, Haarfrisuren, Tätowierungen usw. noch etwas ganz anderes bedeuten, ahnt wenigstens auch schon die heutige Wissenschaft.

S. 80. Auch die Warundi-Weiber beschäftigen sich oft mit der Reinigungsarbeit der Viehkraale, also mit Kuhdünger, d. h. bei den ärmeren Leuten, welche etwas Vieh besitzen. Nur bei den adeligen Großherren (z. B. den Waganwa) ist dies meistens Männerarbeit. Die Schlußfolgerung ist also nicht zutreffend.

S. 83. Gewiß gibt es solchen „Brauneisenstein“ in Hülle und Fülle in Urundi; man begegnet ihm auf dem Wege. „Ausgezeichnet“ ist er jedenfalls nicht, obwohl nicht ausgeschlossen sein soll, daß er später in Europäerbetrieben ausgenutzt werden kann. Urundi und nicht allein

Urundi, sondern ganz Deutsch-Ostafrika behält noch alle möglichen Überraschungen verschlossen in seinem Busen. Aber ich meine, echtes, fast reines Eisenerz hat man noch nicht in Urundi gefunden. Die Urundi-Schmiede holen sich das Eisen in Paketen auf dem Wege des Tauschhandels aus den Nachbargebieten, z. B. aus Ussuwi, Ussambiro, Usinzja usw. — Auch das Drahtziehen (S. 85) verstehen die Warundi-Schmiede, wie ich es in Nordost-Urundi beobachtet habe.

Prof. H. MEYER spricht S. 88, 89, 101 ff. oft vom „Herrscherstamm der Waganwa“, von einer „Waganwa-Dynastie“ (im Gegensatz zu einer Wahinda-Dynastie, die er für Urundi nicht annimmt) oder vom „Clan der Waganwa“ usw. Ich behaupte, daß hier ein Irrtum vorliegt. Der Name *Muganwa*, Pl. *Waganwa* (man beachte die passive Form), ist nach allgemeiner Auffassung der Eingebornen absolut kein Dynastie-Clan oder Herrschergeschlechtsname, sondern bezeichnet nur eine Würde. *Muganwa* ist identisch mit dem Kinjamwesi-Wort *mwangwa* und dieses Wort bedeutet überall in den fast unzähligen kleinen Neger-Sultanaten einen Prinz oder eine Prinzessin von königlichem Blute, und sonst nichts. Soll es also in Urundi keinen Dynastienamen geben? Prof. H. MEYER nimmt kein Wahinda-Herrschergeschlecht für Urundi an. Oder können vielleicht die vier privilegierten adeligen Familien (*Wenzugwe*, *Wanjakarama*, *Wakundo*, *Warwanda*), besonders die zwei ersten, aus welchen der erwähnte neue König Urundis seine Bräute nehmen muß, als Dynastienamen angesehen werden? Das Verbum *kuhinda* oder *kutsahinda* bedeutet im Urundi wie in den meisten Bantusprachen: „besiegen, erobern, unterjochen“. Möglich, daß der spätere dynastische Name ursprünglich nur eine generelle Benennung war, wie man so z. B. redet von dem Hunnenkönig, dem Großmogul usw.

S. 93 schreibt der Autor: „Was hierüber (nämlich die ethischen Vorstellungen, Götter usw.) ausgesagt wird, dürfte von den Fragestellern, namentlich Missionären, erst in sie hineingefragt sein! Sehr nett gesagt, aber so dumm sind wir denn doch nicht! Ich weiß sehr gut, habe es auch konstatieren können, daß ein neuangekommener Missionär, ohne Erfahrung und noch wenig bewandert in der Sprache, besonders aber ein flüchtig durchreisender Europäer sogar oft hinters Licht geführt wird. Aber glücklicherweise haben wir nach jahrelangem Studium der Negerpsychologie andere Methoden, um zu erfahren, ob die Neger auch ein Gewissen haben, auch wenn wir Mühe haben, in dem Negerwortschatz ein treffendes Wort für Gewissen zu finden. Selbstverständlich, wenn man einen Murundi fragt, warum ist Diebstahl, Ehebruch usw. schlecht, so wird er nicht sagen z. B.: „weil Imana es verbietet“, sondern er sagt wahrscheinlich: „*sinzi jamarra niko* = ich weiß nicht, aber es ist so“. Man merkt es ihm an, daß er in seinem Inneren so fühlt.

S. 94. Einen Muhutu in die höhere Watussiklasse (sic!) aufzunehmen, ist ebenso unmöglich, wie in Indien ein Paria in eine andere Kaste übergehen kann. Richtig ist, daß Wahutu und alles, was über den Watwa steht, zu höheren Dienststellungen aufrücken kann.

S. 95. Daß die Warundi eine größere angeborene oder anerzogene Höflichkeit besitzen, wäre dem Warundifreund sehr angenehm zu vernehmen; aber in Wirklichkeit sind sie in dieser Hinsicht wie alle Neger. Wenn man die spezielle Art von Grüßen in Urundi nicht als eine „Art religiöser Handlung“ auffassen will, kann man wenigstens das Verweigern des Grußes oder Gegengrußes als Zeichen von Feindschaft oder fehlender Stammes- oder Standesgemeinschaft deuten.

S. 98—105. Der Autor bringt an diesen Stellen manches über Clannamen und Clantotems, was meines Dafürhaltens vorläufig noch sehr fragwürdig erscheint. In Ruanda freilich, wie P. DUFAYS, ein guter Kenner, mir 1913 mitteilte, hat man etwas vorgefunden. Viel Vermutungen, wenig Stichhaltiges! Viele der angeführten sogenannten Clannamen sind wohl nur als geographische Begriffe aufzufassen, z. B. die Wagissera. Besonders über die Totems in Urundi sind sehr wenig Aufschlüsse vorhanden.

S. 106. Fälle von Brautraub habe ich doch nachher, in Nordost-Urundi wenigstens, festgestellt. Später, nach Paktierung mit den Eltern, wird daraus eine richtige Ehe.

S. 114. Dr. O. BAUMANN's Meinung, daß die Warundi auch in den Hütten ihre Toten begraben, ist absolut unrichtig.

S. 118—119. Ich bin mit Prof. H. MEYER ganz derselben Meinung, daß die Warundi ebensowenig wie andere Neger die Unsterblichkeit der Seele nicht auffassen wie christliche Europäer. Die Sache ist recht schwierig. Sie hängt ohne Frage zusammen mit dem ganzen Manenkultus, eigentlich dem Kern der ganzen Negerreligionen, wie auch der von anderen Völkern

früher und jetzt. Jedenfalls, was die Warundi angeht, halte ich mich an dasjenige, was ich in meinem großen Kirundi-Wörterbuch¹ (s. v. „Ame“, „Esprit“, „Mânes“, „Religion“) angeführt habe².

S. 121. Ich habe, die drei Hauptgötternamen der Warundi besprechend, nicht von einer „Dreieinigkeit“ im christlichen Sinn, sondern von einer Art „Trias“ gesprochen, was etwas ganz anderes ist. Die Meinung P. GASSLDINGER's, den Kiranga als „Teufel“ im Gegensatz zu Imana (wahrer Gott!) aufzufassen, ist irrtümlich, ebensogut wie die des P. ARNOUX³. Das sind Hineindeutungen und Auslegungen, die wirklich nicht stichhältig sind.

S. 123. Der Göttername Kiranga kann unmöglich vom Verbum *kukira* hergeleitet werden. *Ki* ist hier nur Präfix und gehört nicht zur Wurzel des Verbums *kukira*. Im Worte *kiranga* ist nur das wirklich rätselhafte Element *ng* zu betrachten⁴.

S. 124. In der Tat sind die vier genannten Termini: *wawandwa*, *watschwesi*, *ivisjego*, *iviranga* nicht zu verwechseln. Ich habe eigentlich die *Wawandwa*-„Bruderschaften“ nur assimiliert mit den *Watschwesi* der *Wanjamwesi* u. a., die zwei letzteren Benennungen müssen stets aufgefaßt werden, meine ich, als gewisse Klassen von Offizianten bei den kulturellen Zeremonien. In Ruanda übrigens ist die ganze *Wawandwa*-Organisation viel ausgeprägter als in Urundi.

S. 149. Auch wir (u. a. P. CAPUS, ein sehr guter Sprachkenner) glaubten 1896 in Urundi „hamitische Sprachelemente“ vorzufinden. Ich habe viel verkehrt mit Waganwas, nie aber etwas davon verspürt. Richtig ist, daß einige Adelige das Kirundi mit etwas Koketterie und Raffiniertheit aussprechen, was Hauptmann v. LANGSENN hat irreführen können. Auch gibt es viele lokale Nüancen, z. B. die Süd-Ruandaleute sprechen *Issave* statt *Issavi*. Ebenso kann das ausgeprägte Schnarren der *rr*-Laute bei manchem Mutussi Anstoß gegeben haben für die oben erwähnte Behauptung.

S. 151—177. Dieses Kapitel (Geschichte und Kolonialpolitisches) des prächtigen Buches hat mir besondere Freude verschafft. Es stellt einen guten Versuch dar, die verworrene Geschichte Urundis etwas zu klären. Aber viel bleibt da noch düster und wird es auch wohl bleiben. — Die Behauptung jedenfalls (S. 159), daß es auch in Urundi Wahinda gibt, betrachte ich vorläufig noch nicht als Irrtum. Sicher aber ist es ein Irrtum, die Könige Urundis dem Geschlechte der Waganwas zuzuteilen.

S. 163. Auch in Uhha gibt es Wahindaherrscher. Sogar in der Uschirombo-Herrscherfamilie bzw. Dynastie, die gerade aus Uhha stammt, heißen die Prinzessinnen *Wahindakazi* oder auch *Mwanangwa*.

S. 138—139 bespricht der Autor auch die Mission in Urundi sehr kurz, auf wenig mehr als einer Seite. Ich habe bei meiner Besprechung dieses Thema bis zuletzt aufbewahrt, will aber nicht ausführlich auf den Gegenstand eingehen, da ich schon in der Zeitschrift „Beiaard“, II. Jhrg., September 1917, wie auch in den Annalen der afrikanischen Mission, Dezember 1917, die Missionsergebnisse in Urundi-Ruanda richtiggestellt, bzw. H. MEYER's Angaben vervollständigt habe. Die christliche Mission in Urundi verspricht außerordentlich viel. Die bisherigen Erfolge sind glänzend. Im Juni 1914 zählte man 18.136 Christen, heute vielleicht 33.000. Die *Wanjamwesi*-Missionen waren nie so erfolgreich, werden es leider auch nie sein. Der *Murundi* steht eben in sittlicher Hinsicht viel höher als der *Munjamwesi*. Auch hat er viel mehr Initiative, sich europäische Kultur anzueignen, z. B. in Kleidung, Handel, Anpflanzungen usw.

Damit schließe ich meine Besprechung des schönen Buches. Das Erscheinen (ich erhielt das erste Exemplar auf Kaisers Geburtstag) war für mich als alten Ostafrikaner und Urundimann eine große Freude. Dem Autor meinen herzlichsten Dank. Möge das Buch viele Leser finden!

P. J. M. M. VAN DER BURGT—Boxtel (Holland).

Karge Paul. *Rephaim*. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görres-

¹ Dictionnaire Français-Kirundi, Bois le Duc 1903.

² Vgl. auch: Un Grand Peuple de l'Afrique équatoriale, Bois le Duc 1903, p. 5, 42, 82, 109.

³ Le culte et la société secrète des Imandwa au Ruanda, „Anthropos“ 1912—1913, p. 283.

⁴ Cf. „Un Grand Peuple“, etc. Supplément.

Gesellschaft in Jerusalem I.). Paderborn. 1917. Verlag von FERDINAND SCHÖNINGH. 755 SS. 68 Abb. 8°.

Das Buch von KARGE hat ein doppeltes Gesicht; es ist einerseits kritische Zusammenfassung des bisher bekannt gewordenen urgeschichtlichen Materiales über Palästina und Phönizien, anderseits Neupublikation des vom Verfasser auf seinen eigenen Forschungsfahrten Gefundenen. Es wäre vielleicht besser gewesen, wenn der Verfasser, dem wissenschaftlichen Brauche folgend, jedem der beiden Dinge eine eigene Publikation gewidmet hätte. Die Klarheit der Darstellung hätte dadurch jedenfalls wesentlich gewonnen. Allein nun müssen wir das Buch schon so nehmen, wie es ist, und brauchen auch mit dem Lobe darüber nicht zu sparen. Es ist eine vollwertige Arbeit, die in höchst erfreulicher Weise zeigt, daß sich ein Theologe auf dem Gebiete der Urgeschichtswissenschaft sattelfest gemacht hat und, mit dem nötigen Rüstzeug versehen, an die schwierige Aufgabe herantritt, die Probleme der prähistorischen Archäologie Palästinas im Zusammenhalte mit all dem, was die uralte historische Überlieferung und die moderne Ethnographie jener Gebiete beizubringen vermag, zu lösen oder wenigstens in der Lösung zu fördern.

Das Buch zerfällt der äußeren Einteilung nach in zehn Kapitel, auf Grund des Inhaltes aber eigentlich in zwei Hauptteile, von denen der erste die Kapitel 1—9 umfaßt, wogegen das Kapitel 10 — auch räumlich ungefähr das halbe Buch einnehmend — dem zweiten Teile entspricht. Die ersten neun Kapitel des Werkes beschäftigen sich mit der älteren und jüngeren Steinzeit, die KARGE allein in diesem Gebiete als wirklich „prähistorisch“ anzusehen scheint, da er auf die Bronzezeit nur nebenhin eingeht. Kapitel 1 (S. 4—16) erörtert die steinzeitlichen Erinnerungen im Alten Testament und gibt einen Überblick auf die Geschichte der prähistorischen Forschung in Palästina. In Kapitel 2 (S. 16—37) wird von den angeblichen Spuren des vorpaläolithischen Menschen im Orient sowie den geologischen Vorbedingungen für das Auftreten des Menschen in Palästina gesprochen. Wie auch in späteren Kapiteln, holt der Verfasser hier vielfach sehr weit aus; wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, daß das Buch ja nicht nur für Archäologen, sondern besonders auch für Theologen geschrieben ist, die dem Fache ferner stehen und eine möglichst breite Behandlung des Stoffes nur nutzbringend finden werden. Mit dem Kapitel 3 (S. 37—78) betreten wir dann, wohl vorbereitet, den archäologischen Boden des heiligen Landes und Phöniziens. Es ist dem Altpaläolithikum gewidmet. Im Anschluß an die westeuropäische Gliederung versucht man auch in Palästina Chelléen, Acheuléen und Moustérien nachzuweisen. Das Verhängnisvolle ist nur, daß es sich bei den Faustkeilstationen dieses Gebietes, wie KARGE selbst (S. 59) betont, durchaus um Oberflächenfunde handelt, die einer Begleitfauna entbehren und daher eine geologische Datierung nicht gestatten. Dazu tritt, daß sie stets mit jüngerem Material, besonders Frühneolithikum gemischt vorkommen. Da sich die Patina als durchaus unzulängliches Alterskriterium erwiesen hat, so muß man bei der Beurteilung dieser Fundplätze zu größter Vorsicht mahnen. Wenn KARGE sagt, man scheine in Palästina bald zu einer geraden, beilartigen Form des Fäustels übergegangen zu sein, so frage ich, wodurch sich das paläolithische Alter dieses Gerätes überhaupt sichern lasse und warum es nicht dem Frühneolithikum angehören könne, wo solche Formen näher liegen. Ich will damit, wie gesagt, nur etwas größere Vorsicht empfehlen, nicht etwa behaupten, daß die bisherige Datierung der Faustkeilfunde Palästinas als Chelléen und Acheuléen überhaupt wenig für sich habe. Viel besser steht es mit dem Moustérien dieses Gebietes, weil mit diesem reichlich faunistische Reste einsetzen. Kapitel 4 (S. 78—114) ist dem Jungpaläolithikum gewidmet. Dieses ist in Palästina, wenn auch nicht durch zahlreiche, so doch durch sehr gute Fundplätze vertreten, allerdings nur in seiner ersten Stufe, wogegen das Solutréen und besonders das Magdalénien gänzlich fehlen dürften. Über den Grund dieser auffälligen Erscheinung, die Syrien ja mit ganz Nordafrika und selbst noch mit dem südlichen Italien gemeinsam hat, ist schon viel geschrieben worden. Auch KARGE verbreitet sich darüber im Kapitel 5 (S. 115—187), das sich mit der jüngeren Steinzeit Palästinas befaßt. Wenn nicht etwa die Funde noch einmal anders sprechen sollten, so ist gegen die auch von ihm vorgetragene allgemeine Auffassung, daß die klimatischen Verhältnisse während der letzten Eiszeit in diesen Gebieten einen viel früheren Aufstieg zu höherer Kultur gestatteten, als es in Europa der Fall war, wohl nichts Wesentliches einzuwenden. Das Frühneolithikum ist in Palästina reich vertreten, es entspricht im großen und

ganzen dem europäischen Campignien. Mit Recht drückt sich KARGE über die Versuche, gewisse Fundplätze dem Tardenoisien und anderen Übergangsstufen vom Magdalénien zum Campignien zuzuweisen, reserviert aus. Wenn die oben angeführte Hypothese vom kulturellen Ursprung des Orients während des letzten Glazials und Portglazials richtig ist, so darf man gewiß annehmen, daß es noch gelingen wird, den Zeitraum zwischen der aurignacienähnlichen Kultur von Anteljas und dem Vollneolithikum mit einer Reihe von Entwicklungsstufen zu füllen. Es ist aber meines Erachtens unwahrscheinlich, daß dieselben irgend eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den Ausgangsstufen des west- und mitteleuropäischen Paläolithikums aufweisen. Was die von ZUM-Offen publizierten Faunenreste aus der Höhle von Haraġel im Libanon anlangt, so scheint es mir gänzlich undiskutabel, sie mit der 300 m vor der Höhle liegenden neolithischen Station in Verbindung zu bringen. Nichts zwingt dazu, die Anwesenheit von *Rhinoceros tichorhinus* spricht aber laut dagegen. Wenn Palästina in frühneolithischer Zeit wirklich schon ein trockenes, warmes Klima gehabt hat, so ist mit Sicherheit darauf zu rechnen, daß dieses kälteliebende Tier bereits lange verschwunden war, wie es auch in Europa schon im späteren Magdalénien fehlt. Schade ist, daß KARGE nicht den Versuch gemacht hat, die in Europa fast überall gelungene Dreiteilung der jüngeren Steinzeit in Früh-, Voll- und Jungneolithikum auch für Palästina durchzuführen. Er kennt nur Früh- und Hochneolithikum, das für ihn gleichbedeutend mit Spätneolithikum ist, wie der vom Standpunkt der europäischen Archäologie unmögliche Satz (S. 120): „Das Spätneolithikum ist die Zeit der vollneolithischen Kultur“ beweist. Aber gerade in einem Gebiete, von dem wir eine so lange Entwicklungsdauer des Neolithikums annehmen, müßte sich das reine Vollneolithikum nicht allzu schwer von der Steinkupferzeit abtrennen lassen. Hier wäre also die Forschung noch zu vertiefen. Kapitel 6 (S. 188—200) und Kapitel 7 (S. 200—216) ziehen aus früher Vorgeführtem das Ergebnis über die Lage der phönizischen und galiläischen prähistorischen Siedlungen und über den Stand der neolithischen Kultur Palästinas im allgemeinen. Ins Material greift wieder Kapitel 8 (S. 216—293), eine sorgfältige vergleichende Studie über die neolithische und älterbronzezeitliche Keramik Palästinas. Kapitel 9 (S. 293—379) befaßt sich in spezieller Weise mit der archäologischen Topographie der Gegend am Westufer des Genesaret-sees, dessen Höhlen, Dolmen und sonstigen megalithischen Bauwerke der Verfasser besucht und studiert hat, so daß er in der Lage ist, darüber eine eingehende Monographie zu liefern. Ich möchte dazu nur anmerken, daß die Castellieri in der Umgebung Triests (und des Karstes überhaupt) mit dem zyklischen Ringwall von Kurun Hattin doch nur als Wallburgen, nicht als megalithische Bauten in Verbindung gebracht werden können.

Dieses Kapitel bildet gewissermaßen den Übergang zur zweiten Hälfte des Buches, der Abhandlung über die palästinische Megalithkultur. Diese zerfällt in sechs Abschnitte. Der erste (S. 379—412) und der zweite (S. 412—471) breiten das Material aus. Es ergibt sich daraus, daß im Westjordanland Denkmäler megalithischen Charakters, Obergaliläa ausgenommen, nur am West- und Südrande der Wüste Juda reichlicher vorkommen. Dagegen sind sie im ganzen Ostjordanlande überaus häufig. Die Hauptmasse derselben sind Dolmen und Weiterbildungen der Dolmen. Daneben kommen auch Trilithe, Steinkreise, Menhire und Wohnbauten, auch *Alignements* vor. Entwicklung, Alter, Zweck all dieser Denkmale sind vielfach dunkel. Schon während ihrer Vorführung geht der Verfasser öfters auf diese Fragen ein. Er widmet ihnen aber auch noch besondere Erörterungen. So behandelt er im dritten Abschnitt (S. 471—493) die Entwicklung der palästinischen Dolmen. Aus dem Grabinventare heraus ist die zeitliche Bestimmung und Einordnung der Dolmen Palästinas unmöglich und KARGE glaubt (S. 475), daß man für immer darauf wird verzichten müssen, da die Gräber fast ausnahmslos gänzlich geplündert sind. In einigen wenigen Dolmen hat man einfache, schwach verzierte Kupferarmringe gefunden. Diese nimmt KARGE als Beweis dafür, daß der Dolmenbau bis in die Metallzeit, das ist die ältere Bronzezeit, hineingereicht hat. Ich halte das ja auch für wahrscheinlich, möchte aber auf noch bessere Beweise dringen. Denn einfache Kupferringe sind chronologisch sehr vieldeutig. Sogar in Mitteleuropa kommen die ältesten Kupfersachen schon am Ausgang des Vollneolithikums, reichlicher dann im Spätneolithikum vor. Es ist daher ganz leicht möglich, daß die Ringe aus den palästinischen Dolmen älter sind als die eigentliche Bronzezeit. Kurz sie bringen in dem chronologischen Problem wenig Hilfe. Man ist vorderhand noch ganz und gar auf den Vergleich mit den wohlbekannten nord- und westeuropäischen Vorkommnissen sowie auf die bauliche Ausgestaltung der Dolmen selbst angewiesen. KARGE versucht unter ausgiebiger Heranziehung

dieser beiden Momente die Entwicklung der Dolmen Palästinas darzustellen und die verschiedenen Erscheinungen chronologisch zu ordnen. Da man anderswie vorderhand nicht weiterkommen kann, muß man den Versuch gelten lassen und darf dabei nur nicht vergessen, daß solche rein typologisch-komparative Aufstellungen stets nur Hilfs wert haben und erfahrungsgemäß nicht selten tiefgreifende Korrekturen erleiden. Scheint mir doch selbst für den Kardinalpunkt, das neolithische Alter der Dolmen Palästinas, ein zwingender Beweis nicht erbracht, wenn ich auch persönlich nicht daran zweifle, daß KARGE und die bisherige Forschung mit ihrer Datierung recht haben. Immerhin muß die Tatsache zur Vorsicht mahnen, daß die klein afrikanischen Megalithbauten bis zur Römerzeit herabreichen, ihr Anfang aber für den Archäologen noch ganz im Dunkeln liegt. Im vierten Abschnitt (S. 493—506) dieses Kapitels spricht KARGE über die Herkunft und Entstehung des palästinischen Megalithgrabes. Er gibt hier der Meinung Ausdruck, daß der megalithische Grabbau im Ostjordanlande spontan entstanden sei (S. 501), daß es sich um einen Elementargedanken handle (S. 502). Diese Ansicht ist ganz unhaltbar und wird von KARGE, dessen Blick sich im Verlaufe der Arbeit offenbar erweiterte, im Schlußworte selbst widerrufen. Er sagt hier (S. 712) „die ostmittelländische und westmittelländische Megalithkultur sind auf demselben Stamme gewachsen“. Er nimmt also einen genetischen Zusammenhang wenigstens innerhalb des gesamten Mediterrangebietes an; damit ist aber auch der Zusammenhang mit den Megalithdenkmälern West- und Nordeuropas zugegeben, denn diese können von jenen nicht getrennt werden. In eingehender Weise beschäftigt sich der fünfte Abschnitt (S. 506—609) mit der Bedeutung der palästinischen Dolmen. Ihm ist unbedingt beizupflichten, wenn er ihren Grabcharakter verteidigt. Auch die religionsgeschichtlichen Ausführungen über den Dolmen als Totenhaus und Monument und den Dolmen als Mittelpunkt des Totenkultes bringen viel Beachtenswertes. Besonders verdienstlich erscheint mir die eingehende Untersuchung über die Bedeutung der Schalenvertiefungen auf den Dolmen. Nach Vorführung eines reichen historischen und ethnographischen Materiales über die uralte und weitverbreitete Vorstellung, daß die Toten im Jenseits großen Durst leiden und durch flüssige Spenden von den Überlebenden erquickt werden sollen, stellt KARGE die ansprechende Hypothese auf, daß die Steinschalen der megalithischen Perioden diesem Zwecke dienten. Im sechsten Abschnitt (S. 609—709) wird über die palästinischen Dolmenerbauer und ihre Zeit gesprochen. Zunächst weist KARGE nach, daß die spätere Bevölkerung Palästinas ebenso wie anderwärts die Errichtung der megalithischen Bauten einem Riesengeschlechte zuschrieb, den Rephaim. Die Wohnsitze der Rephaim, der sagenhaften Urbevölkerung des Landes, decken sich mit dem Verbreitungsgebiete der Dolmen in Palästina. Als wirkliche Dolmenerbauer glaubt KARGE halbansässige Hirtenvölker im ostjordanischen Steppengebiet anzusprechen zu müssen, die kulturell gegenüber der Küstenbevölkerung zurückgeblieben waren, jedoch nicht ohne von dieser beeinflußt zu werden. Östlich des Jordan und im abgeschlossenen Galiläa hätte sich die neolithische Kultur ungestört fortentwickeln können und bis etwa 2000 v. Chr. angedauert. Mit Recht scheint mir KARGE dagegen Stellung zu nehmen, daß man die Indogermanen als Erbauer der Dolmen Palästinas angesprochen hat. Der Panindogermanismus steht zwar gegenwärtig hoch in Blüte, er hat aber, wie jede übertriebene Forschungsrichtung, tönernen Füße. Wenn die Dolmen Palästinas mit den Indogermanen etwas zu tun haben, so müssen sie viel jünger sein, als man allgemein annimmt. Ich sehe nach der ganzen Sachlage keinen Grund, warum nicht Semiten die Erbauer der Dolmen sein sollen, wie KARGE meint. Läßt es sich auch nicht strikte erweisen, so ist es doch das Wahrscheinlichste.

Univ.-Prof. Dr. OSWALD MENGHIN—Wien.

Meinhof C. *Eine Studienfahrt nach Kordofan.* Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts. Bd. XXXV, XII + 134 SS. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1916.

„Es war zunächst ein linguistisches Problem, was mich veranlaßte, im Jahre 1914 den ägyptischen Sudan aufzusuchen, aber ich gedachte zugleich, die Gelegenheit zu benützen, um mich über die Entwicklung zu unterrichten, die das Land nach der Niederwerfung des Mahdismus genommen hat“ (S. VII). MEINHOF teilt in seinem neuen Buche das Ergebnis einer Studienreise mit, wie schon der Titel sagt. Bereicherung des linguistischen Studienmaterials und kulturgeschichtliche Orientierung waren vornehmlich die Absicht der Reise. Soweit in dem Werke

das unmittelbar aus Vorlesungen zusammengewachsen ist, über linguistische Erkenntnisse berichtet wird, sind diese sprachvergleichenden Charakters. „Im übrigen berichte ich nur von dem, was mich besonders gefesselt hat. Dahin gehören vor allem die Vorgänge, die zeigen, wie im Sudan die Mittelmeerkultur mit der alten afrikanischen Kultur ringt, wie Christentum, Islam und afrikanisches Heidentum sich begegnen, wie uralte Geräte neben ganz modernen im Gebrauch sind“ (S. VII). Zwei Fragen erscheinen dabei in den Vordergrund gerückt, die historisch-ethnographische über den Mahdismus und die linguistische über die Stellung des Nuba in der südostsudanischen Sprachenfrage. Sonst bemerkt der Verfasser: „Von meinen sprachlichen Untersuchungen teile ich hier nur einige Ergebnisse mit; die Einzelarbeiten gedenke ich in der Zeitschrift für Kolonialsprachen zu veröffentlichen“ (S. VII). Einiges solches Material ist in der genannten Zeitschrift bereits zur Freude der Sudan-Sprachforscher und zum reichlichen Nutzen ihrer Forschung dargeboten worden.

Zunächst wird das Problem des (vornehmlichsten) Reisezweckes erörtert. Darin wird namentlich über die engere Nuba-Sprachenfrage referiert. REINISCH und LEPSIUS werden gegeneinander gehalten. Des letzteren Ansicht (von der Zugehörigkeit des Nuba zu den eigentlichen Sudansprachen) macht sich MEINHOF zu eigen. Weitergreifende allgemein-afrikanische Beziehungsfragen der Linguistik zwischen sudanischem, bantuischem und hamitischem Sprachtypus werden in den Kreis der Betrachtung gezogen. Die Anschauungen und Vermutungen sind zum Teile wohl sehr problematischer Natur. Das gilt am meisten von der S. 2 oben vertretenen Hypothese. Uns scheint als eine wichtigste Vorarbeit für derartige Fragen die bessere Aufhellung oder überhaupt allernächst die klare Aufwerfung des bantuiden Sprachproblems. Unter bantuiden Sprachen verstehen wir jene, die, sei es durch fremdsprachliche Einflüsse, sei es durch den lautlichen Verschleifungsprozeß, von dem ursprünglichen reinen Bantutypus mehr oder weniger abgekommen sind. Dieses Problem berührt der Autor sachlich unter Punkt 9 seiner Abhandlung, wo er die beiden Dialekte des Talodi und Tagoy eingehender berücksichtigt. Im zweiten Abschnitt werden Geschichte, Umstände und Verlauf der Reise selber mit sehr viel erzählerischem Geschick und ausgiebiger Interesseweckung geschildert. Allerlei Notizen laufen unter, die in späteren zuständigen Kapiteln ausführlich im konkreten und einzelnen zur Sprache gelangen. Unter dem Titel „Land und Leute“ werden besonders die politischen Verhältnisse gestreift. Bemerkenswert ist der Bericht über die Gründung eines nach Westen sich erstreckenden britischen Sudanreiches. Hier finden sich kurze Angaben über Klima, Fauna und Flora. Auch ethnographische Hinweise und Beziehungen (z. B. Sudanneger, Bantuneger) werden wenigstens angedeutet. Unter Nr. 4 wird ein gedrängter und dazu eklektischer Überblick über die Geschichte des ägyptischen Sudans und die Geschicke seiner Völker geboten. Inwieferne die S. 29 ausgesprochene Vermutung über die Ursache des dem heutigen Nubier eigentümlichen (düsteren und verschlossenen) Charakters richtig ist, müßte erst nach einer gründlicheren Aufhellung der ethnographischen Zugehörigkeit und der ethnologischen Zusammenhänge der nubischen Völkergruppe festgelegt werden. Vielleicht sind Ausnützung und Hintergehung in der Wirtschaft und durch fremde Händler (vgl. die Haussa) ein bedeutsamer Faktor in dem angezogenen psychologischen Prozesse gewesen. Das Haussa-Problem hat der Verfasser, wie nicht an dieser Stelle, so auch an keiner anderen, miteinbezogen. Dagegen beschäftigte ihn (im fünften Abschnitt) die Frage nach dem Auftreten und Verschwinden des Mahdismus eingehender; er führt die ganze Erscheinung auf politische und soziale Wurzeln zurück, während das religiöse Moment einen durchaus bloß sekundären Einfluß dabei geübt habe. MEINHOF will das namentlich aus dem Umstande schließen, daß der Sudanese weder fanatischer Muhammedaner noch Europäerfeind sei. Indes scheinen uns doch Entstehung, Entwicklung und Zerfall des Mahdismus auf eine nationalistische Sektenbewegung innerhalb des ägyptisch-sudanischen Islamismus hinzudeuten. Daraus würde sich wohl erklären, wie sich die Bewegung zunächst und am heftigsten gegen Ägypter und Türken, weniger und nicht unmittelbar wider die Christen und Europäer gerichtet hat.

Unter „Koloniales“ wird manches lehrreiche über Kolonialpolitik und Kolonisierungsmethode gestreift, neben vorteilhaften Beschreibungen von Zuständen und Einrichtungen im ägyptisch-englischen Sudan. „Jeder, der die Wirren im Sudan wenigstens als Zeitgenosse aus der Ferne miterlebt hat, wird erstaunt sein über die schnellen Erfolge, die die englische Verwaltung im Lande gehabt hat, denn er findet dort ein überraschend großes Maß von Ordnung vor“ (S. 35). Dabei erscheinen praktische Tendenzen so stark im Vordergrund, daß ideale Werte (christliche

Missionierung, Erhaltung nationaler Eigentümlichkeiten) vernachlässigt oder geradezu verhindert worden sind. Im nächstfolgenden Kapitel sind „Kirche und Schule im ägyptischen Sudan“ geschildert. Die religiösen Verhältnisse, mit geschichtlichen Notizen verwoben, sowie die Frage der elementaren Schulbildung werden hier mit tieferem Blicke behandelt. Nicht ganz zustimmen können wir dem Autor, wenn er bei der Erwähnung der Gottesnamen Tumale: TIL und Altnubisch: TILL die Bemerkung anknüpft: „Nun ist die Identität des Gottesnamens bei Völkern verschiedener Sprache wohl kaum zu erklären, wenn nicht eine fremde, also eine Buchreligion als Vermittlerin des fremden Namens gedacht wird“ (S. 41). Um von anderen Erklärungsversuchen zu schweigen, halten wir ein regressives Zusammengehen von Tumale und Altnubisch jedenfalls nicht für ausgeschlossen. Dankenswert sind Hinweise, wie SS. 41 f., wo auf die Möglichkeit altchristlicher Einflüsse Rücksicht genommen ist. Mit der S. 43 oben vermerkten Verschiebung der Wochentagsnamen vgl. S. 47, Anm. 3. Mit gerechtem Lobe gedenkt der Verfasser S. 44 der katholischen Missionierungsarbeiten und der langwierigen Kultivierungsversuche von Deutsch-Österreichern in Abessinien. Im achten Teil („Von Handel und Handwerk“) werden Bodenprodukte, Handelsartikel, Gebrauchsgegenstände usw. besprochen. Auf eine bezügliche Vergleichung kordofanischer (nubischer) und innersudanischer Objekte, Namen und Methoden wird nicht eingegangen; man hätte das um so mehr begrüßen müssen, als MEINHOF sich früher schon zur These von der Verwandtschaft des Nubischen mit dem Kernsudanischen bekannt hat und noch im Abschnitt 10 („Die nubische Sprache“) ausführlicher für dieselbe These eintritt.

„Die Sprachen Kordofans“ haben den Verfasser — der ja vor allem Linguist ist — besonders in Anspruch genommen. Nacheinander werden die Kordofan-Dialekte Talodi, Tagoy und Tumale zu den Analogien des präfigalen Bantutyp neugehalten. Von anderen Sprachen wird noch das nicht-präfigale Tegele etwas mehr berücksichtigt. Katla, Tima, Kurunga, Tumtum, Mbugu werden genannt. MEINHOF neigt stark zur Meinung von einer Bantuisierung der Kordofansprachen bzw. mancher Kordofandialekte. Der Vermutung bantuiden Einartung sudanischer Sprachausläufer gegenüber läßt sich zunächst einmal mit ähnlichem Rechte die Hypothese einer Entartung bantuischer Grenzsprachen in die Augen fassen. Eine Klassifizierung der afrikanischen Idiome und Typen setzte hier noch großzügige Erkennungsarbeit voraus. In Betreff des Talodi, Tagoy, Tumale äußert sich MEINHOF ungefähr nach einer mehr selbständigen Richtung hin: „Es ist nach dem allen nicht zweifelhaft, daß wir es hier mit Präfixsprachen zu tun haben, die Spuren von Klassenbildung verraten. Damit treten sie als selbständige Gruppe neben die Bantusprachen und sind auch in entfernterem Sinne mit dem Ful verwandt“ (S. 70). Hernach wird ein Versuch angedeutet, inwieweit ein Zusammenhang der genannten Kordofandialekte mit nilotisch (-sudanischen) Sprachen gedacht werden könnte. „Als ein neues Moment wäre nur hinzuzufügen, daß die Beziehungen der nilotischen Sprachen zu den Präfixsprachen Kordofans zu untersuchen sind. Ich halte es für möglich, daß diese Präfixsprachen dazu helfen werden, die eigentümliche Pluralbildung im Dinka und Schilluk aufzuklären, die zum Teil nicht sudanisch ist. Auch der Wortschatz der Kordofansprachen stimmt in vielen Fällen mit den nilotischen Sprachen überein“ (S. 73). S. 74 oben werden sie vermutungsweise als Prähamiten angeführt. Also: ein Schwanken bzw. Vorwärtstasten zwischen Hypothesen. Bei Behandlung der nubischen Sprachfrage wiederholt der Autor eine vorher (S. 74 oben) angezeigte, sehr weittragende Anschauung, daß nämlich ägyptische und arabisch-babylonische Einflüsse und Beziehungen den Nilnubier nach Sprache und Leben auf eine ziemlich hohe Kulturform gebracht hätten. „Das wird auch dazu beigetragen haben, daß die Nilnubier sich heute körperlich von den Sudanesen so stark unterscheiden“ (S. 82). Wir halten es für wahrscheinlich, daß in einem altnubischen Reiche durch mächtige Herrscher eine Kultur geschaffen worden ist, die zwar von Norden und Osten bedingende Fermente aufgenommen hat, die aber wesentlich als Reagenzstück eines erwachten Volkes zur eigenen Verfestigung gegen imperialistische Anstürme von Norden und Osten aufgebaut worden sein mag. Auf die Kordofannubier sind von Westen die Sudanesen, von Süden die Bantustämme eingedrungen. So wäre es möglich, daß im Nilnubischen das reinere Idiom vorläge. Die Argumente für die hamito-nubische These werden zerzaust; für die sudano-nubische These (von LEPSIUS) werden die Argumente nicht konkretisiert und neue stützende Momente linguistischer Natur nicht beigebracht. Wenn gegen REINISCH (S. 79) betont wird, daß es sich bei den Verbalbildungen „im Nubischen nicht wie im Semitischen und Hamitischen um Stämme, die mit Hilfe von Präfixen oder Suffixen oder durch inneren Lautwandel abgeleitet werden, sondern um Zusammenfügung eines Verbalstammes mit anderen

Verbalstämmen“ handle, so beweist dies schon insoweit nicht sehr viel, als auch das Semitische und Hamitische ihre Suffixe (des Verbums) nicht nur von ursprünglich selbständigen Verba herleiten, sondern sogar nicht jeden selbständigen Gebrauch aller Suffixverba eingeübt haben.

Unter den „Beigaben“ bringt der „Auszug aus den Tagebuchnotizen der österreichischen Expedition nach Kordofan“ zum Teile recht wertvolle Ergänzungen, namentlich des von MEINHOF gebotenen ethnologischen Materials. Der Verfasser dieser dankenswerten Notizen ist OTTO v. WETTSTEIN. „Einige Reisenotizen“ (von R. EBNER) bieten meist Geographisches. Momente aus dem Leben einzelner Stämme werden geschildert; so z. B. die Jagd bei den Schilluk-Negern (S. 99). Beigabe 2 bringt eine Zusammenstellung von „Pflanzlichen Marktprodukten aus Khartoum“. Nützlich sind die botanischen Angaben wie nicht minder die Bemerkungen über Verwendung. Die Zusammenstellung stammt von F. PAULSEN. Von demselben ist auch als Beigabe 4 ein „Auszug aus den Blaubüchern über den Sudan für 1912 und 1913“ in Übersetzung und Bearbeitung beigebracht. Dieser Auszug bietet insbesondere vielseitige Illustration zum Kapitel „Koloniales“. Von L. TUTSCHEK ist als dritte Beigabe die vom Autor S. 66 berührte „Tumale-Erzählung“ angeführt. Ein gutes Literaturverzeichnis ist dem Ganzen beigegeben. Die Kartenskizze, zahlreiche Tafeln und Textbilder (Zeichnungen) sind eine willkommene und schätzbare Bereicherung des Werkes.

Diese Arbeit des rastlosen Gelehrten darf von keinem Forscher übersehen werden, der sich mit den einschlägigen linguistischen und ethnologischen Fragen wissenschaftlich abgeben will. Allerdings hat MEINHOF mehrfach in Kapitel gegriffen, in welchen er nur nebenbei etwas referieren will; sonst hätten wohl auch, wie z. B. hinsichtlich der historischen Christianisierungsfragen, die klassischen Werke von LE QUIEN, RENAUDOT, QUATREMÈRE, NIEBUHR, ROSELLINI, LIGHT, KÜLB u. a. m. berücksichtigt werden müssen. Überhaupt wird das historische Kulturproblem Äthiopiens in keinem Zusammenhange erwähnt. Es wollte der Verfasser eben Stückarbeit leisten und bei diesem Bestreben hat er schönen Erfolg gehabt; und selbst in fehlerhaften Partien wird man nützlichste Anknüpfungspunkte für einen Fortschritt der Forschungsarbeit finden können.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Heinitz Wilh. *Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan.*

Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts. Bd. XXXVIII, 164 SS.

Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1917.

Die vorliegende Arbeit soll eine Ergänzung zu MEINHOF's „Studienfahrt nach Kordofan“ darstellen. Den Zweck der Ergänzungsstudie gibt MEINHOF in seinem Geleitwort selber an: „In einer Hinsicht bot aber der Phonograph durchaus einwandfreies Material, er gab die Tonhöhen wirklich richtig wieder auch die Tonhöhen jedes einzelnen Wortes, jeder Silbe lassen sich auf der phonographischen Platte festhalten . . . So kann man auch die musikalische Bewegung der Stimme beim Sprechen nach der phonographischen Platte ermitteln. Diese Tatsache veranlaßte mich, den Versuch zu machen, für das Studium der Tonhöhe in westsudanischen Sprachen den Phonographen zu verwenden.“ Über den Erfolg der Studie äußert sich HEINITZ in der Vorrede zuversichtlich: „An der in dieser Arbeit dargestellten Behandlung von Phonogrammen, die Sprachtexte wiedergeben, wird sich zeigen, welche außerordentliche Rolle der Phonograph in der Linguistik spielen kann. Das ist ja freilich längst erkannt worden, aber es wird doch offenbar, wie sich die Bearbeitung des so zur Verfügung gelangenden Materials sowohl in der Breite als auch in der Tiefe ausdehnen kann.“ Über diese Zuversicht findet man sich allerdings etwas enttäuscht, wenn gleich nachher (sub I. Arbeitsübersicht) unter den Resultaten bezüglich der Eruierung sinngebender Tonhöhen von dem (durch die Studie am meisten und sichersten geklärten) kordofannubischen Dair-Dialekt gesagt wird: „Für den Dair-Dialekt steht eine solche Bedeutung trotz des wenigen zur Verfügung stehenden Materials (auch aus anderen Gründen) wohl fest.“

Das Material wurde gelegentlich der MEINHOF'schen Expedition in den ägyptischen Sudan (Februar bis April 1914) aufgenommen und von HEINITZ nach seinen technischen Aufgaben zu Hamburg am „Phonetischen Laboratorium des Seminars für Kolonialsprachen“ verarbeitet. Wie MEINHOF schon in der früheren Veröffentlichung über seine „Studienfahrt nach Kordofan“ besonders eine festere Ansicht über die sprachliche Stellung des Kordofannubischen und damit einen Beitrag zur Lösung des nubischen Sprachproblems überhaupt hatte gewinnen wollen, so

scheint auch diese unter seiner Initiative und Mitarbeit zustande gekommene Studie allererst jenen Zwecken unterstellt worden zu sein. Für die endliche Feststellung sinngebender Tonhöhen im Dair bzw. deren schließlich definitive Annahme berufen sich MEINHOF und HEINITZ auf die aus andersgearteter Quelle stammenden Forschungsergebnisse von Prof. JUNKER und Dr. CZERMAK.

Die Methode wird sub 1. Arbeitsübersicht, 2. Einleitung und 3. Aufzeichnungsmethode beschrieben. Unter 4. Die Tonbewegung ist die Schwierigkeit behandelt, die sich aus dem Verhältnisse der Tonbewegung zur Tonhöhe für eine linguistische Phonogrammverwendung ergeben. Der Autor bekennt am Ende: „Solange man nun auf das Studium mechanischer Reproduktionen (Phonogramme usw.) angewiesen ist und die Tonbewegung nicht aus direkten Schwingungsaufnahmen von Larynx oder Cavum oris bearbeiten kann, ist es also wohl klug, die Konzession der rein subjektiven Beurteilung zu machen (S. 23).“ Nr. 5 folgt ein Verzeichnis der Walzen. Unter 6 werden „Die diakritischen Textzeichen“ und die „Texte mit Übersetzung“ angeführt. Es wird leider nur der kleinere Teil der Walzen besprochen, und zwar die Nrn. 1, 2, 5, 6, 9, 12. „An der Übersetzung der übrigen Texte wird noch gearbeitet (S. 28).“ Einen Großteil des Buches nehmen 7. die Notentafeln ein, die selbstredend mit großer Sorgfalt ausgearbeitet worden sind. In dem achten Teile werden die Notationen sehr eingehend besprochen. Eingestreut sind Untersuchungen der Rhythmik und der Akzentuierung; sie „haben zu manchen interessanten Beobachtungen geführt, die jedoch vorläufig keine Verallgemeinerung zulassen (S. 11)“. In der Schlußbetrachtung folgen diverse Bemerkungen. Die Studie schließt mit dem Vermerk des Autors: „Der Linguistik werden die Ausführungen in dieser Arbeit ja auch nur als Fingerzeig dienen, sie wird unter sorgfältiger Verwertung der hier erarbeiteten Mittel erst zu entscheiden haben, wie weit die tonlichen und die rhythmischen Verhältnisse Anspruch haben auf primäre oder nur auf sekundäre Bedeutung in den betreffenden Sprachen (S. 103).“

Methodisch dürfte es vielleicht etwas für sich haben, wenn die Übersetzung der Walzenteile mit dem Texte selber auf den Tafeln jedesmal gegeben worden wäre. Worin wir aber den größten Mangel des ganzen Unternehmens sehen, ist die lexikographische Vergleichungstendenz. Nicht sich folgendes Abhören und Aufnehmenlassen von Homonyma werden genügende Bürgschaft ihrer tonlichen Äquivalenz bzw. Differenz erbringen können; dazu müßten wohl logisch lückenlose Textkomplexe, in denen eben die verschiedenen Homonyma enthalten wären, verglichen und mehrfach gegeneinander gehalten werden. Physiologisch wird ja der Sprachmensch bei dem nackten und zeilenmäßigen Hersagen von Homonyma auf den psychologischen und letztlich logischen Differenzierungsgrund derselben reagieren. Auch wäre in jedem Falle sehr nützlich zu berücksichtigen, inwieweit nicht etwa für Homonyma einer Sprache die entsprechenden Worte aus einem verwandten Dialekte nach ihrem Toncharakter untersucht und vergleichsweise herangezogen werden könnten. Es wäre ferner nicht weniger wichtig, daß man sich im einzelnen Falle zunächst darüber befragte, ob nicht möglich ein Homonym zufolge morphologischer bzw. phonetischer Alteration (z. B. Reduktion, Trunkation, Elision) erst nachträglich seine tonliche Nuancierung empfangen habe. Nicht alle Homonyma sind ursprünglich solche gewesen. Selbst das Chinesische, wohl die ausgesprochenste Tonsprache, hat dafür Belege. Nicht nur die genetische Stellung der Konsonanzen, sondern vielleicht noch mehr die problematischen diphthongalen bzw. triphthongalen Vokalisierungsen einer früheren Sprachstufe kämen hier nach ihrer phonetischen restlichen Auswirkung zu beachten.

Die Beispiele aus dem Dair sind zu mangelhaft, als daß verschiedene Schlüsse oder gar weittragende Folgerungen daraus nicht den Stempel wissenschaftlicher Kühnheit in sich trügen. Bei 6 und 7 handelt es sich um Zweisilber; 8, 9 und 10 sind keine Homonyma im genauen Sinne, was der Anwendung der sonst schon schwachen Methode merklich Eintrag tun dürfte. Die S. 83 oben aufgestellte These scheint uns unzulänglich fundiert. Tonlänge und Tonstärke müßten in ihrem Verhältnisse zur Tonhöhe (und dann zur Tonmodulation) theoretisch intensiver und extensiver entwickelt und klargelegt werden (vgl. die Anm. S. 75: *tīr* und *tir*).

Da es sich um eine neue, in sich durchaus nicht wertlose Methode für die linguistische Forschung handelt, bedeutet eine so fleißige und immerhin geschickte Erstlingsarbeit eine willkommene und keine geringe wissenschaftliche Leistung.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Irle J. sen. *Deutsch-Herero-Wörterbuch*. Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts. Bd. XXXII, VIII + 455 SS. Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1917.

Bei der Beurteilung eines wissenschaftlichen Werkes muß zunächst auch der Absicht des Autors Rechnung getragen werden. Dies gilt insbesondere von jeder lexikographischen Arbeit. Die lebende Sprache zumal kann nach ihrem Wortschatze in ganz verschiedener Weise behandelt werden; anders wird ein Wörterbuch ausfallen, das lediglich praktischen Zwecken dienen soll; anders wieder jenes, das ausschließlich für wissenschaftliche Erforschung der Sprache bestimmt ist. Es können auch beide Zwecke bis zu einem gewissen Grade mit größerem oder geringerem Geschick miteinander verbunden werden. Auch hier ist wieder ein Unterschied zu beachten, der zwischen Natursprache und Kultursprache besteht. Während ein Lexikon über eine Natursprache, sofern diese namentlich erst einigermaßen oder mehr bekannt zu werden beginnt und selbst nach ihren elementaren logischen und systematischen Funktionsbeständen untersucht werden muß, auch dann einen mehr weniger hohen wissenschaftlichen Wert besitzt, wenn eigentlich bloß praktische Brauchbarkeit beabsichtigt war, wird man für analoge Arbeiten über Kultursprachen schlechterdings keinerlei Bedeutung im Sinne einer möglichen Erweiterung der Spracherkennung (oder gar sonst welcher ethnologischer Erkenntnisse) beanspruchen wollen.

IRLE folgte in der Abfassung seines ziemlich umfangreichen Wörterbuches vor allem und hauptsächlich praktischen Zielen; doch spricht er die Hoffnung aus, daß sein Werk vielleicht „auch für die wissenschaftliche Erforschung der Herero-Sprache nicht ohne Wert sein könnte“ (Vorwort). Daß indes das Buch in erster Linie „den Weißen und Schwarzen, den Missionären, Beamten, Reisenden, Kaufleuten und Farmern und den Herero in Deutsch-Südwest-Afrika“ als praktischer Behelf seinen Dienst leisten soll, erhellt schon aus dem Umstande, daß der Autor den (nebenbei auch) leichteren Deutsch-Herero-Teil behandelt hat. Leider läßt er, jedenfalls zunächst und zumeist unter dem Drucke der Zeitverhältnisse, den zweiten (möglich für die Bantuistik noch begehrteten) Teil des Wörterbuches vorläufig nicht erscheinen. Es ist auch sehr wohl glaublich, daß dieser Teil noch eingehende und umfangreiche Arbeit verlangt. Unter dessen wird nicht nur der Praktiker, sondern gerade der Bantuforscher für den vorliegenden ersten Teil recht dankbar sein.

Wenn wir an erster Stelle die Vorteile von IRLE's Arbeit anmerken wollen, so muß die Reichhaltigkeit an Stichwörtern vorab erwähnt werden; nach der Angabe des Verfassers sind in dem Werke zirka 2000 neue Wörter aufgenommen. Eine Vergleichung mit den früheren bezüglichen Erscheinungen (besonders von VIEHE, BRINCKER, HAHN) belehrt über den ansehnlichen Fortschritt IRLE's. Für den praktischen Gebrauch ist es anzuerkennen, daß kein zu großes Gewicht auf Unterschachtelung des Materials unter allgemeinere und grundständliche Stichworte gelegt worden ist. Hier mußte eben das Interesse einer wissenschaftlich-theoretischen Systematik vor der schärferen Sichtbarmachung der einzelnen Wortbedeutung und deren raschen und selbständigen Brauchbarkeit etwas zurücktreten. Die reichlich eingestreute Phraseologie, wie sie vornehmlich dem gewöhnlichen Alltagsleben, der Bibelsprache, auch dem politischen und sozialen Amtsstil entnommen sind, ist einzuschätzen. Dem gelehrten Studium ist damit oft ein Faden zum Eindringen in den Geist der Sprache dargeboten; ab der Phraseologie einer Natursprache spiegelt sich immer ein Stück logisches und psychologisches Kolorit des Idioms und seines Volkes. Hieher sind ferner auch Hereroisierungen von fremden Wörtern und Sprachwendungen zu rechnen. Je natürlicher diese Einpflanzungen und Anpassungen geschehen, desto besser zeigen auch sie auf den Charakter der neuen „Mutter“. Was so zugleich für eine Umschaffung einer dialektischen Natursprache zu einem normativen geistigen Kulturideom gewonnen wird, hebt sich immer noch vorteilhaft genug von den Nachteilen eines derartigen Verstellungsprozesses ab. Mit großem Fleiße und der Gewissenhaftigkeit eines Gelehrten hat IRLE sehr oft auf die Feinheiten der Bedeutungs-differenzierung achtgehabt, wie sie unter den afrikanischen Natursprachen nicht zuletzt dem Bantu eignen. Diese Rücksichtnahme ist um so wertvoller, als sie öfters ethnologisches Material getroffen hat. Damit haben wir an einen dritten bedeutsamen Vorteil des IRLE'schen Wörterbuches gerührt. Die ethnologische Forschung ist oft genug an linguistische Ergebnisse gewiesen oder wird von diesen wenigstens sehr gefördert. Daher gehören die religiösen Namen, Ausdrücke aus dem sittlichen und gesellschaftlichen Leben, Bezeichnungen für Krankheiten, Heilpflanzen, Gerätschaften, Kleidungsstücke, Schmuckgegen-

stände, Bodenerzeugnisse und Produkte der industrialen und häuslichen Arbeit; ferner die Wörter für Naturerscheinungen, Naturwesen, Naturwirkungen. Auch die Ableitungen der Monatsbenennungen dürfen da erwähnt werden. Man vergleiche z. B. unter „Tote“: *omutuaere rua* (oder *ua ʽozondjupa zovati*) = einer, der durch bösen Segen des Gestorbenen in den Tod gerissen ist; oder s. v. Mensch, oder s. v. Gott. Eine Deutung des nach unserem Dafürhalten wichtigsten Gottesnamens der Herero „*Ndjambi*“ ist nicht versucht worden; allerdings würden dazu allgemeinere Bantu-Sprachkenntnisse vonnöten sein.

An Mängeln, die dem Buche noch anhaften, heben wir zuerst einige technische Unzukömmlichkeiten hervor. Die Einordnung des Materials ist nicht immer mit der möglichsten Nützlichkeit geschehen; so wird z. B. Holzspan unter dem Stichwort Abschnitt aufgeführt, wiewohl ein etymologischer Zusammenhang der zwei Herero-Vokabeln nicht besteht, was eine solche Einordnung noch eher hätte rechtfertigen können. Gespiele wird unter Geselle i. d. B. v. Altersgenosse angeführt; für die nächste und eigentliche Bedeutung von Geselle ist kein Ausdruck genannt. Geisteskrank sein wird unter dem Substantiv: der Kranke, nicht unter krank (krank sein) erwähnt. U. ä. m. Für das Wort Gerölle ist auf „steinigt“ verwiesen; doch findet sich unter „steinig, steinicht“ keine Benennung für „Gerölle“. Für die Bedeutung hätten können die Wörter *omaue* und (dann auch) *oruua* genannt werden. Für „kranken“ müßten wohl zuerst *-pa*, *-e ohama* oder hernach noch *-hihamise* aufgeführt werden, während *-tjita*, *-i ovipo komundu* vor allem „schaden, beschädigen“ heißt. Kränken hat im Deutschen eine von „schaden“ zunächst und spezifisch verschiedene Bedeutung. Einige Stichworte, wie Kleinglaube, kurzherzig (= demütig), laff (und Laffheit), lebenssatt (= lebensmüde), nacharten u. a. m. wären besser weggeblieben, bzw. durch die angemessenen und gebräuchlicheren deutschen Wörter allein gegeben worden. Einige Bedeutungen sind vernachlässigt; so wird für „sicher“ (= gesichert, geschützt) keine Benennung klargelegt. Einen zweiten Mangel in der Bearbeitung des Stoffes erkennen wir in der mehrfachen Verfehlung etymologischer Reduktion. Nur drei Beispiele mögen hier genannt sein. Unter „Schöpfung“ (= das Geschaffene) wird *ouje*, *omauje* mit der Deutung „Inbegriff aller Dinge“ gebraucht. Mit *otjina* (= Ding) hat das Wort ersichtlich nichts zu tun; *ouje* bedeutet Welt, *omauje* „das, was die Welt ausmacht“ (*o + ma + ouje*). Beim Stichwort „Weltsinn“ lesen wir: „*ouparandu uouje*, von *oundu* und *-para* Herrschsucht (= Weltbreite)“. *Ou* ist indessen als Substantivierungspräformativ von nomina abstracta anzusehen (z. B. *ouhona-pare* = das Herrschen); *ndu* halten wir zunächst für ein altes Afformativ, als welches es auf eine logische Wortwurzel zurückgehen mag; dem Afformativ selber weisen wir einen klassifikativen Sinn zu. *Onguruk'ena* (= Wiedehopf) wird als „Namennenner“ gedeutet (von *-ruka* [nennen] und *ena* [Name]). Allein uns scheint der mittlere Bestandteil des Wortes auf die Bedeutung „springen, hüpfen“ zurückgeführt werden zu müssen. Vgl. Suaheli: *-ruka* (= springen, aufspringen) und Herero: *-tuka pejuru* (= hüpfen). *O + ng(u)* ist mit dem schon im Urbantu herrschenden Tier-Präfix identisch. Näher übrigens als die IRLE'sche Deutung des Wortes läge vielleicht noch die mit Herero *otj-iuru* (= *otj*, *i-uru*), Schopf. Ethnologisches Material ist nicht immer verwertet worden. So hätten die Wochentage, ähnlich den Monatsnamen, können gedeutet werden. Montag z. B. *ejuva etenga* leitet sich von *-tenga* (den Anfang machen mit oder bei) her. Dialektforschung und sprachgeschichtliche Momente sind mehr unbeachtet gelassen. Ein paar Mal ist auf *Mbanderu* hingewiesen worden; so bei *-senina* durch *-seinina*. Unter „Frevel“ wird bei *oupikapike* auf „Sünde“ (vgl. dieses) hingewiesen, welche besondere Bedeutung das Wort den alten Hereros zuweist. Auf die Homonyma und Synonyma ist der Verfasser nicht weiter eingegangen. Namentlich ist auf eventuelle phonetische Unterscheidungsfragen der Homonyma keine Rücksicht genommen. Bei *orukura* (s. v. Schranke) macht IRLE die Bemerkung, daß dieses Wort dreierlei Bedeutung habe. Nur in einzelnen Fällen ist dem phonetischen Differenziale besondere Beachtung geschenkt worden, wie z. B. bei *-kuika* (s. v. Schläfe), wo der scharfe *k*-Laut vermerkt ist; ähnlich bei *omukaro*, wo hohes *a* angegeben wurde. Die Notierung solcher Mängel soll mehr ein Hinweis auf Verbesserungsmöglichkeiten als ein Tadel wider den Autor sein. Manches von dem, was wir beanstandet haben, lag möglich ja überhaupt außerhalb des von ihm vorgenommenen Arbeitsfeldes. Zudem wissen auch wir sehr wohl, daß man mit ungleich weniger Recht gegen ein Werk, wie es das IRLE's ist, mit ähnlicher Schärfe und Nachdringlichkeit dieselbe kritische Sonde heranbringen würde, wie sie etwa bei entsprechenden Veröffentlichungen auf indogermanischem Gebiete geltend gemacht wird.

IRLE hat mit seinem Herero-Wörterbuch nicht bloß ein vorzügliches praktisches Hilfsmittel für Missionierung, Kolonisierung und Kultivierung des Hererodistriktes geschaffen; er hat auch der linguistischen und ethnologischen Wissenschaft ein wertvolles Buch geschenkt.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Seler E. *Die Ruinen von Uxmal.* Berlin 1917. Mit 154 SS. 133 Abb. 36 Tafeln und einem Plan.

Die archäologischen Untersuchungen großen Stiles wie die vorliegende gehören zu den schwierigsten auf dem Gesamtgebiete der völkerkundlichen Forschung. Alle Hilfswissenschaften müssen beim Studium herangezogen werden, die Geschichte, die Ästhetik, die Technik, die spezielle Ethnologie und oft auch die Sprachwissenschaft.

Uxmal, im östlichen Yukatan, gehört nicht zu den ältesten Baudenkmalern. Die Anfänge der heute sichtbaren Gebäude reichen in das 10. Jahrhundert zurück. Der Stil ist mit Ausnahme weniger Teile typisch yukatekisch, die verwendeten Mittel sind reich, der Bau geschmackvoll und in seinen selbständigen Einheiten nicht an ein Schema gebunden. Wie an anderen Orten so zeigen sich auch hier verschiedene Bauperioden nicht nur für die ganze Reihe der Gebäude, sondern auch in der Ausgestaltung einzelner Objekte durch Umbauten. Man erkennt auch eine Zeit des Verfalles der Kunst aus der unpassenden Verwendung älterer Elemente zur Aufrichtung neuer Teile. Die letzten Generationen konnten die Werke ihrer kunstliebenden Vorfahren nicht mehr in würdigem Zustand erhalten.

Die Gebäude hatten wohl, wie an anderen Punkten Yukatans, einen doppelten Zweck. Sie bildeten eine befestigte Residenz und das Zentrum des Kultes der herrschenden Klasse, die mexikanischen Ursprungs gewesen zu sein scheint. Die „Fürsten“ waren aber, bevor sie Uxmal gründeten, im Lande schon längere Zeit heimisch.

Das erste Kultobjekt scheint der Regengott gewesen zu sein, und zwar in Mayaform wie nach dem Bilde der Mexikaner; aber auch der Planet Venus als Abendstern nahm eine hervorragende Stellung ein und der von ihm unzertrennliche Quetzalcouatl. Die dem letzteren gewidmete Fassade trägt viele astronomische Zeichen. Diese bringen das Himmelsgewölbe als Ganzes zur Darstellung und manches astronomische Detail, das zum größten Teil noch der Auslegung harret. Unter den symbolischen Gebilden verdient Erwähnung das Bild eines Tempels mit großem offenen Tore, in dessen Öffnung zwei Jaguare sitzen, die sich aus anderen Vorkommnissen als Träger der Opferschale bestimmen lassen. Diese Darstellung nimmt den Ehrenplatz einer Hauptfassade ein, in der Mitte eines Frieses über dem mittleren Eingangstor. Die Figur entspricht den „Chacmool“-Bildern anderer yukatekischer Tempel. Am Ehrenplatz des vornehmsten aller Gebäude ist die gleiche Idee dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sich in einer großen verzierten Opferschale das Bild einer sitzenden Gottheit befindet.

Wie durch die früheren ähnlichen Studien SELER's, so wird auch durch vorliegende die Überzeugung von der Leistungsfähigkeit in Kunst und Wissenschaft und von dem organisatorischen Talent der Völker des mittleren Amerika im Leser befestigt. Wenn einmal durch systematische Grabungen die historische Seite der Studien mehr hervorgetreten sein wird, dann dürfte sich auch das Interesse weiterer Kreise diesem vielversprechenden Gebiete intensiver zuwenden.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Frödin Otto und Nordenskiöld Erland. *Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas.* Göteborg 1918.

Die Verfasser haben mit Berücksichtigung der ganzen Literatur eine Darstellung des Verfahrens in Südamerika gegeben, die allen weiteren Studien, auch in anderen Weltteilen, als Grundlage dienen wird. Sie führen uns die zurückgebliebensten Stämme vor, die ihr Binde- und Nähmaterial nur aus Sehnen oder Hautstreifen darstellen, dann die fortgeschritteneren mit im wesentlichen zwei Arten des Spinnens: dem Bororotyp und dem Bakatrityp, von denen sich jeder in mehrere Unterarten teilen läßt. Bei ersterem liegt die Spindel horizontal, bei letzterem bewegt

sie sich wie ein Kreisel auf einer Unterlage oder hängt völlig frei am Faden. — Man kann heute noch nicht entscheiden, ob Baumwolle zuerst in der Alten oder in der Neuen Welt gesponnen wurde. Für Indien geht unsere Kenntnis über gesponnene Baumwolle etwa auf das Jahr 800 v. Chr. zurück; in Südamerika sind die Kennzeichen des Alters noch zu wenig bekannt, um eine auch nur angenäherte Jahreszahl angeben zu können.

Es hat alle Reisenden überrascht, daß die Loslösung der Rohbaumwolle aus ihren Kapseln durch einen kleinen Bogen mit gespannter Schnur Asien und Amerika gemeinsam ist. Man vermutet, daß die Missionäre dieses praktische und höchst einfache Instrument aus Asien eingeführt haben, ein höheres Alter ist aber nicht ausgeschlossen. Selbst innerhalb des Kontinentes stellen sich der Gewinnung allgemeinerer Resultate Hindernisse in den Weg, da das Spinnen an sich und sogar die gegenwärtig herrschende Form bei manchen Stämmen nachweisbar in nachkolumbischer Zeit eingedrungen ist. Wertvolle Einzelheiten sind dagegen nicht selten. So spinnen in Guayana die Karaïben Fäden aus Baumwolle, die Arowaken aus anderen Fasern. Bei den Bororo und Köggaba spinnen nur Männer, sonst fast nur Frauen. Der Bororotyp des Spinnens erstreckt sich nur auf Baumwolle, ausnahmsweise auf Menschenhaar. Dieser Typ war aller Wahrscheinlichkeit nach einst viel weiter verbreitet als heute, er verlor sich besonders unter dem Einfluß der Inkaherrschaft. Ein einziger Stamm existiert, bei dem beide Haupttypen nebeneinander im Gebrauche sind. Die Drehrichtung des Fadens ist von der Spinnmethode nicht völlig bestimmt, jedoch gewinnt man durch den Bororotyp meist links gedrehte Fäden, ebenso durch die ihr nahestehende Form des Bakaityps. Der Bast wird fast immer rechts gedreht.

Der Wert der ganzen Studie wird wesentlich erhöht durch gute Abbildungen, durch zusammenfassende Tabellen und durch die gut angelegten Karten.

Legen wir nun an die Resultate der Verfasser den Maßstab, den P. W. SCHMIDT für Südamerika aufgestellt hat¹, so zeigt sich folgendes: Dem Süden und dem Südosten, den von höheren Kulturen am wenigsten beeinflussten Teilen des Kontinentes fehlt die Spindel prozentisch häufiger als den übrigen Gebieten. Das Fehlen am oberen Rio Negro und am Yapura im freimutterrechtlichen, also in einem der fortgeschrittensten Kulturkreise, kann nur auf das ungünstige feuchte Waldklima zurückgeführt werden. Unter dem 60. Grad westlicher Länge wäre wohl auf P. SCHMIDT's Karte die Zone der Gebiete mit ausgesprochenen Kulturen ein wenig nach Norden vorzuschieben. Der Bororotyp des Spinnens kommt außerhalb der Zone von Völkern totemistischer Kultur nicht vor.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adriani N. en A. C. Kruljt. „De Bare'e-Sprekende Toradja's van Midden-Celebes.“ (Derde Deel) VII+717 SS., 1 Karte, Folio, geb. Landsdrukkerij, Batavia 1914.
- Anneler H. „Quatember in Loetschen.“ 91 SS., 26 Textbilder, Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 2.40. Akad. Buchhdlg. M. Drechsel, Bern 1916.
- Becker C. „Religion in Vergangenheit und Zukunft.“ 227 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 2.—. Verlag H. Steinitz, Berlin 1915.
- Beckh H. „Buddhismus“ (Buddha und seine Lehre). Bd. I, II, 147+142 SS., geb., Preis à Mk. —.90. (Sammlung Götschen.) G. J. Götschen'sche Verlagsbuchhdlg., Berlin und Leipzig 1916.
- Bieber F. J. „Die Bodenverfassung Äthiopiens.“ 23 SS., Folio, ungeb. (S. aus H. 4, 5, 6 der „Zeitschrift für Kolonialrecht.“) Rud. Mosse, Berlin (o. J.).
- Bieber F. J. „Ein afrikanisches Soldatenvolk.“ 261—266 SS., 6 Abb., Folio, ungeb. (S. i. „Urania, Wochenschrift für Volksbildung“, VIII. Jhrg., Nr. 22.) Schriftl. u. Verw. Wien, I. Uraniastr. 1—3, 1915.

¹ „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“, Ztschr. f. Ethn. (1913), 1014—1124.

- Boas Fr. „Kultur und Rasse.“ VIII+256 SS., mit einer Kurve im Text, Kleinfolio, ungeb. Verlag Veit & Comp., Leipzig 1914.
- Boissier A. „Le Culte de Diane en Suisse et l'origine du Fraumünster à Zürich.“ 72 SS., 12 Fig., Oktav, ungeb. Librairie Kundig, Genève 1916.
- Boissier A. „La Situation du Paradis Terrestre.“ 26 SS., 1 Karte, Oktav, ungeb. (S. „Le Globe, Organe de la Société de Géographie de Genève“, Tome cinquante-cinquième.) Librairie R. Burkhardt, Genève 1916.
- Brandstetter R. „Die Lauterscheinungen in den Indonesischen Sprachen.“ 99 SS., Folio, ungeb. (R. B.'s Monographien zur Indonesischen Sprachforschung XII.) Verlag der Buchhdlg. E. Haag, Luzern 1915.
- Brandstetter R. „Die Reduplikation in den indianischen, indonesischen und indogermanischen Sprachen.“ 33 SS., Oktav, ungeb. (Beilage zum Jahresbericht der Luzerner Kantonschule) 1917.
- Le Coq A., v. mit einem Beitrag von O. v. Falke. „Volkskundliches aus Ost-Turkistan.“ VII+72 SS., 25 Tfn., Großfolio, ungeb., Preis Mk. 25.—. (S. Königlich-Preussische Turfan-Expeditionen.) Verlag D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1916.
- Dahl E. „Nyamwesi-Wörterbuch.“ VIII+696 SS., Großfolio, ungeb., Preis Mk. 25.—. (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXV.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1915.
- Demant-Hatt E. „Med Lapperne I Højfjeldet.“ 208 SS., Text-III., Folio, ungeb. (Lapperne och Deras Land, Skildringar och Studier II.) A.-B. Nordiska Bokh., Stockholm 1913.
- Dempwolf O. „Die Sandawe.“ 180 SS., 48 Abb. i. Text, Folio, ungeb. (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXIV.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1916.
- Deutsche Bücherei zu Leipzig. „Denkschrift zur Einweihung der Deutschen Bücherei.“ 215 SS., 7 Abb., 16 Tfn., Folio, ungeb. Leipzig 1916.
- Drexl M. „Die Idealschrift.“ 46 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.80. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhdlg. (E. Stahl), München 1917.
- Fischer H. W. „Mittel-Sumatra [Sumatra III].“ XXVII+214 SS., 12 Tfn., Folio, ungeb. (Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums, Bd. X.) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1916.
- Glaserapp H., v. „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt.“ 115 SS., Kleinfolio, ungeb. O. Harrassowitz, Leipzig 1915.
- Le Goff L. „Dictionnaire français-Montagnais.“ LXVIII+1058 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 15.—. Société St.-Augustin. Desclée De Brouwer & Cie., Lyon, Marseille, Rome 1916.
- Gorlon bin M. J. „Der Born Judas. I. Bd.: Von Liebe und Treue.“ 876 SS., Oktav, geb. Insel-Verlag, Leipzig 1916.
- Grohmann A. „Berichte des Forschungs-Instituts für Osten und Orient in Wien.“ Folge 1, März-Juli, 26 SS., Oktav, ungeb. Sitz des Instituts: Wien, I. Mölkerbastei 10, 1916.
- Hajek L. „Soldatenlieder im Kriege 1914–1916.“ 10 SS., Kleinfolio, ungeb. (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch., 42. Mittlg.) Verlag Hölder, Wien.
- Hakky C. „Deutsch-Türkische Gespräche.“ 92 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 2.50. (Koch's Sprachführer, Bd. 16.) Koch's Verlag, Dresden, Leipzig 1916.
- Hambruch P. „Nauru.“ 1. Halbbd., XI+458 SS., 108 Abb., 19 Lichtdrucktfn., 1 Karte, Großfolio, ungeb.; 2. Halbbd., VII+314 SS., 338 Abb., 8 Lichtdrucktfn., Großfolio, ungeb. (G. Thilenius, „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908–1910“, II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. I.) (Hamburg, Wissenschaftliche Stiftung.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1914.
- Hatt G. „Moccasins and their Relation to Arctic Footwear.“ 151–260 SS., mit Textbildern, Oktav, ungeb. (S. Repr. from the Memoirs of the American Anthropological Association. Vol. III, Nr. 3, 1916.) Press of the New Era Printing Company Lancaster, P. A., Copenhagen 1915.
- Hatt G. „Kyst-og Inlandskultur i det arktiske.“ 284–290 SS., Folio, ungeb. (S. Særtryk af Geografisk Tidsskrift. 23. Bd., H. VIII., 1913.)
- Heinitz W. „Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan.“ 108 SS., 24 Tfn., Großfolio, ungeb., Preis Mk. 3.—. (Abh. des Hamburger Kolonialinstituts, Bd. XXXVIII.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1917.
- Held L. H. „Deutsche Bibliographie des Buddhismus.“ VIII+190 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 12.—. H. Sachs Verlag, München 1916.
- Helmling A. „Umschreibung der türkischen Übungsstücke in Lateinschrift.“ 49 SS., Kleinoktav, ungeb. (Jehliitschka, Türkische Konversationsgrammatik.) Verlag J. Groß, Heidelberg 1916.
- Herder'scher „Jahresbericht 1916.“ 82 SS. (Nachtrag zum Haupt-Katalog 1913.)
- Hestermann F. „Die Suffixe im Lykischen.“ 192–237 SS., Oktav, ungeb. (S. i. „Le Monde Orientale, X. 1916“.)
- Horwitz H. Th. „Beiträge zur außereuropäischen und vorgeschichtlichen Technik.“ 169–189 SS., Folio, ungeb. (S. Beilage zur Geschichte der Technik und Industrie, 7. Bd., 1916.) Verlag J. Springer, Berlin 1916.
- Hüsing G. „Was ist Orient?“ 6 SS., Oktav, ungeb. (S. aus den Berichten des Forschungsinstituts für Osten und Orient, Wien, Folge 2.) Wien 1916.
- Jahresbericht des Frankfurter Vereins für orientalische Sprachen vom 1. Oktober 1913 bis 30. September 1915 mit 4 Abh. 47 SS., Oktav, ungeb. Verlag J. St. Goar, Frankfurt a. M. 1916.
- Jahresbericht der Österreichischen Gesellschaft für exp. Phonetik. III. Vereinsjahr 1915/16.
- Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern 1915. 15 SS., Oktav, ungeb. Buchdruck. K. J. Wyss Erben, Bern 1916.

- Jaynebell H. H. „Java.“ 2. Teil, XXI+234 SS., 12 Tfn., Folio, ungeb. (S. Katalog des ethnographischen Reichsmuseums, Bd. XI.) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1916.
- Klückowstroom C. v., Gf. „Geschichtsblätter für Technik, Industrie und Gewerbe.“ Heft 1-3, Bd. 3, 1916, 80 SS., Quart, ungeb. Zillesen Verlag, Berlin 1916.
- Knabenhaus A. „Der Krieg bei den Naturvölkern.“ 81 SS., Oktav, ungeb. (S. aus dem XVI. Jahresbericht, der Geog.-Ethnog. Gesellschaft, Zürich 1915/16.) F. Lohbauer, Zürich 1917.
- Koch-Grünberg Th. „Vom Roroima zum Orinoco.“ I. Bd.: X+406 SS., 6 Volltfn., 109 Abb. in Lichtdruck, 1 Karte, Folio, geb. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1917. II. Bd.: XI+318 SS., 6 Tfn., Lex.-Oktav, geb. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1916.
- Kollmann J. „Termitengänge im Schädeldach zweier amerikanischer Pygmäen.“ (S. Archiv für Anatomie und Physiologie, Anatom. Abt. Suppl.) 1915.
- Kostrzewski J. „Groby grzebalne (szkieletowe) z początku epoki brązowej w Wielkopolsce.“ Okr. I-II. Monteliusa. 15 SS., 7 Tfn., Oktav, ungeb. (S. Odbitka z Rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk.) Czeionkami Drukarni Dziennika Poznańskiego, Poznań 1916.
- Kostrzewski J. „Siedlemin i Okolica pod Względem Archeologicznym.“ Szkic Monograficzny. 27 SS., Oktav, ungeb. (S. Odbitka z Rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Rocznik XLIV.) Czeionkami Drukarni Dziennika Poznańskiego, Poznań 1917.
- Krämer-Bannow Elis. nebst wissenschaftlichen Anmerkungen von Aug. Krämer. „Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee.“ Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908-1909. XV+284 SS., 142 Federzeichnungen, 7 Karten, 8 Lichtbilder, Oktav, geb., Preis Mk. 6.—. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1916.
- Krueger F. „Über Entwicklungs-Psychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit.“ X+232 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 9.—. Verlag Wilh. Engelmann, Leipzig 1915.
- Kuhn E. zum 70. Geburtstag. „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients.“ XXV+523 SS., Folio, ungeb. Verlag M. H. Marcus, Breslau 1916.
- Ku Hung-Ming. „Der Geist des chinesischen Volkes.“ 181 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 8.50. Verlag E. Diederichs, Jena 1916.
- Kunike H. „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes.“ 24 SS., Quart, ungeb. O. Harrassowitz, Leipzig 1915.
- Kunike H. „Goldaltertümer der Chibcha.“ 10 SS., 9 Tfn., Großfolio, ungeb. (S. aus „Internationales Archiv für Ethnographie“, Bd. XXIV.) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1916.
- Kunike H. „Visnu, ein Mondgott.“ 5-15 SS. „Nachtrag zu Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes.“ 15-17 SS. „Amerikanische und asiatische Mondbilder.“ 18-37 SS., Folio, ungeb. (Mytholog. Bibliothek 16: Sammelheft.) (o. J.).
- Kurzer Führer durch die Vorgeschiedliche Abteilung des Gräfl. Mielżyński'schen Museums der Posener Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften. 26 SS., Kleinoktav, ungeb. Verlag des „Towarzystwa Przyjaciół Nauk“ e. V. Gebrüder Winiewicz, Posen 1917.
- Laufer B. „Chinesische Schattenspiele.“ XXIV+442 SS., Großfolio, ungeb. (S. aus Abh. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wissensch., XXVIII. Bd., 1. Abh.) G. Franz'scher Verlag (J. Roth), München 1915.
- Laufer B. „The Diamond, a Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore.“ 75 SS., Folio, ungeb. (S. Field Museum of Natural History Publication 184, Anthropological Series, Vol. XV, Nr. 1.) Chicago 1915.
- Lehmann F. B. „Mana.“ Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. 60 SS., Oktav, ungeb. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.) Spamer'sche Buchdruck, Leipzig 1915.
- Mason J. A. „The Mutsun Dialect of Costaswan based on the Vocabulary of de la Cucuta.“ 399-472 SS., Folio, ungeb. (S. Univ. of Calif. Publ. Am. Arch. and Ethnology. Vol. XI, Nr. 7.) Univ. of California Press., Berkeley 1916.
- Meinhof C. „Eine Studienfahrt nach Kordofan.“ 134 SS., 18 Tfn., 61 Textbilder, Großfolio, ungeb. (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXV.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1916.
- Meyer H. „Die Barundi.“ XIV+215 SS., 1 farbige Karte, 32 Lichtbilder, 23 Tfn., 19 Textbilder, Großfolio, geb., Preis Mk. 12.—. (Königl. Sachs. Forschungsinstitute in Leipzig, Instit. f. Völkerkunde, 1. H.: Ethnog. u. Ethnol. 1. Bd.) O. Spamer, Leipzig 1916.
- Michels V. „Über Begriff und Aufgaben der deutschen Philologie.“ 26 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 1.20. (Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung in Jena, am 24. Juni 1916.) Gustav Fischer, Jena 1917.
- Müller W. (Wisnar). „Yap.“ 1. Halbb., XVIII+360 SS., 332 Abb. i. Text, 1 Panorama, 70 Lichtdrucktfn. 1 Karte, Großfolio, ungeb. (G. Thilenius, „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910“, II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 2.) (Hamburg, Wissenschaftl. Stiftung.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1917.
- Németh J. „Türkische Grammatik.“ Geb., Preis Mk. —.90. (Sammlung Götschen.) Götschen Verlag, Leipzig 1916.
- Németh J. „Türkisch-deutsches Gesprächsbuch.“ 106 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.—. (Sammlung Götschen, Nr. 777.) Götschen Verlag, Leipzig 1917.
- Nieuwenhuis A. W. „Die Wurzeln des Animismus.“ 87 SS., 4 Tfn., Großfolio, ungeb. (S. aus Supplement zu Bd. XXIV von „Internationales Archiv für Ethnographie.“) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1917.

- Nordenskiöld E., Frh. v. „Die Bevölkerungsbewegung unter den Indianern in Bolivien.“ 108—112 SS., Oktav, ungeb. (S. aus Dr. A. Petermann's Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, 63. Jahrg., April-Heft 1917.)
- Oesterreich T. K. „Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte.“ 156 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 5.—. E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1917.
- Pandecten van het Adatrecht. III. „Het inlandsch bezitrecht van grond en het bewerkingsrecht van grond.“ X + 553 SS., Oktav, ungeb., Preis Fl. 5.50. („Koloniaal Instituut“ te Amsterdam, Mededeel. No. IV, Afdeel. Volkenkunde Nr. 2.) J. H. de Bussy, Amsterdam 1916.
- Pfeiffer L. „Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart.“ VIII + 334 SS., 392 Textbilder, Folio, ungeb., Preis Mk. 15.—. Verlag Gustav Fischer, Jena 1914.
- Föch R. „Phonographische Aufnahmen in k. u. k. Kriegsgefangenenlagern“ 6 SS., Oktav, ungeb. (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch., 41. Mittlg.) A. Hölder, Wien 1916.
- Ried H. A. „Zur Anthropologie des abflußlosen Rumpfschollenlandes im nordöstlichen Deutsch-Ostafrika.“ VII + 295 SS., 14 Textbilder, 14 Lichtbilder, Folio, ungeb., Preis Mk. 10.—. (Abhandlung des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXI.) L. Friedrichsen & Co., Hamburg 1915.
- Rosen E., v. „Träskfolket.“ Ivenska Rhodesia-Kongo-Expeditionen. 468 SS., 3 Kartor, 78 Planscher och 401 Figurer i Texten. (Ethnograf. Forskningsresultat.) A. Bonniers Förlag, Stockholm 1916.
- Schäfer D. „Karte der Länder und Völker Europas, Volkstum und Staatenbildung.“ 1 Karte, Preis Mk. 2.—. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin.
- Scherman L. „Berichte des K. Ethnographischen Museums in München, VI (1914/1915).“ 310—327 SS., 1 Tfn., 18 Textbilder, Oktav, ungeb. (S. aus dem Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst, 1914/1915, IV. Vierteljahrsheft.) Verlag Georg D. W. Callwey, München 1914/1915.
- Schlaginhaufen O. „L'Indice Cefalico in Alcuni Gruppi Umani della costa settentrionale della Nuova-Guinea.“ 12 SS., Folio, ungeb. (S. Dal volume giubilare in onore di Giuseppe Sergi, vol. XX della Rivista di Antropologia.) Presso la Sede della Società, Roma 1916.
- Schmeltz und De Jong. „Ethnographisches Album von dem Stromgebiet vom Congo.“ von J. Marquorst. Platt. 200, 206, 208—211, 215—219, 221—242; 242 Lichtbilder, Preis Fl. 20.—. Verlag Nijhoff, 's-Gravenhage 1914—1916.
- Schroeder L., v. „Arische Religion.“ I. Bd.: Einleitung. Der altarische Himmels-gott, das höchste gute Wesen. VIII + 618 SS., Folio, geb. H. Haessel's Verlag, Leipzig 1914. II. Bd.: Naturverehrung und Lebensfeste. VII + 707 SS., Folio, geb. H. Haessel's Verlag, Leipzig 1916.
- Schultz A. „Landeskundliche Forschungen im Pamir.“ VIII + 231 SS., 66 Abb. auf 37 Tfn., 60 Fig. im Text, 4 Karten. (Abhandlung des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXIII.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1916.
- Schwiedland E. „Anfänge und Wesen der Wirtschaft.“ 24 SS., Oktav, ungeb. (Vorlesung, gehalten an der Technischen Hochschule in Wien.) Manz'sche k. u. k. Hof-, Verlags- und Univ.-Buchhdlg., Wien und Leipzig 1917.
- Seidenstücker K. „Südbuddhistische Studien.“ 114 SS., 40 Tfn., 11 Textbilder, 1 Plan. Verlag Lütke & Wulff, Hamburg 1916.
- Söderblom N. „Das Werden des Gottesglaubens.“ XII + 397 SS., Oktav, ungeb. (Deutsche Bearbeitung von R. Stübe.) J. C. Hinrichs Buchhdlg., Leipzig 1916.
- Steinmann G. „Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch.“ 105 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.50. (Aus „Natur und Geisteswelt“, Bd. 302.) Verlag Teubner, Leipzig und Berlin 1917.
- Stichel B., mit einem Geleitwort von Dr. Fr. Stuhlmann. „Die Zukunft in Marokko.“ 89 SS., 1 Karte, Quart, ungeb., Preis Mk. 1.—. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1917.
- Taeschner F. D. „Moderne türkische Texte.“ 55 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.50. K. J. Trübner, Straßburg 1916.
- Thilenius G. „Das Hamburgische Museum für Völkerkunde.“ V + 144 SS., Großfolio, ungeb. (Beiheft zu Bd. 14 der Museumkunde.) Verlag G. Reimer, Berlin 1916.
- Torczyner H. „Die Entstehung des semitischen Sprachtypus“ I. Bd., XXIII + 300 SS., Folio, ungeb., Preis K 16.—. Verlag R. Löwit, Wien 1916.
- Turl J. „Muittalus Samid Birra.“ En Bog om Lappernes Liv. IV + 266 SS., 14 Tfn., Folio, ungeb. A.-B Nordiska, Bokh., Stockholm, Graebes, Bogtrykkeri, København 1911.
- Uhlenbeck C. C. „Het passieve Karakter van het verbum transitivum of van het verbum actionis in Talen van Noord-Amerika.“ (S. Kgl. Akad. van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 5. Reeks, Deel II.) John Müller, Amsterdam 1916.
- Waldes H. „Berichte aus dem Knopf-Museum 1917.“ 31 SS., Folio, ungeb. Prag-Wyschowitz 1917.
- Weber N. „Im Lande der Morgenstille.“ XII + 458 SS., 24 Farbenschn., 25 Vollbilder, 279 Abb. i. Text, 1 Karte, Oktav, geb., Preis Mk. 18.—. Verlag K. Seidel, München 1915.
- Weule K. „Vom Kerbstock zum Alphabet.“ 95 SS., mit Abb. nach Orig.-Aufnahmen und -Zeichnungen von P. Lindner, Kleinfolio, ungeb., 6. Aufl., Preis Mk. 1.—. („Kosmos“, Gesellschaft der Naturfreunde.) Franckh'sche Verlagshdlg., Stuttgart 1915.
- Weule K., Bethé E., Schmiedler B., Doren A. und Herre P. „Kulturgeschichte des Krieges.“ 118 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.20. (Aus „Natur und Geisteswelt“, Bd. 561.) Verlag und Druck. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1916.
- Weule K. „Der Krieg in den Tiefen der Menschheit.“ 156 SS., mit Abb. nach Orig.-Zeichnungen von P. Lindner, Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 2.—. („Kosmos“, Gesellschaft der Naturfreunde.) Franckh'sche Verlagshdlg., Stuttgart 1916.

- Weyhmann H., mit einem Geleitwort von G. Thilenius. „Unsere Südsee.“ 66 SS., 20 Abb. auf 16 Tfn., Oktav, ungeb., Preis Mk. —75. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1917.
- Wulff K. „Den Oldjavanske Wirátaparwa og dens Sanskrit-Original.“ 270 SS., Oktav, ungeb. (Bidrag til Mahábhārata-Forskningen.) E. Wiene's Bogh., København 1917.
- Wundt W. „Völkerpsychologie.“ Sprache, Mythos und Sitte. Bd. VII: Die Gesellschaft, I. Teil. VIII+488 SS., Folio, ungeb. A. Kröner's Verlag, Leipzig 1917. Bd. VIII: Die Gesellschaft, II. Teil. VI+341 SS., Folio, ungeb. A. Kröner's Verlag, Leipzig 1917.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Archiv für Anthropologie. N. F. Bd. XV. Heft 5. 1917.

- XVII. F. W. Elsner, Die Unterkiefer der spätdiluvialen Fundstätte „Hohlerfels“ bei Nürnberg und ihre rassenmorphologische Bedeutung. — XVIII. J. Irle sen., Die Religion der Herero.

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XIX. Heft 1. 1918.

- G. Wissowa, Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande. — M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. — F. Boll, Oknos. — O. Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker. — Aion in Eleusis. — F. Boll, Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphaniensfestes. — E. Reitzenstein, Zur Religionspolitik der Ptolemäer. — W. Spiegelberg, Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus. — K. Preisendanz, Ein Pseudo-Moses. — E. Schröder, „Walburg, die Sybille“.

Baeßler-Archiv. 1917.

- Beiheft VIII: F. Staschewski, Die Bajangi, überarbeitet und herausgegeben von B. Ankermann. — Bd. VI. Heft 3: A. Bernhardt, Chinesische Stempel. — A. v. Le Coq, Bemerkungen zur türkischen Falknerei (Nachtrag). — Eine Liste osttürkischer Pflanzennamen. — H. Jorgensen, Indices zu Grünwedels „Die Geschichte der vierundachtzig Zauberer“. — Ein Bild zur Sumagarthalegende.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië.

- Bd. 73. Heft 1. 1917: H. Kern, Zang I—III van 't Oudjavaansche Ramayana in vertaling. — N. J. Krom, De herkomst van den Minto-steen. — J. de Hallu, Lijst van errata in het opstel van W. Dunnebie: De voornaamwoorden in het Bolaang Mongondousch. — Heft 2: C. Snouck Hurgronje, J. H. C. Kern. 6. April 1838 bis 4. Juli 1917. — H. Kern, Zang IV—V van 't Oudjavaansche Ramayana in vertaling. — C. Snouck Hurgronje, Een belangrijk document betreffende den Heiligen Oorlog van den Islam (1914) en eene officiële correctie. — Heft 3 und 4: T. van Erp, Eenige mededeelingen betreffende de beelden en fragmenten van Baroboedoe in 1896 geschenkt aan Z. M. den Koning van Siam. — M. Jousstra, Verschillende verbodsbepalingen, eertijds bij de Heidensche Bataks der Tobaschalanden van kracht. Uit het Tobasch vertaald. — B. Hoetink, So Bing Kong. Het eerste hoofd der Chineezers te Batavia (1619—1636). — P. H. van der Kemp, P. T. Chassé's werkzaamheid als commissaris voor de overneming van Makassar en onderhoorigheden gedurende September-October 1816, blijkens eenige van hem uitgegane en nog niet uitgegeven rapporten. — H. Kern, Zang VI van 't Oudjavaansche Ramayana in vertaling. — Barhala. — Een en ander over Koning Jayabhaya. — Bd. 74 Heft 1 und 2. 1918: G. P. Rouffaer, Oudheidkundige opmerkingen. — J. Ph. Vogel, The Yupa inscriptions of King Mulavarman, from Koetei (East Borneo). — Alb. C. Kruyt, Measa, eene bijdrage tot het dynamisme der Bare'e-sprekende Toradja's en enkele omwonende volken. — N. Adrianl, Naschrift op het artikel Measa van A. C. Kruyt. — Ph. S. v. Ronkel, Dravidische volksnamen op Sumatra. — H. T. Damsté, Atjehsche kwikleer.

De Aarde en haar Volken.

53. Jahrg. Heft 4. April 1917: M. E. Hume-Griffith, Achter den sluier in Perzië en Turksch Arabië. — T. L. Pennell, Onder de wilde stammen op de grenzen van Afghanistan. — Heft 5. Mei 1917: T. L. Pennell, Onder de wilde stammen op de grenzen van Afghanistan. — Uitlander, Een en ander over het dorpsleven in Transvaal. — De Fakirs van Indië. — Heft 6. Juni 1917: G. Bertolini, De ziel van het Noorden. — L. Saad, Zestien jaar als quarantaine-arts in Turkije. — Heft 7. Juli 1917: L. Saad, Zestien jaar als quarantaine-arts in Turkije. — M. Moszkowski, Langs nieuwe wegen door Sumatra (Ontdekkingsreizen in Midden-Oost-Sumatra) (1907). — Heft 8. Augustus 1917: M. Moszkowski, Langs nieuwe wegen door Sumatra (Ontdekkingsreizen in Midden-Oost-Sumatra). — Smyrna, Klein Azië's mooiste stad. — Heft 9. September 1917: F. Krause, In de wildernissen van Brazilië. — Heft 10. October 1917: F. Krause, In de wildernissen van Brazilië. — Heft 11. November 1917: F. Speiser, In het oerwoud en bij de kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — Heft 12. December 1917: F. Speiser, In het oerwoud en bij de kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — T. H. Uzzel, Samarkand, de stad van Tamerlan. — 54. Jahrg. Heft 1. Januari 1918: J. Fabius, Zes maanden in Albanië. — Heft 2. Februari 1918: J. Fabius, Zes maanden in Albanië. — Heft 3. Maart 1918: J. Fabius, Zes maanden in Albanië. — Heft 4. April 1918: J. van Drielst, Dagboek van mijne reis door het binnenland van Honduras naar Guatemala. — F. Speiser, In het oerwoud en bij de Kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — Heft 5. Mei 1918: F. Speiser, In het oerwoud

en bij de Kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — Heft 6. Juni 1918: W. Warfield, Sardes en de aldaar opgegraven tempel van Kybele. — R. Spanjaard, Corinthe. — Heft 7. Juli 1918: J. W. Langeler en L. A. C. M. Doorman, Nieuw-Guinee en de exploratie der „Meervlakte“ 1913—1915.

De Indische Gids. Bd. XXXIX. Nr. 4. April 1917.

C. E. Barre, Het Rassenvraagstuk in de Rechtsvorming in de Gouvernementsfeer op Java. — D. Habbema, Een en ander over Apo Kajan. — Feestvreugde. (Uit nagelaten papieren van den Heer C. A. van Affelen van Saemsfoort, in leven Assistent-Resident op de Buitenbezittingen.) — P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen.

Internationales Archiv für Ethnographie. 1917.

Bd. XXIV. Heft 3 u 4: J. P. B. de Josselin de Jong, The Praecolumbian and Early Postcolumbian Aboriginal Population of Aruba, Curaçao and Bonaire. — H. Kanke, Okzipital- und Gesichtswinkel altindianischer Schädel. — J. P. B. de Josselin de Jong, A new Ethnological method. — Supplement zu Bd. XXIV: A. W. Neuwenhuls, Die Wurzeln des Animismus, eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen.

Katalog des ethnographischen Reichsmuseums in Leiden. 1916.

Bd. X: H. W. Fischer, Mittel-Sumatra (Sumatra III). — Bd. XI: H. H. Juynboll, Java (II. Teil).

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap.

Bd. 61. Heft 2. 1917: L. Bodaan, Een Bataksche Perkara. — J. A. F. Schut, Het Feminisme op Boeroe. — Heft 4: H. J. Stokking, Over het Oud-Talaoetsche Huwelijk. — B1. 62. Heft 1. 1918: J. A. F. Schut, Het huwelijk bij de Géb' emliar op Boeroe. — Heft 2: J. A. F. Schut, Het huwelijk bij de Géb' emliar Boeroe (Vervolg). — H. Klun, De bekeering van den animistischen heiden. — H. van der Klift, Mededeelingen over de taal van Mekongga.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

Bd. XLVII. Heft 1—3. 1917: R. Frh. v. Heine-Geldern, Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien. — Heft 4: R. Pösch, III. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien. — F. Heger, Schädelkultus der Dayak und anderer Stämme des malaiischen Archipels. — Finsch. — R. Pösch, R. Wallaschek. — Heft 5—6: J. Szombathy, Funde der ersten Eisenzeit aus Apulien. — M. Hoernes. — Bd. XLVIII. Heft 1—3. 1918: F. v. Luschan, Zusammenhänge und Konvergenz. — G. Kyrle, Siedlungs- und Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie. — R. Pösch, IV. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. XIX. Jahrg. 1916.

Erste Abt.: Ostasiatische Studien. — E. Wohlgenuth, Über die chinesische Version von Aśvaghoṣas Buddhacarita. Fo-so-hing-tsan. — E. Schmitt, Taoistische Klöster im Lichte des Universums. — A. Bernhardt, Li T'ai-po. — H. Thomsen, Geographisches Lehrbuch für die niederen Volksschulen Japans (herausgegeben vom Ministerium des Unterrichts). Ein Beitrag zur pädagogischen Literatur Japans. — Zweite Abt.: Westasiatische Studien. — J. Sperber, Das Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens. — F. J. Bleber, Geschichte der Könige von Kaffa. Überlieferungen der Kaffitscho oder Gongga. — M. Hartmann, Aus der neueren osmanischen Dichtung. — Dritte Abt.: Afrikanische Studien. — E. Prietze, Lieder fahrender Haussaschüler. — E. Funke, Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos. — I. Bellon, Personen- und Ortsnamen der Tshi-Neger.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw.

1. Jahrg. Nr. 11. Maart 1916: G. Krause, Lijkverbranding op Zuid-Bali. — Nr. 12. April 1916: A. H. Blaauw, Tjibodas. — J. G. Huyser, Ornament van Indisch Koperwerk. — Een Oud-Javaansch Djimatwapen. — Het vervaardigen van Krissen. — A. H. Blaauw, De Pisang. — Th. B. van Lelyveld, De Indische Bouwkunst en Kunstnervheid, Oud en Nieuw. — 2. Jahrg. Nr. 1. Mei 1917: Terugblik op de Bali-Tentoonstelling. — J. G. Huyser, Het vervaardigen van Krissen. — Nr. 4. Augustus 1917: J. H. Abendanon, J. H. C. Kern. — N. J. Krom, Beschrijving der Hindoe-Oudheden in de Verzameling van Indonesische en Chinese Kunst te Leeuwarden. — J. G. Huyser, Ornament van Indisch Koperwerk (Slot). — A. H. Blaauw, Komkommervruchten. — Noto Soeroto, Ganésa. — Nr. 5. September 1917: T. J. Bezemer, Plechtigheden en gebruiken bij en na de begrafenis in den Oost-Indischen Archipel. — Nr. 6. October 1917: T. J. Bezemer, Plechtigheden en gebruiken bij en na de begrafenis in den Oost-Indischen Archipel. — Nr. 7. November 1917: J. F. Snelleman, Het Ethnologisch Museum van Rotterdam. — W. K. A. Burghardt, Molati. — T. J. Bezemer, Een nieuwe leerstoel voor koloniale volkenkunde. — Nr. 8. December 1917: G. Krause, Eenige stukken Balineesche Kunst. — J. P. Kleiweg de Zwaan, Kunstmatige Schedelvervorming bij den Inlanders van den Indischen Archipel. — 3. Jahrg. Nr. 10. Februari 1918: H. J. Voskull, Iets over de Bewoners van Midden-Timor. — G. Krause, Iets over de schoonheid van Balische vrouwen. De vervaardiging van Krissen. — N. J. Krom, De Javaansche Oudheden in het Museum te Zwolle. — Nr. 11. Maart 1918: H. F. E. Visser, Over de waardeering der Leidsche Pradijnjaparamitā. — A. Laféber Jr, Een Bataksch ideaal van vrouwelijke schoonheid. — De vervaardiging van Krissen. —

Nr. 2. Juni 1918: E. M. Soetatmo Soerio Koesoemo, Kangdjeng Sultan Agoeng als wijsgeer (Praboe Pandita Tjakra Koesoema, bijgenaamd „De Croote“ (Agoeng) Konning van Java 1613–1645). — J. G. Numans, Een en ander over Irrigatiewerken op Java. — C. Spat, De Rijkssieraden van Loewoe.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.)

20. Jahrg. Nr. 3. März 1917: S. Geller, Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt“ aus Assur (Schluß). — Nr. 4. April 1917: E. Brandenburg, Paphlagonia. — H. Zimmern, Zu einigen Beschwörungsformeln. — Nr. 5. Mai 1917: F. Bork, Ein Himmelsbild der Pokontsch. — A. Ungnad, Das Alter der Geburtsomina. Nr. 6. Juni 1917: E. Ebeling, Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur (I.). — A. Jirku, Nimrod. — Nr. 7. Juli 1917: E. Brandenburg, Zur Erforschung der hettitischen Sprache. — O. Schröder, Zur Verwendung von Schreibergament bei den Assyriern. — Nr. 8. August 1917: B. Meißner, Synchronismen. — Nr. 9. September 1917: E. F. Weidner, Zahlenspielerien in akkadischen Leberschaubildern. — Nr. 10. Oktober 1917: F. E. Felsner, Apis in der Bibel? — A. Wiedemann, Der Apis als Totenträger. — Nr. 11. November 1917: A. Gustavs, Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten. — 21. Jahrg. Nr. 1. Jänner 1918: O. Schröder, Ein mündlich zu bestellender altbabylonischer Brief. — Nr. 2. Februar 1918: O. Schröder, Zu den Königlisten von Assur. — Nr. 3/4. März-April 1918: A. Jirku, „Hebräische“ und „israelitische“ Sklaven. — F. Perles, Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern“. — A. Ungnad, Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung.

Österreichische Monatsschrift für den Orient.

41. Jahrg. Nr. 9–12. 1915: E. Küttler, Über die Auffassung der Natur bei indischen und chinesischen Dichtern. — J. Sauter, Volkskundliches aus Indien (V). — E. Wellesz, Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesangs. — 42. Jahrg. Nr. 7–12. 1916: Ph. Kolossa, Das ukrainische Volkslied, sein melodischer und rhythmischer Aufbau. — E. Bleichsteiner, Die orientalische Tätigkeit der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. — M. Th. Houtsma, Die Enzyklopädie des Islam. — M. Meyerhof, Der Hanf als Genußmittel der Orientalen. — H. Torczyner, Vom Ideengehalt der hebräischen Sprache. — J. Sedláček, Gedanken über den alten Schicksalsglauben. — H. Grimme, Ursprünge der Religion Mohammeds. — S. Feist, Rasse und Volkstum. — J. Jolly, Indische Verhältnisse der Gegenwart. — Hillebrandt, Die Heimat der Rgveda. — H. Hackmann, Altchinesischer Idealismus. — Wg. M. Iblor, Kulturbilder aus Ostasien. — 43. Jahrg. Heft 1–12. 1917. — 44. Jahrg. Heft 1–3. 1918: A. Musil, Eben Basid. — Auf der Halbinsel Sinai. — Eben Sa'ūd. — R. Deutsch, Der Jemen. — F. J. Bieher, Wolde Giorgis. — E. Oberhammer, Montenegrinisch-albanische Wirtschaftsbilder. — L. Jaković, Wien-Skutari.

Ostasiatische Zeitschrift.

4. Jahrg. Heft 4. Jänner-März 1918: A. Conrady, Zu der Frage nach Alter und Herkunft der sogenannten japanischen Dolmen. — C. Glaser, Zur Geschichte der Seidenweberei in Ostasien. — F. Jäger, Über chinesische Miao-tse-Albums. — B. Schindler, Die Prinzipien der chinesischen Schriftbildung. — E. Erkes und B. Schindler, Der Ursprung der Chinesen. Eine Antwort an Henri Cordier. — 5. Jahrg. Heft 1/4. April 1916/März 1917: E. A. Voretzsch, Über altbuddhistische Kunst in Siam. — E. Erkes, Das Weltbild des Huai-nau-tze. Ein Beitrag zur Ethnographie und Kulturgeschichte des alten China. — F. Jäger, Über chinesische Miao-tse-Albums (II). — H. Haas, Shinran Shonin, der Begründer der Shinshu- oder Hongwanji-Sekte des japanischen Buddhismus. — E. Erkes und B. Schindler, Zur Geschichte der europäischen Sinologie. — O. R. Embden, Hobsons Werk über chinesische Töpferkunst. — Zoltán v. Takács, Zur Kunst der hunnischen Völker. — A. Wachsberger, „Altai-Iran und Völkerwanderung“.

Petermann's Mitteilungen.

68. Jahrg. Jänner-Heft. 1917: R. Lehmann, Die Stellung der Erdkunde in unserem höheren Bildungswesen und die Anforderungen der neuen Zeit. — R. F. Kaindl, Die Grenze zwischen west- und osteuropäischer Kultur. — O. Olufsen, Dänisch-Westindien und Grönland. — P. Langhans, Irisehe Statistik. — Februar-Heft: R. Lehmann, Die Stellung der Erdkunde in unserem höheren Bildungswesen und die Anforderungen der neuen Zeit. — R. Hartmann, Arabien im Weltkrieg: I. Die türkische Herrschaft in Arabien. II. Die einheimischen Machthaber. — März-Heft: K. Andrée, Alfred Wegeners Hypothese von der Horizontalverschiebung der Kontinentalachsen und das Permanenzproblem im Lichte der Paläogeographie und dynamischen Geologie. — April-Heft: E. v. Nordenskiöld, Die Bevölkerungsbewegung unter den Indianern in Bolivien. — Mai-Heft: H. Bernhard, Räume der Bodenkultur. — Juni-Heft: E. Friedrich, Religionsgeographie Chiles. — November-Heft: Chr. Mehls, Thrakisch-illyrisches Volkstum im vorgeschichtlichen Süddeutschland. — F. Thorbecke, Mittelafrrika oder tropisches Afrika? — Dezember-Heft: R. Hennig, Der Krieg als Förderer geographischer Bestrebungen. — M. Borchers, Die Bevölkerungsdichte im südlichen Indien nach dem „Census of India 1901“. — 64. Jahrg. März-April-Heft. 1918: Ein Antrag zur Einführung des erdkundlichen Unterrichts in die oberen Klassen der höheren Schulen. — Th. Langenmaier, Alte Nachrichten über mittelafrikanische Völker (Azande, Wanjamwesi, Wahuma, Waganda). — K. Skottsberg, Die schwedische Expedition nach den chilenischen Inseln im Großen Ozean 1916–1917.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXIV. 1917.

No. 1. Januari: H. Zondervan, Aardrijkskundige verbreiding en productie van den tarwebouw. — No. 2. Maart: A. Sz. Brandes, Bolivia. — H. Zondervan, Aardrijkskundige verbreiding en productie

van de aardappelteelt. — No. 3 Mei: F. C. A. Schulte, Beschouwingen over de afdeeling Midden Doesoan in de Zuider- en Ooster-Afdeeling van Borneo. — J. Kremer, Wetenschappelijk onderzoek van Atjeh en Onderhoorigheden. — No. 5. September: J. Kremer, Wetenschappelijk onderzoek van Atjeh en Onderhoorigheden. — No. 6. November: Ir. E. C. Abendanon, Bijdragen tot de historische cartographie van den Ned. Ind. Archipel. — J. P. Kleiweg de Zwaan, Bijdrage tot de anthropologie der Mentaweiers.

T'oung Pao. Vol. XVII. 1916.

No. 2. Mai: E. Chavannes, Le royaume de Wou et de Yue. — H. Cordier, Robert Gauthiot †. — No. 3. Juillet: H. Cordier, La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Peking. — B. Laufer, Supplementary notes on Walros and Narwhal Ivory. — Se-tiao. — E. Chavannes, Raphaël Petrucci †. — H. Cordier, Prince K'ing, Antoine Brébion, Pierre Bons d'Anty, Adhémar Leclère †.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Bd. XXX. Heft 1—2.

J. Charpentier, Zur altindischen Wortkunde. — L. Freund, Zum semitischen Ehegüterrecht bei Auflösung der Ehe.

Ymer.

Bd. 37. Heft 1. 1917: W. Thalbitzer, Hos Östgrönländerne i Grönlands sydfjorde, nærmest Kap Farvel, sommeren 1914. — H. H. Hildebrandsson, Om de stundom om vintern förekommande valdsamma oststormarna fran de norska fjällen. — H. Nelson, Geografundervisningen och de geografiska museet i Anna Sandströms skola. — A. Nordén, Hällristningarnas kronologi och betydelse. — Heft 2: E. Olsson, Stenaldern i Västmanland, Dalarne och Gästrikland. — K. G. Lindblom, „Svart“ magi och skyddsatgarder mot dylik hos akamba i Ostafrika. — B. Adlercreutz, Nagra tekniska förbättringar vid kopiering och förstoring af kartor. — Th. Wulff, Den II:a Thule-Expeditionen till Nordgrönland. — Heft 3 och 4: G. Andersson, Spetsbergens koltillgångar och Sveriges kolbehov. — H. W. son Ahlmann, De norska städernas geografiska förutsättningar. — G. Bollinder, Busintana-indianernas musikbåge. — K. G. Lindblom, Tron på den magiska kraften hos namn bland Kambangnegrerna i Ostafrika. — R. Numelln, Grönländsk kulturhistoria. — Bd. 38. Heft 1. 1918: Sten De Geer, Sveriges landsdelar. — M. P. n Nilson, Nyare forskningar till Greksland förhistoriska kultur. — Heft 2: Sven Hedins forskningar i södra Tibet 1906—1908.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. 71.

Heft 1/2: E. Schmidt, Beiträge zum Sanskrit-Wörterbuch. — R. O. Franke, Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt (in Dighanikaya). — A. Ungnad, Zur altbabylonischen Chronologie. — Heft 3/4: B. Vandenhoff, Über die in der Weltgeschichte des Agapius von Membig erwähnten Sonnenfinsternisse. — J. Charpentier, Die ethnographische Stellung der Tocharer. — H. Bauer, Semitische Sprachprobleme. — E. Kuhn, Hermann Brunnhofer 1841—1916.

Zeitschrift für Ethnologie.

48. Jahrg. Heft IV u. V. 1916: E. Karsten, Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika. — M. Buchner, Über den Lundatitel Muene. — Das Bumerangwerfen. — W. Ahrens und A. Maaß, Etwas von magischen Quadraten in Sumatra und Celebes. — E. Werth, Die Auflösung des Eoanthropos Dawsoni. — E. Hahn, Älteste Nahrung des Menschen. — C. Glebeler, Über die Verbindung der Einzelteile der Lurenrohre von Daberkow. — E. Werth, Knochenreste zweier Jagdtier-Arten des jungdiluvialen Menschen. — F. v. Luschan, Über Benin-Altertümer. — Heft VI: W. Lehmann, Ein kostbares Räuchergefäß aus Guatemala. — E. Hahn, Die Entstehung der Pflgkultur. Eine Erwiderung. — J. Loewenthal und B. Matlitzki, Die europäischen Feuerbohrer. — Weckauf, Die Wamatumbi. — E. Seler, Eine altmexikanische Knochenrassel. — F. v. Luschan, Über Schlösser mit Fallriegeln. — 49. Jahrg. Heft I. 1917: J. Kollmann, Die Ungarn. Eine anthropologische Skizze. — E. Nordenskiöld, Die östliche Ausbreitung der Tiahuanaco-Kultur in Bolivien und ihr Verhältnis zur Aruakultur in Mojos. — G. Bollinder, Einiges über die Motilon-Indianer der Sierra de Perijá (Kolumbien, Südamerika). — E. Werth, Neue Paläolithfunde aus Norddeutschland. — C. Sachs, Zur Entwicklungsgeschichte der Musikinstrumente. — K. Schuchhardt, Fahrt in die Dobrudscha. — Heft II u. III: L. Pfeiffer, Die Feuerstein-Werkzeuge aus dem Fundplatz der Ehringsdorfer Unterkiefer. — Dühring, Ethnologisches aus Adamana. — E. Brandenburg, Einige Bemerkungen zu R. Leonhard's Paphlagonia. — J. Konietzko, Land und Leute in Lappland. — L. Frobenius, Die farbigen Kriegsgefangenen in Deutschland und ihre Heimatländer. — G. Fritsch, Über die Zauberformel Sator tenet opera rotas. — K. Schuchhardt, Vorlage von Erwerbungen aus Ehringsdorf bei Weimar. — B. Thurnwald, Vorläufiger Bericht über Forschungen im Innern von Deutsch-Neu-Guinea in den Jahren 1913—1915. — Heft IV—VI: C. Sachs, Die Mantrommel, eine typologische Vorstudie. — E. Werth, Der tertiäre Mensch (zur Eolithen- und Vormenschenfrage). — Hermann, Der Überlandweg nach China im Wandel der Zeiten. — G. Fritsch, Die Anthropoiden und die Abstammung des Menschen. — M. Schmidt, Über das Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck südamerikanischer Sachgüter. — A. Bernhardt, Stammtafeln und Geschlechterkunde in China.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS., 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Elsmarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs = 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark = 1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell'Italia presso: Fred. Pustët, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33-33 A.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

INDEX:

Pag.

PP. Soury-Lavergne et de la Devèze, S. J.: Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar)	395
P. J. Lindworsky, S. J.: Vom Denken des Urmenschen	419
P. Ch. Gilhodes: Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie)	424
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Gliederung der australischen Sprachen	437
P. Dr. C. Becker: Das Eierwerfen der Khasi (ill.)	494
P. D. Kreichgauer, S. V. D.: Studien zum aztekischen Codex Borbonicus usw. (ill.)	497
Dr. Walter Schiller: Das Mehl der Witwe	513
Prof. Dr. Karl Wessely: Zur germanischen Lautverschiebung	540
P. Albert Schweiger, O. C.: Der <i>Tikolotshe</i> -Glaube und verwandte Anschauungen unter den Kaffern	547
Dr. A. Dirr: Einiges über die Jeziden	558
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl: Elementare Wortschöpfung	575
L'abbé Béchara Chémali: Mœurs et usages au Liban. L'Education (ill.)	625
Dr. Fritz Paudler: Cro-Magnon-Studien	641
Dr. A. Drexel: Eine sumerische Negationspartikel	695
Analecta et Additamenta (702), Miscellanea (713), Bibliographie (722), Avis (742), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (744).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.



„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Friedrich Heller: Das Gebet (P. W. Schmidt).
2. H. P. Steensby: An Anthropogeographical study of the origin of the Eskimo culture (P. W. Koppers).
3. Jan Czekanowski, Prof. Dr.: Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentralafrika-Expedition 1907/08 (A. Drexel).
4. Karl Trüdinger: Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie (Karl Wessely).
5. Theodor Koch-Grünberg: Vom Roroima zum Orinoco (P. W. Schmidt).
6. Josef Strzygowski: Altai-Iran und Völkerwanderung (P. Dam. Krehlgauer).
7. Ernst Kuhn: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients (P. W. Schmidt).
8. O. D. Tauern: Patasiwa und Patalima (P. W. Koppers).

➡ Dieses Heft ist ausgegeben April 1919. — Ce fascicule paraît au mois d'avril 1919. ➡

Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.

Soeben erschienen:

Die Rassen und Völker der Menschheit.

Von Dr. Ferdinand Sirkner, Professor an der Universität München. Zweiter Band von „Der Mensch aller Zeiten“. 580 Seiten in Gross-Oktav mit 32 Tafeln und 565 Textabbildungen. Preis in Kaliko gebunden Mk. 15.—, in Halbfranz gebunden Mk. 16.50.

Von dem ersten Bogen an habe ich das Erscheinen des nun fertig vorliegenden Werkes mit hohem, immer steigendem Interesse verfolgt. Die Anthropologie will in ihren höchsten Problemen von jedem Gebildeten verstanden werden, wie sie alle Gebildeten zur Mitarbeit aufruft, ohne welche sie ihr Hauptziel: Die Gesamtheit der Menschenwelt zu erfassen, nicht erreichen kann. Das neue Werk des verdienten Anthropologen füllt in dieser Hinsicht eine lang empfundene Lücke aus, es ist die erste zusammenfassende und umfassende Darstellung der gesamten alten und neuen Forschungen über alles, was anthropologisch sicher festgestellt erscheint. Von höchstem Wert ist die hier zum erstenmal versuchte vollständige Zusammenfassung von all dem, was über den frühhistorischen und vorhistorischen Menschen durch die epochemachenden Skelettfunde aus der jüngeren und älteren geologischen Vergangenheit der Erde bekannt geworden ist. Diese echt kritische Methode wird dem Werke auch in der Folgezeit, von der wir so wichtige Fortschritte für die Wissenschaft vom Menschen zu erwarten haben, seine Stellung unter den Standard-Werken unserer Wissenschaft erhalten. — Die Ausstattung des Werkes ist eine erstklassige, die dem verdienstvollen Verlag alle Ehre macht.

Geh. Rat Prof. Dr. J. Ranke.

Ferner liegt vor:

Der Mensch der Vorzeit.

Von Dr. Hugo Obermaier, Professor am internationalen Institut de Paléontologie humaine in Paris. 592 Seiten in Gross-Oktav mit 39 Tafeln, 12 Karten und 305 Textabbildungen. Erster Band von „Der Mensch aller Zeiten“. Preis in Kaliko gebunden Mk. 15.—, in Halbfranzband gebunden Mk. 16.50.

Unsere ausgesprochene Erwartung, dass uns hier ein wissenschaftlich wie technisch auf der Höhe stehendes Werk in Aussicht stehe, hat sich glänzend bestätigt. Es verdient um so grössere Beachtung, als die Darstellung bei aller Gemeinverständlichkeit sich grösster wissenschaftlicher Schärfe und Gründlichkeit befleißigt und dabei von fesselnder Anschaulichkeit ist, wozu freilich auch der Verlag durch eine geradezu muster-gültige Illustration das Seinige in lobenswertester Weise beigetragen hat.

Literarischer Ratgeber, Kempten.

Im Erscheinen begriffen:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. W. Schmidt und P. W. Koppers, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos“. Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten“.)

„Anthropos“, Bd. III (1908), Heft 2, ev.
der ganze Bd. III zu kaufen gesucht.
Administration des „Anthropos“.

On désire acheter „Anthropos“, vol.
III (1908), no. 2, ou le vol. III entier.
Administration de l'„Anthropos“.

Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar).

Par les PP. SOURY-LAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

Introduction¹.

I^o Situation des Destinées.

- | | | | |
|------------------------------|---|--|--------------------------|
| 1 ^o Dans le Temps | { | A. Destinées d'une même année. | |
| | | B. » d'un même mois. | |
| | | C. » phasiques. | |
| | | D. » hebdomadaires. | |
| | | E. » diurnes. | |
| 2 ^o Dans l'Espace | { | A. Dans l'espace céleste ou sidéral (?). | |
| | | B. Sur la case et l'espace terrestre. | { — phénomènes naturels. |
| | | C. Sur les êtres et les choses | { — couleurs des bœufs. |
| 3 ^o De Dieu. | { | | { — oiseaux. |

II^o Action des Destinées sur l'homme.

Comment et par où agissent-elles?

- | | | | |
|---|---|---|--|
| 1 ^o Action des douze destinées
lunaires | { | A. Actions directes des douze destinées lunaires. | |
| | | B. » indirectes de destinées: présages, augures. | |
| | | C. Relations mutuelles des douze destinées, dans leur action. | |
| | | D. Influence sur l'imposition des noms d'enfants. | |
| 2 ^o Action des autres destinées | { | A. Des destinées phasiques. | |
| | | B. » hebdomadaires. | |
| | | C. » diurnes. | |

Conclusion: Degré de déterminisme des destinées.

III^o Action des astrologues sur les Destinées.

- | | | | |
|--|---|----------------------|--|
| 1 ^o Le métier d'astrologue | { | A. Nom et origine. | |
| | | B. Nature du métier. | |
| 2 ^o Corrections et Exorcismes
de destinées | { | A. En général. | { — <i>Faditra</i> ou objets émissaires. |
| | | B. Rites spéciaux | { — <i>Sorona</i> ou sacrifices. |
| | | | |
| 3 ^o Prestige de l'astrologue | { | A. En général. | |
| | | B. Quelques traits. | |

Conclusion: L'effort des astrologues pour plier la fatalité ou la providence à la liberté et aux caprices de l'homme.

Tableau de récapitulation pour les douze grandes destinées lunaires.

Introduction.

Le rôle joué — surtout autrefois — par les destinées ou destins et les astrologues, dans le centre de Madagascar, est capital. Qui le connaîtrait aurait la clef de bien des énigmes de la vie *merina*.

¹ Le plan de notre esquisse est composé d'après les documents indigènes recueillis, de 1864 à 1873, par le R. P. FRANÇOIS CALLET, S. J., dans *Tantara ny Andriana*. Cf. «*Anthropos*», VII (1912), p. 194—206.

Ce rôle paraît devoir relever de la catégorie que nous appelons Magie, plutôt que de la catégorie Religion¹. Il formerait une branche de la magie; l'art des maléfices (*mosavy*), l'art de la divination bienfaisante (*sikidy*) et des charmes (*ody*) en seraient les deux autres branches.

Et, en admettant que toute idée et pratique magique ou religieuse porte sur les dépendances mystérieuses auxquelles l'homme se sent soumis vis-à-vis de la Nature et de la Surnature, on pourrait — assez arbitrairement du reste — faire, pour l'Imerina, ce partage: Les influences des êtres de la nature matérielle et terrestre sur l'homme seraient plutôt l'objet de la magie de maléfice et de la magie de divination. Les déterminations exercées sur l'homme par la nature supra-terrestre, le ciel, les astres, l'espace, le temps... seraient plutôt l'objet de la magie astrologique. Enfin la domination exercée sur l'homme par les volontés du monde supra-naturel, Esprits, Divinité, serait plutôt l'objet de la Religion.

Encore devrait-on reconnaître que souvent astrologie, sorcellerie de maléfice, divination bienfaisante se rejoignent ou s'emmêlent et que, parfois, s'ajoutent à la Religion, elles se trouvent avec celle-ci pratiquées, du moins successivement, par un même officiant. Mais il n'importe ici.

* * *

Les Destinées sont les puissances de la nature supra-terrestre qui déterminent les diverses vies humaines. Ce sont les *vintana*.

D'où viennent-elles? Que sont-elles en elles-mêmes? Comment déterminent-elles la vie humaine? Comment reconnaît-on leurs déterminations? — Jusqu'à quel point les subit-on, ou comment peut-on les écarter et les corriger? C'est ce que, au cours de l'exposé suivant, il faudrait s'efforcer de découvrir.

En anticipant, on peut dire que les Destinées, originairement, de très loin et très confusément, sont considérées comme venant de Dieu. Parties de là, elles se fixent et se précisent, d'une part, dans le cours de la lune et du soleil, c'est-à-dire dans la marche du temps, et, d'autre part, dans l'Espace et la nature terrestre. Puis, c'est en se distribuant ainsi qu'elles tombent sur les vies humaines pour les déterminer.

Elles ne sont pas des personnes, ni des êtres définissables², mais des forces, des forces qui commandent des vocations.

Destinée et vocation échue, c'est le même mot qui traduit les deux idées: *vintana*. Radicalement, que signifie-t-il? Peut-être vient-il de l'arabe *awinat*, *awân*, saison, ou mieux du malais *bintang*, étoile, constellation³. La notion de temps et la notion d'astre y semblent bien toutes deux incluses.

¹ Les Merina païens possèdent-ils le concept général abstrait de Magie? — Ils n'ont pas de mot correspondant à celui de magie, mais seulement des noms particuliers de: destinées, astrologues, maléfices, charmes, divination. — Ils n'ont pas non plus, du reste, de mot abstrait répondant exactement à celui de religion. Ils disent «prière», *fivavahana*.

² Aussi le terme destinée est-il à préférer au terme destin, qui rappelle les êtres surnaturels de la mythologie classique.

³ Cf. DAHLE: *Antananarivo Annual* 1885—1887: *Vintana and Sikidy*. G. FERRAND: *Les Musulmans à Madagascar*. I. Paris 1891, p. 73 sq. — Sur les destinées en général, cf. P. P. Abinal et de la Vaissière. *Vingt ans à Madagascar*, p. 270—285.

I^o La Situation des Destinées.

Nous verrons comment elles sont dans le Temps, comment elles sont dans l'Espace et la Nature, et comment elles viennent de Dieu.

1^o Dans le Temps.

Dans chacune des périodes du temps, la marche de la Lune et celle du Soleil répartiront des destinées. Il y aura des destinées revenant chacune une fois l'an, des destinées revenant chacune une fois le mois, des destinées revenant chacune une fois la semaine, des destinées revenant chacune une fois le jour. Il n'y a pas, ce semble, de destinées fixées en propre aux années successives, sauf peut-être une destinée particulière attachée à l'année de la circoncision générale, tous les sept ans, et cela, en vertu même de la fête.

Les deux premières catégories de destinées sont uniquement lunaires. La troisième est à la fois lunaire et solaire, mais surtout lunaire. La quatrième paraît être uniquement solaire. On verra comment.

A. Destinées d'une même année.

Voici d'abord, quelles sont les destinées qui se partagent l'année.

On sait que les mois malgaches sont des mois lunaires. Les noms des destinées d'une même année seront les noms même des douze mois ou douze lunes, *volana* (du malais *bulan*).

Ces noms, pour l'Imerina, sont empruntés aux noms arabes des douze constellations du Zodiaque. Les ancêtres des Merina, oubliant leur sens ainsi que leurs localisations sidérales, les ont transposés aux divisions du temps, aux mois et aux lunes¹. Les voici, dans leur ordre.

Alahamady, de *el-H'amal* le Bélier.

Adaoro, de *eth-thour* le Taureau.

Adizaoza, de *el-Djouza* les Gémeaux.

Asorotany, de *es-Saratān* l'Ecrevisse (Cancer).

Alahasaty, de *el-Asad* le Lion.

Asombola, de *es-Sounboula* l'Epi (de la Vierge).

Adimizāna, de *el-Mizān* la Balance.

Alakarabo, de *el-'Agrab* le Scorpion.

Alakaosy, de *el-Qous* l'Arc (du Sagittaire).

Adijady, de *el-Djadī* le Chevreau (capricorne).

Adalo, de *ed-Daloū* le Verseau.

Alohotsy, de *el-H'out* le Poisson².

¹ Primitivement, pourquoi les Malgaches islamisés ont-ils pris, pour leurs mois, les noms arabes des signes du zodiaque (cycle solaire), à l'exclusion des noms arabes des mois (cycle lunaire), alors que plusieurs peuplades (des côtes) connaissaient ces derniers noms? Peut-être, est-ce, comme le dit M. E. F. GAUTIER, «parce que leurs mois lunaires devaient se raccorder tant bien que mal avec une année solaire» (le comput malgache primitif étant luni-solaire, cf. *infra*). E. F. GAUTIER, Le Calendrier malgache, Journal asiatique 1911, no. 1, p. 116.

² Cf. Bulletin de l'Académie malgache, vol. VI (année 1908, paru en 1909): «L'origine des noms de mois à Madagascar», par le R. P. THOMAS, S. J., p. 17, 20, 21. Dans les dialectes autres que le Merina, parallèlement à ces noms de mois ou à leur place, on trouve des noms tout différents et qui se rattachent — sauf peut-être un dixième mois *Betsileo Asara* (de l'arabe

Telles sont les douze destinées qui se partagent l'année, en se fixant aux douze lunes.

Elles n'ont pas la même dignité. Quatre dominant; ce sont les destinées-mères, *renim-bintana*. Huit sont comme des satellites; ce sont les destinées-filles, *zana-bintana*. Chaque mère commande deux filles, l'une qui la précède, l'autre qui la suit, dans le temps. *Alahamady*: *Alohotsy* et *Adaoro*. *Asorotany*: *Adizaôza* et *Alahasaty*. *Adimizana*: *Asombola* et *Alakarabo*. *Adijady*: *Alakaosy* et *Adalo*. — Ainsi, disent les anciens, «les mères-destinées sont fortes et chacune porte une fille sur son dos et une fille sur son sein, l'une sur son échine par derrière, l'autre sur le devant». *Ary ny renivintana no mahery*: *mibaby zanaka sy mitrotro, ka ny iray atsy an-damosina, ary ny iray atsy analrehana*¹.

Mais cette répartition vaut surtout pour les destinées qui se partagent le mois et que voici.

B. Les douze Destinées d'un même mois.

Ce sont les mêmes que les douze de l'année, distribuées de nouveau à l'intérieur de chaque mois ou lune. Le mois lunaire est tantôt de 29, tantôt de 30 jours. Mais, à proprement parler, les douze destinées ne sont réparties que dans les 28 premiers jours. Le 29^e et, pour six mois, le 30^e jours sont laissés de côté, semble-t-il, dans la supputation strictement astrologique.

Ici, quelques remarques sur l'évaluation du temps sont nécessaires. Pendant la non-visibilité de la lune, à la fin et au début du mois, on compte un nombre variable de jours. Les astrologues, eux, arrêtent leur mois astrologique au 28^e jour inclusivement; et ils font commencer le mois suivant au troisième soir avant la visibilité de la lune. Or, la lune revenant au même aspect non plus tous les 28 jours mais tous les 29 ou tous les 30 jours, ils ne peuvent mettre le premier au lendemain du 28. Alors, ils procèdent sans doute ainsi: Ils comptent 15 quand ils voient la pleine lune, puis 16, 17 jusqu'à 28. Ils s'arrêtent et attendent soit un soit deux jours, avant de compter de nouveau les 15 jours qui précèdent la pleine lune suivante.

Quant au peuple, il ne s'inquiète nullement du nombre rigoureux de jours dans les mois lunaires successifs. L'expression *tapa-bolana*, «moitié de mois», signifie, en fait, double semaine. Dans la vie pratique, on ne datait point par mois exacts, encore moins par années. L'année usuelle, du reste, était surtout la période constatée entre deux retours de saison. La fixation du *Fandroana*, sans doute, s'établissait d'après le cours des mois lunaires et n'était liée à aucune saison²; mais la circoncision, de son côté, était,

ech-chahr [?], et encore, le P. THOMAS préfère l'origine sanscrite *ksar*) — à des noms malais ou mieux sanscrits. — Si les Merina ignorent l'étymologie et le sens primitifs de leurs noms de mois, les Malgaches du sud-est paraissent s'en souvenir. Ainsi les astrologues de *Farafangana*, dans leur art, se servent, pour *alahamady*, d'un bœuf, — pour *asoro* (corruption de *eth-thour* et correspondant d'*adaoro*), d'un taureau, — pour *asaratana* (*asorotany*), d'un crabe, — pour *alakaosy* d'une sarbacane, — pour *adijady* d'une chèvre. — Cf. l. c., p. 21.

¹ *Tantara ny Andriana*, p. 28, 29.

² ELLIS (*History of Madagascar*, Londres 1838, t. I, p. 447) a observé que le *Fandroana* (et *Alahamady*) tomba, en 1821, en juin, en 1829, en avril. D'autre part, A. COPPALLE, dans

semble-t-il, à peu près attachée au printemps, au *loha-taona*, la «tête de l'année», de l'année pratique, non pas de l'année lunaire. Elle revenait tous les sept printemps, à n'importe quel mois lunaire¹.

Le mot *taona*, que l'on doit traduire, selon les cas, par temps, année, portion d'année, époque, saison, se réfère tantôt à la durée lunaire astrologique, tantôt à la durée solaire pratique, celle des saisons. Il y avait donc, pour ainsi dire, deux calculs parallèles: le calcul usuel, solaire, lié aux saisons, assez indéterminé, et le calcul astrologique, lunaire. La succession des mois proprement dits, des mois qui ont un nom, dont on calcule ou consulte les destinées, n'appartenait qu'au calcul lunaire².

son journal de voyage, marque le 7 mai comme jour du *Fandroana* (qu'il appelle *foundroiny*), de l'année 1826, au premier jour d'*Alahamady*. Cf. Bulletin de l'Académie malgache, année 1910, vol. VIII, p. 52, 53.

¹ Il ne s'agit ici que du calcul exclusivement *merina*, tel que nos documents le laissent entrevoir, non point du «calendrier» malgache en général. Pourtant, on nous permettra quelques indications.

Pour M. G. FERRAND (Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques, Paris 1908, t. I, fasc. 2, 3, 4—5), le calendrier ancien, vraiment malgache, d'origine indienne, est de 336 jours à 12 mois de 28 jours. Le nombre 28 a sa raison d'être en ce qu'il est multiple de sept, de la semaine, et rappelle les 28 mansions lunaires. A la fin du XVI^e s. et au début du XVII^e J., est venu se superposer, en Imerina, le calcul islamique de 354 jours, strictement lunaire. Le roi *Ralambo* aurait opéré ou consacré la réforme, avec des jours intercalés, ajoutés aux 336 antérieurs (l. c. p. 226, 240). La trace du calcul premier et fondamental des 336 jours, en Imerina, on la retrouve dans la division astrologique du mois en 28 jours. Dès lors «l'année *merina* à 354 jours est très nettement le développement d'une année antérieure de 336» (p. 226).

C'est cette netteté que d'autres malgachisants ne voient pas. M. E. F. GAUTIER, dans le «Journal Asiatique» 1911, no. 1, p. 97—117, attaque la construction ingénieuse de M. FERRAND: théorie bâtie sur une simple affirmation; calendrier ne reposant sur rien, ni sur le soleil, ni sur la lune, sauf sur une convention arithmétique (multiples de sept); manière originale de «rectifier» le texte *Antaimoro* servant de base, etc. etc. M. GAUTIER, utilisant un article posthume du R. P. THOMAS, S. J., écrit en 1905 et publié en 1909 dans «Bulletin de l'Académie malgache», vol. VI, établit que le calendrier ancien malgache est luni-solaire, avec mois lunaires et intercalations ou redoublements raccordant le cycle lunaire au cycle des saisons. Il serait d'origine océanienne et sanscrite.

En Imerina, le calendrier serait devenue strictement lunaire sous l'influence islamique..., si l'on fait abstraction du calcul empirique et populaire par les saisons.

Dans les provinces, il y aurait donc eu synchronisme effectif entre la succession lunaire et la succession solaire, en Imerina, seulement parallélisme sans raccord de l'une à l'autre.

Il resterait à expliquer pourquoi les jours astrologiques *merina* sont fixés au nombre de 28 et non pas à celui de 29 ou de 30. Faut-il en chercher une explication scientifique, par ex. dans une réminiscence des 28 mansions lunaires, — ou une explication rituelle, par ex. dans l'observance d'un multiple de sept, nombre sacré, — ou une explication empirique, par ex. dans le fait d'une répartition plus commode des groupes de destinées (quatre groupes de trois jours et huit groupes de deux jours)? ... Il ne semble pas qu'on puisse admettre l'explication historique de M. FERRAND: trace d'une année de 336 jours.

Un détail en passant: Dans «Revue des études ethnographiques, etc.», 1908, fasc. 4—5, p. 237, M. FERRAND, à propos du *Tantara ny Andriana*, écrit en note: «Histoire des rois de l'Imerina, Tananarive 1873, t. I, de la première édition, le seul paru.» N'y-a-t-il pas là quelque méprise de rédaction? On sait que les 2^e et 3^e vol. du P. CALLET ont paru en 1873 et 1878, et le 4^e en 1902. Depuis, en 1908, a été publiée l'édition de l'Académie malgache.

² L'année lunaire, on l'a déjà remarqué, n'a pas de personnalité astrologique propre, de destinée propre. Le temps astrologique n'est qu'une succession de douze lunes, toujours la

Et l'objet de ces deux computs, surtout celui du comput lunaire, ne dépassait guère la durée d'une année, c'est-à-dire qu'on ne mettait point les années bout à bout pour les compter. — Aussi ne savait-on jamais son âge, à proprement parler, ni les années de règne d'un prince. La date unique, peut-être, que l'on trouve avant l'influence européenne est celle qui était liée à la périodicité de la circoncision septennale: *fito taona*. Il n'y avait, bien entendu, ni calendrier proprement dit, ni ère¹.

Revenons aux 28 jours astrologiques du mois. Ils sont partagés en douze lots: quatre de trois jours, séparés entre eux chaque fois par deux lots de deux jours. Les quatre gros lots sont ceux des destinées-mères, les huit petits lots sont ceux des destinées-filles.

Le premier lot de chaque mois est attribué à la destinée même du mois, une des douze de l'année. Le second lot est attribué à la destinée suivante, ainsi de suite selon l'ordre des douze lunes qui est immuable. — Ainsi, au premier mois de l'année, au mois *Alahamady*, le premier lot porte la destinée *Alahamady*, le second la destinée *Adaoro*, le troisième la destinée *Adizaoza*, etc. En ce cas, le premier lot a trois jours puisqu'il porte une destinée-mère, le second et le troisième ont deux jours, puisqu'ils portent des destinées-filles. Au second mois de l'année, *Adaoro*, le premier lot porte la destinée *Adaoro* qui a deux jours, le second la destinée *Adizaoza* qui a deux jours, le troisième la destinée *Asorotany*, etc.

Chacun des trois ou des deux jours de ces lots porte une subdivision de destinée et un nom particuliers. Des trois jours de destinée-mère, le premier est sa bouche, *vava*, le second est son ventre ou renflement, *vonto*, le troisième est son fond, *vody*. Des deux jours de destinée-fille, le premier est sa bouche, le second son fond. Les destinées-filles n'ont pas de ventre ou renflement, de *vonto*. En général, c'est au *vava*, à la bouche, au premier jour, que la vertu de la destinée est la plus forte, la plus violente.

même et ne possédant pas d'autre vertu que les vertus même des douze lunes. Il n'y avait pas d'année meilleure ou pire qu'une autre, en règle générale du moins, — sauf, sans doute, l'année de la circoncision septennale, en raison même de la fête.

¹ Presque partout, dans l'Antiquité, comme chez les Demi-civilisés actuels, on trouve ce parallélisme entre le comput lunaire et le comput par les saisons. Chez les Hébreux, l'effort de synchronisme entre les deux manières, la savante et la pratique, est très marquant: les fêtes tombaient à la fois à saisons fixes et à mois lunaires fixes, par suite de corrections et «d'intercalations». De même, le temps historique, la chronologie était solaire, quoique les mois fussent lunaires. Chez les Babyloniens des derniers temps, les mois lunaires étaient les uns (sept) de 29, les autres (cinq) de 30 jours; avec adjonction plus ou moins régulière d'un mois intercalaire, par les prêtres. Pour les Arabes, on sait que depuis Mahomet (622 ap. J.-Ch.), la période intercalaire corrigeant l'année lunaire de 354 jours fut supprimée. D'autre part, les Arabes, en général, commencent leur année en automne. Chez certains Indiens d'Amérique, les mois lunaires n'ont pas un nombre régulier de jours; et, de plus, les saisons influent sur le comput. On commencera la nouvelle année à la nouvelle lune la plus proche de tel début de saison. Quelques peuplades ajoutent une vraie période intercalaire, une «lune perdue». En Polynésie, on trouve simultanément une succession ou durée lunaire et une succession solaire. Mais le vrai concept d'année ne se rencontre guère, encore moins celui d'heure. Dans le sud-est de Java, on trouve douze mois alternativement de 29 et de 30 jours, mais avec un mois intercalaire de 30 jours, au bout de cinq ans. Sur tout cela, cf. J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. III (1910): «Calendar» (GRAY, SPENCE, VOLLERS...). — Cf. «Anthropos», IV (1909), p. 627, 931—941,

Voici, à titre d'exemple, le tableau des destinées du mois *Alahasaty*.

Le 1	<i>Alahasaty</i>	<i>vavan' alahasaty</i>	} premier lot
» 2	»	<i>vodin' »</i>	
» 3	»	<i>vavan' asombola</i>	} deuxième lot
» 4	»	<i>vodin' »</i>	
» 5	»	<i>vavan' adimizana</i>	} troisième lot
» 6	»	<i>vonton' »</i>	
» 7	»	<i>vodin' »</i>	} quatrième lot
» 8	»	<i>vavan' alakarabo</i>	
» 9	»	<i>vodin' »</i>	} cinquième lot
» 10	»	<i>vavan' alakaosy</i>	
» 11	»	<i>vodin' »</i>	} sixième lot
» 12	»	<i>vavan' adijady</i>	
» 13	»	<i>vonton' »</i>	} septième lot
» 14	»	<i>vodin' »</i>	
» 15	»	<i>vavan' adalo</i>	} huitième lot
» 16	»	<i>vodin' »</i>	
» 17	»	<i>vavan' alohotsy</i>	} neuvième lot
» 18	»	<i>vodin' »</i>	
» 19	»	<i>vavan' alahamady</i>	} dixième lot
» 20	»	<i>vonton' »</i>	
» 21	»	<i>vodin' »</i>	} onzième lot
» 22	»	<i>vavan' adaoro</i>	
» 23	»	<i>vodin' »</i>	} douzième lot
» 24	»	<i>vavan' adizaoza</i>	
» 25	»	<i>vodin' »</i>	
» 26	»	<i>vavan' asorotany</i>	
» 27	»	<i>vonton' »</i>	
» 28	»	<i>vodin' »</i>	

Au 29^e jour, *Alahasaty* devrait revenir, d'après l'ordre régulier, puisqu'il suit *asorotany*. Mais, astrologiquement, ce jour et parfois aussi le 30^e ne sont pas comptés: ce sont des jours surnuméraires. Ainsi le document, énumérant les quatre semaines d'un mois *alakaosy*, qui a commencé un lundi, dit, quand il arrive au cinquième lundi, c'est-à-dire au lendemain du 28^e jour: «Et quand c'est lundi [encore], *alakaosy* revient [selon la série]; alors c'est la lune morte, au mardi; alors est fini un mois selon *alakaosy*. Puis le mois *adijady*, à son tour, commence. *Ary nony alatsinainy, dia alakaosy miverina, dia faty volana amin' ny talata; dia tapitra volana iray amin' ny alakaosy. Dia mitomboka indray ny volana adijady*¹. — De même, après le tableau des 28 jours du mois *alahamady*, le texte ajoute: «C'est cela quand *alahamady* porte la lune [c'est-à-dire] au mois *alahamady*. C'est bien cela et pas autrement quand la première sous-destinée du mois² revient une fois (au seul 29^e jour), car alors elle comble (couvre, tue) un seul jour; et, d'autre part, quand la première

¹ p. 24.

² Ici, la sous-destinée *alahamady*.

sous-destinée du mois revient deux fois (au 29^e jour, et au 30^e jour), elle comble (tue) deux jours. Ainsi on prend les jours qui sont en surplus au-dessus des 28 et on les fait aller (on les répartit) en bouche, etc. de telle ou telle lune selon le mois écoulé. *Izany raha alahamady no mitondra volana amin' ny alahamady*. — *Izany hiany raha indray miverina, fa mamono tokana; fa raha indroa miverina, mamono roa, ka alaina ny andro ambin' ny 28, ary ampandehanina amin' ny vava*, etc. *arak'izay volana lanina*¹.» — Autrement dit, on complète les mois en ajoutant alternativement un jour, deux jours. Ces jours sont référés à la première sous-destinée du mois en question mais ne semblent pas avoir de valeur proprement astrologique.

Donc, au lendemain du 28 de notre mois d'*alahasaty*, c'est la fraction ou lot *alahasaty* qui revient selon l'ordre de série, mais, astrologiquement on la saute et, après l'espace surnuméraire, on déroule le mois suivant, le mois *asombola*, en commençant par le lot *asombola*, lequel, précisément, fait suite au lot *alahasaty*. Après le mois *asombola* et le jour ou les deux jours morts, sans lune, comme intercalés, qui représentent d'une façon muette le retour de la fraction *asombola*, commencera le mois suivant, *adimizana*, avec la fraction *adimizana*. Ainsi mois et fractions de mois se succèdent régulièrement, toujours dans le même ordre.

On voit qu'une même destinée peut être la destinée d'un mois et celle d'une fraction quelconque de mois, et aussi que la destinée d'un mois donné sera toujours celle de la première fraction de ce même mois. Quand il s'agit du mois entier, on dit: telle destinée portant lune (ou mois), par ex. *Alahamady mitondra volana*. Quand il s'agit d'une fraction quelconque de mois, on dit: bouche, ventre (renflement) ou fond de telle destinée². Quand il s'agit de la première fraction d'un mois donné, du mois *alahamady*, par ex. on dit: *vava, vonto, vodin' alahamady, amin' alahamady mitondra volana*, bouche ou ventre ou fond d'*alahamady* en l'*alahamady* qui porte lune.

La destinée d'un mois se subdivise donc en douze destinées de fractions mensuelles, lesquelles se résolvent, chacune, en deux ou trois sous-destinées de jour. Par suite, la destinée générale du mois ne règne pas d'une façon absolue dans tout le cours des 28 jours. Son influence, sa vertu, en restant dominante, devra compter et se combiner avec les destinées particulières, fragmentaires. Mais elle aura toute sa force et sortira tout son effet aux premiers jours, soit deux, soit trois, qui sont exclusivement à elle. Au mois *alamahady*, par exemple, *alahamady* est dominante pour le mois entier, mais elle n'est souverainement efficace qu'aux trois premiers jours qui sont sa bouche, son ventre, son fond. A partir du quatre, elle entrera en compromis avec chacune des onze destinées de la série, mais en demeurant la plus forte, surtout quand elle a affaire à ses deux filles *Adaoro* et *Alohotsy*.

¹ p. 25.

² La destinée du mois, la destinée annuelle est parfois appelée: destinée grande; ainsi: *alakaosy lehibe*. La destinée mensuelle, celle d'une fraction de mois, sera appelée: destinée petite; ainsi: *alakaosy kely*. Cf. p. 221, 222, 254, etc.

C. Destinées «phasiques».

La destinée générale du mois varie en puissance, en raison des subdivisions qu'on vient de voir. Elle varie en intensité, aussi, en raison du processus «phasique» de la lune. Voici, d'abord, comment, dans le langage, on détaille communément ce processus.

Le 1^{er} de la lune: La lune est nouvelle, les bêtes la voient¹.

Le 2: Hier les bêtes l'ont vue.

Le 3: Aujourd'hui les hommes la voient.

Le 4: Nouvelle de quatre jours.

Le 5: Nouvelle de cinq jours.

Le 6: Nouvelle de six jours, etc. — Alors la lune monte vers son plein. — Nouvelle lune montante.

Le 14: Nouvelle de quatorze jours. La lune va être pleine.

Le 15: La lune est à moitié [de sa durée]. La lune est pleine; elle est surprise par le jour du matin, de telle sorte qu'elle et le soleil s'aperçoivent vis-à-vis.

Le 16: La lune décline, décroît.

Le 17: Elle est blessée, déjà échancrée.

Le 18: Elle diminue, tendant à n'être plus.

Le 19: Elle s'obscurcit le soir (après le coucher du soleil).

Le 20: Elle est aux deux tiers sa durée.

Le 21: Huit jours de baisse. — Quand il n'ya plus qu'une semaine avant la nouvelle lune, etc.

Le 27: Il n'aura plus qu'un jour avant la nouvelle lune².

Le 28: Elle fait le pont, elle va mourir et puis revivre.

Tsinana ny volana, hitan'ny biby.

Omaly hitan'ny biby.

Anio hitan'olona.

Tsinan' efarana.

Tsinana-hadimiana.

Tsinan' enemana. — Dia miakatra ho feno ny volana. — Tsinana miakabolana.

Tsinan' efatrambinifolo. Efa ho feno ny volana.

Mitapaka ny volana. — Dia feno ny volana, tratr' andro maraina hifaninjo amin' ny masoandro.

Mandrora ny Volana.

Miratra, efa nahabangana.

Mihena ho lany.

Manizin-takariva.

Roatokombolana.

Valo mandrora. — Raha herinandro sisa tsy atsinanan' ny volana.

Indray andro tsy atsinanan' ny Volana.

Teteza-mita, maty koa velona.

Ici, sans doute, un jour ou deux, incertains, vides, jours où la lune «tourne et renverse son cours, passant à l'ouest: *mivadika, miankandrefana, tafahoatra miankandrefana*». Après quoi, les éphémérides astrologiques reprennent.

La destinée générale du mois, les destinées particulières des portions du mois sont renforcées ou atténuées ou déviées... par celles qui sont fixées à ces phases ou périodes. On verra comment, en observant leur action sur la vie humaine.

Donc, toutes ces destinées lunaires qui se partagent l'année et le mois ont à se combiner entre elles. C'est aux astrologues qu'il appartient de découvrir ces combinaisons et leurs influences.

Elles doivent encore se combiner avec deux autres catégories de destinées: les hebdomadaires et les diurnes.

¹ p. 36. — «Personne ne voit la Lune avant les animaux, disent les Anciens. *Tsy misy mahita Volana alohan' ny biby, hoy ny Ntaolo*».

² «Un jour», pas au sens strict.

D. Destinées hebdomadaires.

Elles sont à la fois lunaires et solaires, peut-être encore surtout lunaires. La semaine de sept jours est basée, sans doute, sur la durée d'une phase ou période caractérisée de la lune; mais elle est aussi déterminée par la «valeur» astrologique du nombre sept: nombre fatidique, sacré, parfait, qui joue un grand rôle dans tous les rites magiques ou religieux. La semaine se trouve ainsi être exactement le quart des 28 jours astrologiques; et elle comprend sept jours solaires, de 24 heures.

Ici, il suffit d'énumérer les noms des jours de la semaine: autant de destinées dont on observera ensuite la portée. Ces noms dérivent des noms de jours arabes.

Alahady de *el-ah'ad* (le premier) — (dimanche).

Alatsinainy de *el-ethnîn* (le second) — (lundi).

Talata de *elth-thalâthâ* (le troisième) — (mardi).

Alarobia de *el-arba'a* (le quatrième) — (mercredi).

Alakamisy de *el-khamîs* (le cinquième) — (jeudi).

Zomâ de *el-djouma'a* (réunion)¹ — (vendredi).

Sabotsy de *es-sabt* (sabbat) — (samedi).

La durée d'une semaine se dit *herinandro*: retour périodique (*herina*) du jour (*andro*), du même jour.

Notons que *alahady* signifie bien, par son étymologie arabe, «le premier», le premier jour; mais, pour les Merina, aucune signification rituelle n'était liée à ce jour-là. Il n'y avait aucun «premier» jour, aucun jour férié fixe. On observait chômage et fête, publiquement, quand les fétiches, les prêtres ou les devins et le roi l'ordonnaient, en famille et chacun pour soi, quand on le jugeait à propos.

E. Destinées diurnes (de 24 heures).

Chaque jour, quelqu'il soit, indépendamment de son rang dans la semaine, est partagé en moments (non pas en heures égales), qui ont, chacun, leur destinée. Ces destinées paraissent être proprement solaires, même s'il s'agit des moments de la nuit, mais alors d'une manière indirecte, en raison des relations que ces moments ont avec le soleil déjà couché ou avec le soleil qui va se lever.

Les sorts de jour et les sorts de lune sont différents; car les sorts de jour pour la nuit et le jour, c'est ce que révèle l'astrologue selon les moments de jour, chaque jour et chaque nuit; et c'est par le soleil montant et descendant qu'il mesure le jour et connaît les destinées des gens; car il sait ce qui monte et ce qui descend².

Ary ny tonon' andro sy ny tonom-bolana, samihafa; fa ny tonon' andro amin' ny alina sy ny andro, izao no amoahan' ny mpanandro amin' ny tononandro isan' andro sy isan' alina; ary ny masoandro miakatra sy midina no andrefesany andro sy ahalalany, ny vintan' olona, fa fantany ny miakatra sy ny midina.

¹ *El-djouma'a* veut dire réunion, rassemblement, comme en malgache, *fiangonana*: jour de réunion, d'assemblée religieuse des Arabes. *El-sabt*, de l'hébreu *shabat*. Ce mot a aussi le sens de repos.

² p. 84.

Le principe des destinées diurnes est donc la montée et la descente du soleil.

Voici comment on détaille, dans le langage, les divers moments du jour et de la nuit¹. La détermination en est faite, autant qu'on le peut, au moyen des positions diverses du soleil, surtout par rapport à la case: rectangle nord-sud avec façade à l'ouest.

1° Les grenouilles croassent — c'est la nuit; avant le chant du coq, les sorciers reviennent.

2° Le coq chante — c'est encore la nuit; aux deux tiers de la nuit écoulés, il chante.

3° Les gens diligents se lèvent — le coq a déjà chanté deux fois.

4° Le tarier à collier chante — il va être matin.

5° L'orient s'éclaire — une lueur commence à poindre sur l'horizon à l'orient.

6° Les gens se lèvent — c'est déjà matin, le soleil va percer (l'œil du jour va s'entrouvrir, le germe du jour va éclore).

7° Les poules sortent — elles attendent seulement à la porte pour sortir; le jour est déjà clair.

8° Le dos des feuilles commence à sécher — le jour, éclate bien, le soleil a percé.

9° Les bœufs sortent — le soleil est à la hauteur des bambous du bord inférieur du toit².

10° Le soleil est perpendiculaire sur la panne inférieure du toit³.

11° Il est perpendiculaire sur le faitage — le jour est à moitié.

12° Le soleil fait visite — le jour est à un peu plus qu'à moitié, la chaleur (les rayons) du soleil entre sur la porte (à l'ouest) et visite ceux qui sont dans la case. Le soleil met la main sur le seuil.

13° Le soleil tombe (décline) — il est tombé dans l'intérieur de la case; et les gens demandent: «tombé d'un pied ou deux?»

14° Il est au pilon à riz (ou: à l'endroit où on pile le riz) — quand il est de 4 pieds dans la case.

15° Il est au poteau (du sud) — la soirée est à moitié.

Mihora-tсахona — alina alohan' ny akoho izany, mody ny mpanosavy.

Maneno akoho — mbola alina hiany, rahefa androatokon' ny alina no lasa dia maneno izy.

Mifoha olo-mazoto — efa naneno indroa ny akoho.

Maneno fitatra — efa haraina.

Mazava atsinanana — mangoambodilanitra atsinanana.

Mifoha ny olona — efa maraina, efa ho vaky masoandro.

Mivoaka ny akoho — ny varavarana hiany no andrasany ivoahany, efa mazava ny andro.

Maimbohondravina — mipoapoak' andro efa vaky ny masoandro.

Mivpak' omby — eo amin' ny volombodintrano ny andro.

Mitatao haratra ambany ny andro.

Mitatao vovonana — misasaka ny andro.

Mitsidik' andro — misasaka ny andro mahery kely, miditra am-baravarambe ny hain' andro ka mitsidika ny ao an-trano, mandray tokonana ny andro.

Latsaka ny andro — efa latsaka anatiny; ary hoy ny olona „latsaka iray oia na roa dia?”

Mby eny am-pitotoam-bary — rahefa efa-dia an-trano ny andro.

Mby amin' ny andry (at simo) — dia misasaka ny hariva.

¹ p. 35.

² C'est-à-dire: les rayons du soleil pénétrant par un trou pratiqué au ras du bord inférieur du toit tombent sur le sol, au milieu de la case.

³ De même, les rayons passant à la hauteur de cette panne arrivent au milieu de la case, sur le sol.

16° Il est là où l'on attache le petit veau — à l'est du poteau; il va bientôt approcher du coin de la case.

17° Le soleil est plié, réduit (a baissé) — le jour déchoit.

18° Il est au coin des poules.

19° Le soleil a touché — est arrivé au mur de l'est.

20° On rabat les bœufs dans la campagne.

21° La vache qui vient de mettre bas rentre — le soleil va être rouge.

22° Les bœufs reviennent — le soleil est mort et ils savent qu'on est au moment de la rentrée.

23° Les poules rentrent — il va faire nuit.

24° On pile le riz — la bouche de la marmite est déjà sombre (il fait obscur sur la marmite découverte).

25° On cuit les herbes — il fait nuit à demander sur les gens qu'on voit: «c'est un homme ou une femme?»

26° On cuit le riz — la nuit avance.

27° Les gens mangent — il fait nuit depuis assez longtemps.

28° On est réuni pour se coucher — on a fini de manger et petits et grands s'affairent; on étend les nattes.

29° Les gens sont couchés — on prend le premier sommeil¹.

30° Tout le monde est tout-à-fait couché — personne ne sort plus.

31° Les sorciers sortent — quand la nuit va être à moitié.

32° La nuit est à moitié.

33° Les sorciers rentrent — quand les grenouilles croassent.

A chacun de ces moments, ou à peu près, est fixée une destinée diurne.

Parfois encore, surtout au premier jour du mois, on répartit les moments du jour et de la nuit en fractions de destinées lunaires: on donne à la première fraction le nom de la lune qui est alors nouvelle. Ainsi, s'il s'agit du mois *adimizana*, le premier moment sera *vav' adimizana* (vers 6 heures du matin), — le second *vonton' adimizana*, le troisième *far' adimizana* ou *vodin' adimizana*, — et le quatrième (vers 9 heures) *vav' alakarabo* ainsi de suite, en suivant la série².

Nous voyons donc comment les destinées annuelles (revenant une fois l'an), mensuelles (une fois le mois), hebdomadaires, diurnes sont déterminées

Mby am-pamatoran' omby kely — efa atsinanan' ny andry; madiava hanatona ny zorotrano.

Folak' andro na tolaŋ' andro — mandrorona ny andro.

Mby an-joron' a koho.

Tafa paka ny andro — amin' ny rindrin, atsinanana.

Mangoron' omby any an-tsaha.

Mody omby tera-bao — efa madiava ho mena ny masoandro.

Mody omby — efa maty ny masoandro ka fantany fa mby amin' ny fodiana.

Mody akoho — efa ho alina,

Mitoto vary — efa maizim-bavam-bilany.

Manokon' anana — efa alina faman-taran-dahy, „lehilahy sa vehivavy“, hoy ny mpijery, efa alina ka tsy fantatra.

Manokom-bary — efa mandroso ny alina.

Homana ny olona — alina ef'ela hiary.

Vori-fandry — efa tapitra homana mikeninkenina na ny kely na ny lehibe, mamela-tsihy.

Mandry ny olona — dia mahazo torimaso raireny.

Tapi-mandry ny olona — tsy misy olona mivoaka intsony.

Mivoaka ny mpamosavy — rahefa hisasaka ny alina.

Misasaka ny alina.

Mody ny mpamosavy — raha mihora-tсахона.

¹ Les uns sommeillent, les autres se remuent encore, ou causent, ou sortent — étant donné ce qui est dit au 30° moment.

² p. 34. — *Vava* bouche; *vonto* ventre, renflement; *fara* fin; *vody* fond.

par la Lune et le Soleil et sont situées dans le Temps. La vie humaine, la vie terrestre, qui évolue dans ce temps, se déroule sous ces destinées et se trouve déterminée par elles, en une sorte de modèle ondoyant et divers, selon leur diversité même et la complexité de leurs combinaisons.

Avant d'observer ces déterminations, — après avoir situé les Destinées dans le Temps —, il nous faut les situer dans l'Espace, dans la Nature.

2° Dans l'Espace et la Nature.

A. Dans l'Espace céleste ou sidéral (?).

On serait tenté de trouver aux douze destinées lunaires une localisation sidérale, de ce fait qu'elles portent les noms des constellations du Zodiaque.

Très originairement, peut-être, il a pu en être ainsi, — bien que les mois auxquels ces noms du zodiaque s'appliquaient ne correspondissent point exactement aux stades de la marche zodiacale du soleil.

Ce qu'il y a de probable, c'est que la première destinée, *Alahamady* — première par son importance et non pas en vertu d'un simple numéro d'ordre comme le premier jour de la semaine, *alahady* — est localisée dans le ciel, au Nord-Est. — Pourquoi? — Originairement encore est-ce parce que *alahamady* correspondait, par son nom, au premier signe zodiacal, le Bélier, qui lui-même aurait correspondu à la place, au stade du premier soleil annuel, — lequel soleil, à Madagascar, se lève exactement au N. E., tandis qu'aux autres époques, il est plus au nord ou plus au sud? — Si cela est, il faut dire que la destinée *alahamady* a gardé, en fait, une localisation zodiacale et solaire, alors qu'elle a été, par l'emploi qu'on en a fait, transposée dans un cycle lunaire.

Peut-être faut-il simplement voir la raison de la situation d'*alahamady* dans ce fait que le Nord-Est, en général, est à peu près la direction du soleil levant, le premier et le meilleur augure de tous. Mais, en ce cas, on devrait d'abord expliquer pourquoi *alahamady*, antécédemment à sa localisation au N. E., a été reconnue comme la plus importante des destinées. Primitivement, la priorité du Bélier dans la marche du soleil a pu y contribuer. Ou bien le choix privilégié d'*alahamady* est-il simplement dû à quelque fait historique survenu lors de la fraction de temps qui y correspondait, — comme, par exemple, le fait de la naissance du roi Ralambo¹.

Dans une pareille astronomie ou astrologie, il est difficile de découvrir des principes rationnels.

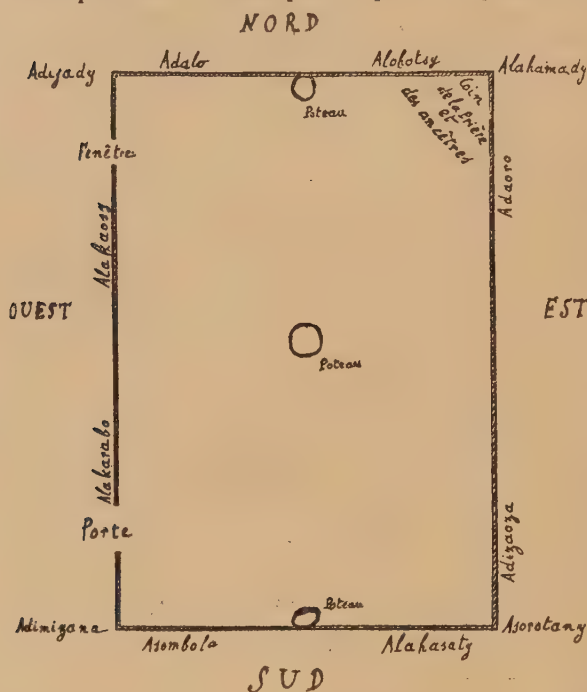
Quoiqu'il en soit des relations entre l'espace sidéral et les destinées, — les Merina semblent s'être surtout occupés de situer celles-ci dans l'espace terrestre, — quitte à grandir et à prolonger dans le ciel ce «cadre» ainsi obtenu, — sans s'inquiéter des astres.

B. Sur la case et l'espace terrestre.

Pour fixer leurs destinées, ils les ont pour ainsi dire clichées d'abord sur les parois et aux angles de leur case. C'est le procédé appelé: *Laha-bolana*, «le rangement des lunes». La case *merina* classique est un parallélogramme allongé du nord au sud et orienté, avec porte et fenêtre uniques, vers l'ouest.

¹ Cf. notre étude sur le *Fandroana*, «Anthropos», VIII (1913), p. 308, 309.

A l'angle nord-est, vis-à-vis de la direction où le soleil se lève, ils ont situé la première destinée, *alahamady*. Les onze autres destinées lunaires sont réparties dans leur ordre, tout autour, en commençant par le côté est du rectangle, à raison de deux par côté et une par angle. — Dans cette disposition, il paraît, bien qu'on ne peut trouver une projection, voulue ou fortuite, des diverses positions solaires au cours des douze mois de l'année. Car, d'une part, les destinées-mois sont lunaires; et, d'autre part, les localisations pariétales ne correspondent guère aux positions du soleil se levant, dans le courant de l'année, en une série de lieux nord-sud sur l'horizon. Le point de départ de la localisation, c'est-à-dire la situation d'*alahamady*, doit être relié, semble-t-il, à une position diurne plutôt qu'à une position mensuelle ou annuelle du soleil.



Aux quatre angles sont fixées les quatre destinées-mères. Sur leurs côtés, elles supportent, chacune, leurs deux destinées-filles, fixées aux parois. A l'angle nord-est, *alahamady*, entre ses deux filles, *Alohotsy* (la douzième) au nord, et *Adaoro*, à l'est. — A l'angle sud-est, *asorotany* entre ses deux filles, *Adizaoya* à l'est et *Alahasaty* au sud. — A l'angle sud-ouest, *adimigana* entre ses deux filles, *Asombola* au sud et *Alakarabo* à l'ouest. — A l'angle nord-ouest, *adjady* entre ses deux filles *Alakaosy* à l'ouest et *Adalo* au nord.

En vertu de cette situation dans l'espace, on ne parlera pas de droite et de gauche, mais

on dira toujours pour localiser les choses: nord, sud, est, ouest¹, nord-ouest, nord-est, etc.; et ces directions «connoteront» les destinées qui leur sont attachées. — Par suite, les actes de la vie subiront diverses influences astrologiques selon qu'ils se passent à tels et tels endroits, dans telles et telles «demeures» ou directions de destinées. — Et, de même, les divers objets ou ustensiles auront leurs places assignées, suivant les rapports qu'on leur voit ou qu'on leur prête avec ces destinées ainsi localisées.

A ces douze destinées de la case, il faut ajouter celles des trois poteaux ou colonnes qui soutiennent la charpente du toit, au nord, au centre, au sud. La colonne du centre surtout a une destinée puissante, car elle supporte et tient le tout.

¹ Ouest: *andréfana*: peut-être de *reka* ou *raika* (il en serait le mode relatif); là où le soleil *mandraika*, s'incline pour se coucher. Cf. Dict. CALLET, au mot *andréfana*. Nord: *avaratra*. Sud: *atsimo*. Est: *atsinanana*.

Dans les rites religieux, on appelle ces côtés de la case unis aux destinées-filles: «les côtés de la terre, *lafin-tany*», et les coins des destinées-mères, «les coins ou angles de la terre, *zoron-tany*». — Et on dit dans les invocations: «Eh les quatre côtés de la terre... et les huit coins de la terre! Nous vous prions! Dieu créateur et les ancêtres! — *He ny lafin-tany efatra sy ny zoron-tany valo! Mangataka aminareo izahay! Andriamanitra Andriananahary sy ny razana*¹!»

Le coin d'*alahamady*, surtout, était vénéré. C'était «l'*alahamady* de la terre», *alahamadintany*, ou «l'aîné de la terre», *zokintany*. C'était encore et principalement «le coin des ancêtres», — de la prière, des demandes, des sacrifices à Dieu Créateur et aux ancêtres, *zoro-firarazana*, *fivavahana*, *fangatahana*, *fisoronana amin' Andriamanitra Andriananahary sy ny razana*.

Et voici ce qui fait de ce coin des ancêtres l'aîné de la terre: c'est que ce trouve là le jour, le sort donné par Dieu aux Rois des temps anciens, c'est-à-dire l'*alahamady* de la terre, et il a été fait jour de Dieu et du Roi.

Et les gens se tournent là vers l'Orient quand ils prient, car c'est de là-bas qu'a surgi le soleil; et c'était là l'usage des anciens, et il a été suivi par ceux d'après.

K'izany no mahazokintany ny an-jorofirarazana: fa eo ny andro nomen' Andriamanitra ny Mpanjaka tany aloha, dia alahamadintany, ka natao andron' Andriamanitra sy ny Mpanjaka.

Ary mitodika miantsinanana ao ny olona raha mivavaka, fa avy any no niposahan' ny masoandro, koa izany no fanaon' ny ntaolo, koa narahin' ny tato aoriana.

Mais nous anticipons sur des observations qui doivent être réservées à l'étude de la Religion proprement dite. — L'importance caractéristique du coin nord-est était à noter dès maintenant. On voit que sa relation avec la direction du soleil levant est manifeste.

C. Sur les êtres et les choses.

Les Destinées une fois situées dans l'Espace, les Merina les ont fixées sur divers êtres ou divers objets de la nature visible.

C'est le procédé appelé: «*Orim-bintana*, fondation des destinées»: fondation sur des choses concrètes qui leur ressemblent ou qu'on leur rapporte par quelque endroit. Le but est comme de donner aux formes extérieures des choses un fondement ou principe supra-terrestre dans les destinées, et aussi, inversement, de fournir aux destinées elles-mêmes un point d'attache, un «*subjectum*» dans les phénomènes du monde visible.

Ces choses, dit le document, qui vont être dites (réparties) selon leur état, leurs conditions, leurs dehors (couleurs) — ce ne sont pas les sorts de lune dont elles prennent les noms qui les ont fait naître et exister.

Mais en transposant les noms (des destinées) sur ces formes des choses, on fonde leur état sur les destinées mêmes, dont elles prennent les noms selon leurs dehors, situations et conditions.

Ireo zavatra holazaina ireo, amin' ny toetrany sy ny fanaony sy amin' ny volony, tsy ny tonombolana izay nalainy anarana no nahaterahana sy nisiana.

Fa fangalàna anarana amin' ireo endri-javatra ireo, no mampiorina ny toetrany amin' ny vintan-javatra izay nalainy anarana amin' ny volony na amin' ny toetrany na amin' ny fanaony.

¹ On a remarqué que l'on dit: «les huit coins» et non «les quatre coins». — Cependant, plus haut, le texte parle des quatre coins: *izy efatra zorony*. — Il ya 4 destinées aux coins et 8 sur les côtés. — p. 59.

Et (d'autre part) c'est pour cela que les noms (de ces choses visibles) se sont fixés sur les destinées mêmes; et c'est là (sur ces choses) que les destinées se fondent, les faisant devenir ainsi fondements de destinées, au moyen (d'après les) des sorts de lune¹.

K'izany no nipetahan' ny anarana amin' ny vintan-javatra, k'eo no iorenan' ny vintana, mahorim-bintana azy amin' ny tonombolana.

Ces fixations de destinées sur divers êtres ou objets peuvent s'étendre à l'infini. Chaque personne est capable de voir ou de mettre quelque rapport entre telle destinée et telle chose. Car il y a une certaine astrologie courante, facile, un peu au hasard, celle de tout le monde: astrologie, faite à part soi, in-petto, *an-kibo*². Et c'est pour cela qu'on distingue de la multitude des applications concrètes de destinées faites par n'importe qui, les véritables fondations astrologiques des professionnels, dont nous allons citer les principales.

Elles se répartissent en quatre groupes, celui des phénomènes naturels, celui des couleurs des bœufs, celui des oiseaux, celui des objets employés pour les exorcismes et les sacrifices. — Le quatrième groupe est à part et rentrera dans l'étude des rites relatifs aux destinées.

a) Fondations de destinées sur les phénomènes naturels.

Sur le firmament, le ciel d'abord. Il devient le «subjectum» d'*alahamady*. On l'appelle *alahamady*.

Car c'est sur lui que s'appuient (et lui dont dépendent) toutes les choses; car c'est vers le ciel que lèvent la tête toutes choses — et *alahamady* est appelée destinée-mère; c'est pour cela qu'on a mis le nom d'*alahamady* au ciel. D'ailleurs le «grand» dans les familles dit: «C'est moi l'*alahamady* des affaires» (du gouvernement du ménage) — et à cela on le reconnaît, car il est bien l'aîné dans la famille. De même, on appelle le ciel *alahamady*; car le ciel, c'est l'aîné de toutes les choses que l'on voit³.

Fa iankinan' ny zavatra rehetra, fa amin' ny lanitra no iandrindràn' ny zavatra rehetra, fa my alahamady dia ataon' ny olona hoe renivintana, k'izany no ametahana ny anaran' ny lanitra hoe alahamady; fa ny lehibe amin' ny fianakaviana dia miteny hoe „izaho no alahamadim-panjakana“, fa fantatra amin' izany, fizy no zoky amin' ny fianakaviana. Koa izany no iantsoana ny lanitra hoe alahamady: fa ny lanitra no zokin' ny zavatra rehetra izay hita maso.

Sur le soleil est fondée *adaoro*: «Car le soleil brûle toutes les choses, *fa ny masoandro dia mahamay ny zavatra rehetra.*» *Adaoro* est, on le verra dans la suite, la destinée du feu. Ici intervient un jeu de mot très boiteux entre *adaoro* et *doro*, *oro*, signifiant l'action de brûler. — Aussi est-il dangereux de bâtir une case au mois *adaoro*. «Cela attire le feu, et il arrive souvent des incendies aux gens qui bâtissent en *adaoro*, car le soleil est *adaoro*, et il est toujours incandescent. *Fa halan'afo, ka may trano matetika ny olona manao trano amin'ny adaoro, fa masoandro adaoro ka mirehi-dava.*»

Le froid, *hatsiaka*, est appelé *adizaoza* (troisième destinée): «car l'*adizaoza* rafraîchit, et c'est cela qui rend bon l'*adizaoza*, *fa ny adizaoza mam-*

¹ p. 38.

² p. 38, 44.

³ p. 39.

pangatsiaka, ka izany no mahatsara ny adizaoza.» Y a-t-il là un rapprochement avec *oza*, «action de se laver», *aoza*, «ce avec quoi on se lave»?

La pluie, *ranonorana*, est appelée *asorotany* (quatrième destinée); car, quand est venue la pluie, petits ou grands, tous les êtres conscients d'eux-mêmes, toutes choses et chacune pour soi, raclent et nettoient la terre: *fa na kely na lehibe, rahefa tonga ny ranonorana, izay rehetra mahalala ho azy, dia samy misoroka ny tany avokoa ny zavatra rehetra*. C'est que la pluie mouille toutes les terres et fait pousser les choses. *Fa ny ranonorana mandena ny tany rehetra, ary mampaniry ny zavatra ny ranonorana*. Et c'est pour cela qu'on la appelée *asorotany*. *K'izany no nanaovan'azy asorotany*. — *A-soro-tany* (de *sóroka*), c'est-à-dire: ce avec quoi ou ce pendant quoi... on racle et nettoie la terre.

La gelée blanche, *fanala*, est appelée *alahasaty* (cinquième destinée): «car la gelée blanche tue les feuilles des choses vertes et l'herbe verte, sauf le *maitsoririnina*¹, »vert-en-hiver«, et les feuilles de quelques arbres.» — Pourquoi cette raison?

La lune, *volana*, est appelée *asombola* (sixième destinée): «car c'est de la figure ou forme de la lune que les gens prennent la figure ou forme de l'argent (de l'écu ou piastre): *fa ny tarehin'ny volana no angalan'ny olona ny tarehim-bola*.» De plus, la lune éclaire les ténèbres, la nouvelle lune, la «lune montante» fait chercher et gagner de l'argent, *vola*. Il y a un rapprochement entre *volana* et *vola* d'*asombola*.

Les trois étoiles du baudrier d'Orion, *telonohorefy*, «trois-en-brasse» (trois-font-une-brasse: *telo no ho refy*), sont appelées *adimizana* (septième destinée). — Dans *adimizana*, il y a le mot *mizana*, balance, qui est le mot arabe *el-mizán*, de même sens². — Ces trois étoiles alignées ont l'apparence d'une balance. «Celle du milieu est appelée »partage-en-deux«, et elle égalise ce qui n'est pas égal: *ny eo afovoany no atao hoe fisasahana ampitoviana ny tsy mitovy*.»

La grêle, *havandra*, est appelée *alakarabo* (huitième destinée): «car *alakarabo* est une chose qui fait sortir (germer) les graines: *fa ny alakarabo zavatra mamoaka ny voanjavatra*.» *Alakarabo* est la destinée de l'abondance, or la grêle, quand elle tombe, le fait en abondance et dru. Le document explique, à sa manière, qui est étrange.

Et c'est pour cela qu'on emploie l'expression: les fruits (ou les grains) sont gros et bien pleins (comme des grêlons) quand la récolte est de belle venue, et grande.

Et la grêle ne tombe pas, elle, en faisant du bien³, mais elle s'abat dru et rend malheureux les gens et toutes les choses qui ont vie, sur la terre où elle tombe: riz, manioc,

K'izany no anaovana ny teny hoe mivatratra ny voanjavatra raha vaventy tsara ny vokatra.

Ka ny havandra tsy milatsaka mahasoa, fa mivatratra ka mampahory ny olona sy ny zava-manan' aina rehetra ambonin' ny tany ilatsahany, na vary, na mangahazo,

¹ p. 39. *Maitsoririnina*: «qui ressemble à l'anantsonga» (*brassica campestris*).

² *Adi-mizana*: sans doute, «fléau de balance» (*ady, mizana*). Le document y assimile le mot: *fitohiza-mizana*, «allongement de balance»; p. 39.

³ Ou bien: Et la grêle qui ne tombe pas fait du bien; mais, quand elle tombe, elle s'abat dru...

patates... et toutes les choses vertes, tout cela est tué par elle.

Cependant l'*alakarabo*, — quand on entreprend de cultiver sous elle, — fait produire beaucoup; et c'est pour cela que la grêle dite d'*alakarabo* recherche la récolte, «car la récolte et la grêle se joignent, car toutes deux s'en veulent»¹.

La foudre, *varatra*, est appelée *alakaosy* (neuvième destinée): «car l'*alakaosy* est tout-à-fait violente, *fa ny alakaosy mahery indrindra*».

Et c'est pour cela qu'on l'appelle *alakaosy*, car la foudre ne fait pas de bien aux gens, ni à toutes choses qui ont vie sur la terre, ni aux maisons, ni à quoi que ce soit sur la terre, — sauf le *landemy*² qui l'adoucit et sur lequel elle ne tombe pas.

Et la foudre encore brûle et porte avec elle des odeurs sulfureuses, quand elle tombe sur la terre; et les choses sur lesquelles elle tombe sont toutes broyées et mises en pièces, sauf le *andrarezina*³ et le *landemy*: en ce cas, elle est brisée par ces arbres et elle reste là dans le bois; elle ne peut plus s'en tirer et demeure là; elle est enserrée par l'arbre, car elle est une «foudre vaincue par l'arbre»; ce qu'elle peut faire seulement, c'est de jeter des éclats de lueur.

Et l'*alakaosy*, au contraire (de son côté) n'est pas entamée, réduite par le malheur; et ce qui la rend bonne c'est que la foudre ne tombe pas sur elle (à la période qui lui est soumise).

La bruine, *ranonerika*, est appelée *adijady* (dixième destinée) «car l'*adijady* fait bruiner et rend le jour tout mouillé: elle rend les chemins glissants, et fait casser les cruches, et fait ébouler les terrasses, *fa ny adijady mahamerika ny andro sy mahapetsapetsa ny andro, dia mahalàma ny lalana, sy mahavaky ny siny, sy mampirodana ny kototany*. De là est venu l'usage de l'appeler: la destinée aux pleurs. *Izay nisehoana ny nanaovan'azy bera-nomaso*». — Il y a un rapprochement entre *adijady* et *jadina*, «morne, mélancolique».

Le vent, *rivotra*, est appelé *adalo* (onzième destinée): «car *adalo* engendre le vent au hasard, sans direction, *fa izy miteraka ny rivotra tsy hita izay aleha*. Elle fait du vent par le pays deci, delà; alors le vent abîme le riz et les fruits des arbres; et il abîme la couverture du faîtage et la case,

na vomanga... sy ny zava-maitso rehetra, matiny daholo.

Ary anefa ny alakarabo, raka anantarana zavatra ambolena, mahavokatra; ka izany no itiavan' ny havandr' alakarabo ny vokatra „fa ny vokatra sy ny havandra dia mikambana” fa mifankahala izy roroa.

Ka izany no anaovan' azy alakaosy-fa ny varatra tsy mba mahaso ny olona sy ny zava-manan' aina rehetra ambonin' ny tany, na trano, na inona na inona ambonin' ny tany, afatsy ny landemy no mahaleny azy sy tsy mba ilatsahany.

Ary mandoro koa ny varatra sy mitondra fofontsolifara, raha milatsaka ambonin' ny tany; ary ny zavatra ilatsohany dia torotoro sy disadisaka avokoa, afatsy ny andrarezina sy ny landemy: izy vakin' ny hazo ka mijanona ao anatin' ny hazo izy, ka tsy afaka intsony izy fa mijanona ao izy, ka teren' ny hazo fa varatra resin-kazo, fa manelatra hiany no azy ao.

Ary ny alakaosy kosa tsy leon-doza, ary ny mahatsara ny alakaosy: tsy mba ilatsahan' ny varatra.

¹ La grêle tombe souvent pendant la saison des chaleurs et des orages, .. quand le riz est mûr. — *Fa mifankahala izy roroa*: peut-être (?): «mais les deux, grêle et *alakarabo*, se haïssent».

² *Landemy*: arbre à écorce amère et fébrifuge. Rapprochement avec *lemy*, *mandemy*: adoucir.

³ Arbuste: *Celtis madagascarensis* — p. 40.

et fait tomber les gros arbres. C'est pour cela qu'on l'a appelé vent d'*adalo k'izany no nanaovan'azy rivotr'adalo*.» *Adalo* rappelle *adála*, «fou, qui a perdu la tête».

La trombe, *rambondanitra*, «queue de ciel», est appelée *alohotsy* (douzième destinée): «car l'*alohotsy* ne rend pas pesant et consistant les choses, gens, bœufs, quoi que ce soit, *fa ny alohotsy tsy mba mahavesa-javatra, na ny olona na ny omby na inona na inona*.» C'est une destinée de légèreté et d'inconsistance. — «Par ailleurs, alors même que la trombe-*alohotsy* aspire l'eau, elle peut la porter toute et l'enlève en tournant en cylindre, *na ny rano aza tsentsefiny, dia zakany daholo ka mitakosina ery'*. Et lorsqu'elle jette l'eau à terre, et que cette eau s'abat sur les rizières, alors celles-ci sont pleines d'eau, et c'est fort ennuyeux¹.»

b) Fondations de destinées sur les couleurs des bœufs.

Le bœuf *tanarivo*, ou «bœuf rouge de teinte unique» *omby mena tokambolo*, est appelé *alahamady*. Le bœuf *volavita* ou bœuf rouge tacheté de plaques blanches en forme d'écus d'argent (*vola, vita*) est encore un *alahamady*².

Le bœuf *vatoambo* ou *vatoavo*, blanc et noir, est appelé *adaoro*: «C'est le bœuf noir avec du blanc à la tête, à la bosse, à la naissance de la queue, à l'extrémité velue de la queue, aux pattes de devant, aux jambes, *omby mainty, fotsiloha, fotsitrafo, fotsinongondrambo, fotsitánana, fotsitongotra*.» — «Ce sont là les dessins ou marques du jour (sort) *adaoro, soratran'ny andro, adaoro*: car l'*adaoro* rend stable la demeure, *fa ny adaoro mahamarimponenana*.» — Dans l'épithète de *vatoavo* (pierre-haute?), on peut trouver quelque idée de solidité et de stabilité...

Le bœuf *kasira*, bœuf qui a des taches noires des deux côtés de la figure et au fanon, est appelé *adizaoza*. — On ne dit pas pourquoi.

Le bœuf *mavo*, jaune, c'est *asorotany* et le bœuf tout noir, *mainty tokambolo*, c'est *alahasaty*.

Le bœuf «au cou d'argent et à la robe bigarrée, *omby volatenda maromaro volo*», c'est *asombola*³: «il est blanc au cou, il a l'arrière noir, depuis la bosse, et le devant, depuis la bosse, tacheté de noir et de blanc: ce sont les marques d'*asombola, soratr'asombola*.

Le bœuf *vandan'ambany*, «marqueté dans le bas», soit rouge, soit noir, soit jaune, est *adimizana*. — «La poitrine est tachetée, ainsi que les dessus des jambes gauche et droite, et le ventre, et les cuisses gauche et droite, mais

¹ p. 40. — A certaines de ces fondations «météorologiques», on pourrait sans doute trouver une raison naturelle en faisant correspondre les divers mois-destinées aux saisons successives. Au cas où l'année lunaire commencerait au *loha-taona* à «la tête de l'année» pratique, c'est-à-dire à notre mois d'août ou septembre, *asorotany* (quatrième mois) tomberait en pleine saison des pluies; — *alakarabo* (huitième mois) tomberait à la fin de cette saison, à un moment où il peut grêler, — *adijady* (dixième mois) à l'époque des bruines, — *adalo* (onzième mois) à celle des plus grands vents. Mais pour d'autres mois-destinées, il y aurait, au contraire, opposition entre leur signification astrologique et leur incidence chronologique, par exemple, pour *adizaoza* (troisième mois), «fondé» sur le froid, pour *alakaosy*, pour *alohotsy*.

² Le *volavita* était réservé au roi dont la destinée est *alahamady*.

³ Dans *asombola*, il ya *vola*, argent: écus, plaques rondes blanches; — p. 41.

cela ne dépasse pas au dessus: *mara ny tratrany, sy ny sandriny havia sy havanana, sy ny kibony, sy ny feny havia sy havanana, fa tsy mihoatra ambony.*»

Le bœuf *voanjomanga*¹, bœuf tacheté de petites taches blanches et noires, est appelé *alakarabo*².

Le bœuf *manja*, brunâtre, c'est *alakaosy*, et le bœuf tout noir, c'est *adijady*, de même qu'il est aussi *alahasaty*, comme nous venons de le voir.

Le bœuf tout blanc, de la couleur de l'oiseau *vorompotsy* (*ardea bubulcus*), est appelé *alohotsy*. On rapproche, sans doute, ...*potsy* (*fotsy*, blanc) et ...*hotsy*. Justement, *alohotsy* est dit «jour, sort pur et propre: *dia alohotsy andro madio*».

— «Et tel est l'état des fondations de destinées sur les diverses robes de bœufs: *ary dia tahak'izany ny toetry ny orim-bintana, soratr'omby samihafa*.

c) Fondation de destinées sur les oiseaux.

La pintade, *akanga* (*numida mitrata*) est appelée *alahamady*: «car c'est un oiseau pourvu de plumage rayé, *fa vorona tonga soratra*³.»

La poule d'eau, *taléva* (*porphyrio smaragnotus*), est appelée *adaoro*: «car c'est un oiseau qui choisit comme nourriture ce qui est à point: *vorona mifidy masaka*.» Cette belle raison fait-elle allusion au fait qu'*adaoro* est la destinée du feu, de ce qui rend les choses *masaka*, cuites, à point? — Un Malgache des plus compétents, consulté, nous propose cette explication hypothétique: «N'y aurait-il pas rapprochement entre *taleva*, poule d'eau, et *taleva*, *naleva*, mot régional, de dialecte, pour *taleva*, *naleva*: ce qui est laissé, ce qu'on garde, ce qu'on met de côté (v. g. un reste de mets ou une portion gardée pour quelqu'un)? — Et la poule d'eau, assimilée aux parasites, serait un oiseau qui trouverait de son goût de chercher ce qui est déjà cuit chez les autres», — ce qui, apprêté à point, a été mis en réserve.

Le *sohihy* (sucrier, *nectarina souimanga*) est *adizaoza* «car c'est un oiseau qui fait faire des joutes de traits d'esprit, *mampiadys hatsikana*», sans doute par les déroutants reflets et miroitements de son plumage. — Or *hatsikana* rappelle, vaguement, *hatsiaka*, la fraîcheur que patronne *adizaoza*.

Le *tsipoy* ou perdrix est *asorotany*: «car c'est un oiseau qui vient de l'orient, *fa vorona avy atsinanana*», comme la pluie que patronne *asorotany*.

Le *vaza*, perroquet, est *alahasaty*: «car c'est un oiseau qui perce les bananiers, *vorona mandoaka akondro*.» — Or *alahasaty* est la destinée nuisible, par excellence; on le verra plus loin.

La poule, *akoho*, est *asombola*: «car c'est un oiseau qui sert des parents, *vorona manompo havana*»: oiseau domestique, source de richesse, de *vola*, d'argent.

Le *railóvy* (*dicrurus forficatus*) est *adimizana*: «car il sait bien chanter; et il est pourtant un oiseau ennemi, *mahay mihira, kanefa izy vorom-pahavalo*.» Cela se combat et se contrebalance, comme dans le mot *adimizana* (*adimizana*). — (?)

¹ *Voanjo manga*: pistache tachetée.

² p. 41.

³ Ibid.

Le *tolóho* (coucou, *cucul centropus*), est *alakaosy*: «car c'est un oiseau au vol bas, *vorona iva fanidina*.» Or *alakaosy* est la destinée de la foudre qui tombe.

Le *manarana* (palmipède, *plotus melanogaster*) est *adijady*: «car c'est un oiseau qui ne quitte pas l'eau, *fa vorona tsy mandao rano*.» Justement, *adijady* est une destinée humide.

Le *vivý* (grèbe, *podiceps minor*, ou *colymbus minor*) est *adalo*: «car il est vif à plonger, *fa velo-manitrika*,» à tort et à travers, en étourdi, en *adala*, un peu comme le vent que patronne *adalo*¹.

Le *vorompotsy* (*ardea bubulcus*) est *alohotsy*: «car c'est un oiseau qui ne quitte pas les bœufs, *fa vorona tsy mandao omby*.» *Potsy* (*fotsy*) appelle *hotsy*. Ou encore, peut-être, y'a-t-il une antinomie entre le *vorompotsy* constant à rester près des bœufs et l'*alohotsy* destinée d'inconstance, d'instabilité.

— Enfin «nombreux sont les oiseaux qui portent des noms de lune comme ceux-là, *be hiany ny vorona izay mitondra anaram-bolana tahak'ireo*²».

Ces oiseaux «portent», par le fait même, les destinées de ces lunes et, de ce chef, ont une influence, exercent des déterminations sur la vie humaine. Même, beaucoup de ceux qui n'ont pas communément de ces noms lunaires, ont pourtant des destinées et agissent sur l'homme sous la forme de présages ou d'augures. Nous le verrons.

3° Les destinées viennent de Dieu.

Toutes ces destinées ainsi réparties dans le temps, localisées dans l'Espace et «fondées» sur les êtres de la Nature, se distribuent et tombent, à travers la durée et par le monde, sur les individus humains pour déterminer leurs vies diverses. — Mais pourquoi? — Et pourquoi saisissent-elles ainsi l'homme? — C'est qu'elles viennent de Dieu. De très loin, Dieu les dirige sur les hommes.

C'est là une croyance qui, quelque vague qu'elle soit souvent, ne peut guère être contestée.

D'abord une vieille légende, venue du Sud et adoptée par les *Merina*, est, sur ce point, significative³. Il la faut rapporter ici.

Les destinées des gens et l'apparition du riz⁴; — récit des hommes du Sud.

Il y avait, autrefois, quatre hommes, dit-on, et qui ne s'accordaient pas, mais chacun à part abondait et s'évertuait dans son sens, dans ce qu'il faisait.

L'un portait continuellement une sagaie et poursuivait toutes les choses vivantes qu'il voyait; il les poursuivait. Celles qu'il attrapait, il les tuait: il en mangeait, il en laissait; et c'était là son affaire.

Ny vintan' ny olona sy ny nitrangan' ny vary, filazan' ny Tatsimo.

Efa-dahy taloha, hony ary tsy nifanaraka, fa samy nahavaotra ny nataony.

Ny iray nitondra lefona lalandava, ary nanenjika izay manan' aina rehetra hitany, dia nenjehiny; izay azony dia novonoiny, ny sasany haniny, ary ny navela fa tsy lany; k'izao no raharaha fanaony.

¹ «Le *vivý* plonge, dit le proverbe, — s'il a les yeux tout gonflés, c'est bien sa faute. *Vivý nanitrika, ka bongomason' ny nahiny*.» C'est un étourdi.

² p. 41.

³ p. 20.

⁴ D'autres légendes rapportent autrement l'origine du riz sur la terre. Cf. p. 14, 15.

Et un autre tendait des filets aux oiseaux et aux animaux; et quand il en attrapait, les uns, il les tuait comme une chose dont il voulait voir l'état, là dans la poitrine et dans les entrailles, pour en tirer des augures; et les autres, il les élevait, et il les emmenait avec lui, la nuit, comme des chiens de chasse; c'était là son affaire à lui.

Et un autre, au contraire, de ces quatre hommes, quand il voyait une chose briller, du mica, ou du fer, ou de l'argent, ou un fruit, ou une chose qui pousse, quoi que ce fût, alors il lui arrangeait une place; et là, il rangeait les choses qu'il trouvait, et il y demeurait pendant le jour; c'était aussi là sa partie, à lui.

Et le quatrième portait du fer en plaque plate, pour retourner la terre qu'on travaille.

Ainsi étaient les conditions de ces quatre hommes.

Après un certain temps et comme ils ne s'accordaient toujours pas, ils arrêtèrent ensemble de se rendre chez Dieu: pour que Dieu arrangeât leurs destinées et les accordât.

Alors ils partirent et arrivèrent chez Dieu; c'était par hasard un vendredi et Dieu battait du riz.

Lorsqu'ils furent là, les quatre hommes racontèrent l'affaire. — «Oui, dit Dieu, mais aujourd'hui, je ne suis pas libre, car je bats du riz; — alors, en voici, emportez-le.» — Et il en donna une poignée à chacun des quatre, et il dit: «Tenez et gardez-le bien; quand on sera au lundi, je viendrai chez vous.»

Alors, leurs adieux faits, ils partirent tous les quatre, chacun portant à la main son riz; et ils prirent par le désert; et ils se séparèrent, chacun regagnant droit son logis.

Et un peu après qu'ils se furent séparés, le porteur de sagaie vit un chien sauvage et le poursuivit; et, en le poursuivant, il ne pensa plus au riz, qui tomba; et il ne sut plus où il était tombé. Il revint pour le chercher, et il chercha en vain; et il ne retrouva pas le riz.

Et un des autres se trouva par hasard sur le bord d'une terre minée par un torrent; et il vit, en bas, du blanc qui brillait avec éclat; alors il déposa le riz et descendit. Mais il arriva que son lamba, en frottant, entraîna le riz qu'il avait déposé sur le bord de la ravine; et lui et le riz dévalèrent ensemble; et le torrent emporta le riz qui fut perdu.

Et l'oiseleur sortit la nuit, car il avait, par hasard, entendu un hibou ululer; et il dé-

Ary ny iray namandri-borona sy biby; ka rahefa azony, ny sasany novonoiny tahaky ny zavatra izahany ny toetrany ao amin' ny tratrany sy ao amin' ny tsinainy, angalany faminaniana; ary ny biby sasany ompiany, ka entiny mandeha raha alina ohatry ny amboa ampihazaina; izao kosa no raharahany.

Ary ny iray kosa amin'izy efa-dahy, raha nahita zavatra mampirapiratra, na ela-drano, na vy, na vola, na voan-kazo, na zava-maniry, na inona na inona: dia anamboarany fitoerana, ka alahadahatra eo ny zava-drehetra hitany, ary ipetrahany mandritry ny andro; izao kosa no azy.

Ary ny fahefatra nitondra vi-fisa-pisaka, hamadihany ny tany asaina.

Dia to'izao ny toetry izy efa-dahy.

Nony ela ka tsy nety nifanaraka, dia nifaney izy efa-dahy, mba hank' amin' Andriamanitra: hanamboaran' Andriamanitra ny vintany ifanarahana.

Dia nandeha izy, ka tonga any amin' Andriamanitra, sendra zomà ny andro, ka mively vary Andriamanitra.

Nony mby teo, dia nolazainy izy efa-dahy ny kabary. — „Eny, hoy Andriamanitra fa anio tsy afaka aho fa mively vary anio aho; — dia indro ity, ento.” — Diasamy nomeny vary eran-tanan-ila izy efa-dahy, ary hoy izy: „Tano ary tahirizo tsara; raha amin' ny alatsinainy tonga eny aminareq aho.”

Dia nandeha izy efa-dahy nanao veloma, samy mivimbina ny variny; ary nahazo tamin' ny efitra, ka nisaraka samy naman-tana ho any aminy.

Ary nony efa nisaraka kelikely, ny mpitondra lefona nahita amboadia ka nen-jehiny; ary tany am-panenjehany azy, tsy nahatsiaro ny vary: dia latsaka ka tsy hitany intsony izay nilatsahany; niverina hitadiavan' azy, fa nitady foana ka tsy nahita ny vary.

Ary iley iray, sendra teo amoron' ny tany nokiahin' ny riaka, ka hitany ao ambany, fotsy manjopiaka; dia napetrany teo ny vary, dia nidina: fa sendra noraofin' ny lambany ny vary napetrany teo amoron-tevana, ka samy nirotsaka izy sy ny vary; koa azon' ny riaka ny vary, koa very.

Ary ny mpamandri-borona, nivoaka nony alina fa sendra nahare vorondolo maneno,

posa le riz à l'extérieur de la case, et il partit à la poursuite du hibou. Quand il revint, il résolut de fourrer le riz dans son *saldka*; mais il avait déjà été rafilé par le vent, et il ne trouva pas le riz.

Et le quatrième, rencontrant un terrain marécageux, trouva une terre molle et la piocha; et il déposa son lamba sur une grosse motte et mit le riz dans son lamba. Quand il eut pioché, le vent, en soufflant, souleva le lamba: le riz se dispersa, et surpris, il s'en aperçut. Alors il recueillit grain par grain le riz, et il en eut environ le quart; — alors il fut à la fois content et triste; car ce qu'il avait retrouvé était quelque-chose, mais la plus grande quantité était perdue, car il regardait comme perdu ce qui était tombé sur la terre molle qui avait été travaillée.

Quand ce fut lundi, Dieu arriva et appela les quatre hommes: alors, il les interrogea sur le riz qu'il leur avait donné, et chacun dit ce qui le concernait. Et Dieu répondit, et il dit:

«Ne voyez-vous pas? — à savoir que l'on ne peut changer la destinée que Dieu vous a donnée? — Le batailleur est batailleur, dit-il, et c'est la race (l'espèce) des batailleurs; le sorcier (de maléfice) est sorcier, et c'est la race des sorciers, dit-il; le marchand est marchand, et c'est la race des marchands; — et vous, le travailleur de la terre, dit-il, vous serez la race des travailleurs de la terre: le riz qui est tombé par hasard dans la terre qui lui allait, prenez-en les grains et semez-les dans la terre humide; cueillez quand ce sera mûr, gardez-en ce que vous devrez semer l'année suivante, et mangez le surplus, dit-il. — Des batailleurs, il y en aura, des sorciers, il y en aura, des marchands, il y en aura, et chacun restera dans sa partie. Mais de vous¹, je fais le principe (la source) de la subsistance des autres: car quoique les destinées des gens ne puissent être changées, on peut les faire entrer dans ce qui convient: — car, vous le voyez, vous tous, Dieu suit les gens dans le mal qu'ils font pour les amener au bien.

Vous vous êtes trouvés empêchés auparavant à cause de vos conditions (disparates) dont vous ne voyiez pas les raisons; et dorénavant, vous trouverez à vivre; — aussi, arrangez vos conduites», — dit Dieu.

Et dès ce temp-là, chacun des hommes a son lot, chacun a ce qu'il aime; et c'est

dia napetrany teo ala-trano ny vary, dia lasana nanenjika ny vorondolo; nony niverina nikiasa hamono vary an-tsalaka izy: fa efa voa-faoky ny rivotra izy, dia tsy hitany ny vary.

Ary ny fahefatra, sendra eny ankeniheny, ary hitany eo tany malemitemy ka nohadiny; ary ny lambany napetrany ambony baingia, ary ny vary nataony teo anatin' ny lambany; nony nihady izy notsofin' ny rivotra ny lambany: nihahaka ny vary, ka taitra izy: dia notsimpon-tsimponiny ny vary, ka sahabo ny am-pahefany no azony; dia faly malahelo izy fa ny hitany misimisy hiany, kanjo ny be no very, fa nataony fa ho very izay latsaka amin' ny tany malemitemy voa-asa.

Nony alatsinainy, tonga Andriamanitra ary niantso azy efa-dahy: dia nanontany ny vary nomeny azy ka samy niloza ny azy. Ary namaly Andriamanitra, dia hoy izy:

«Moa tsy hitanareo? fa tsy azo ovàna ny vintana nomen' Andriamanitra anareo? — Ny mpiady mpiady, hoy izy, dia karazan' ny mpiady; ny mpamosavy mpamosavy, dia karazan' ny mpamosavy, hoy izy; ny mpivarotra mpivarotra, dia karazan' ny mpivarotra; ary hianao mpiasa tany, hoy izy, dia ho karazan' ny mpiasa tany: ny vary sendra latsaka amin' ny tany antonin' azy, alao ny voany ary amboleo amin' ny tany mando, otazo rehefa masaka, ary tahirizo ny hafafy amin' ny taona any, dia hano ny ambiny, ho izy. Ny mpiady hisy mpiady, ny mpamosavy hisy mpamosavy, ny mpivarotra hisy mpivarotra, ary samy hipetraka amin' ny azy; f' hianao no ataoko fototr' ive-loman' ny sasany: fa na dia tsy azo ovàna ny vintan' ny olona, azo ampidirina amin' ny mety: f' hitanareo, Andriamanitra manaraka ny olona amin' ny ratsy ataony mba ho entiny amin' ny tsara.

Hianareo sahirana teo aloha, noho ny fombanareo tsy hita izay antony; ary rehefa hatr' izay hahita ivelomana; koa amboary ny fanaonareo», hoy Andriamanitra.

Ary tamin' izany, samy manana ny anjarany ny olona, samy manana izay tiany;

¹ De vous, travailleur de la terre.

suivant cela que vont les conduites des gens et leurs destinées: le riz a été donné par Dieu pour que les gens en vivent, et il convient que chaque homme cherche ce qui le rend bon (ce qui lui fait du bien).

ary arak' izany no andehanan' ny fanaon' ny olona sy ny vintany: ny vary nomen' Andriamanitra iveloman' ny olona, ary samy tokony hitady izay hahatsara azy ny olona.

Telle est la légende: Dieu a donné les destinées, les conditions ou vocations diverses. Il désire qu'on les ordonne, qu'on les accorde entre elles; et chacun, vivant sur le riz, suivra ses goûts ou... sa destinée. — La portée de la légende, on le voit, dépasse le fait de l'origine première des destinées: elle fait entrevoir, avec la conduite à tenir à leur égard, une certaine providence divine, qui ne violente point la volonté ou même les caprices de l'homme, mais, très débonnaire, les sanctionne, très déferente, les sert même, et, assez habile, finalement, en tire parti pour le bien commun. — Une philosophie optimiste se révèle. — Mais ce n'est pas le temps de s'y arrêter. — Aussi bien, entre la fatalité ou la providence et le bon-plaisir de l'homme, nous le verrons plus loin, un compromis, un «modus vivendi» s'établira, grâce surtout aux savantes manœuvres des astrologues à travers le chassé-croisé des influences supra-terrestres sur chaque vie humaine.

Mais, pour l'instant, que Dieu soit l'auteur premier des destinées, les dépositions même des astrologues y insistent: —

«Et la destinée est bien donnée par Dieu: alors cela, c'est un ordre, et les gens ne le peuvent changer. *Ary ny vintana omen' Andriamanitra hiany: dia izany no didy ka tsy azo ovan'olona*¹.»

«C'est un lot qui vient de Dieu qui nous a créés pieds et mains. C'est une chose dont on ne peut se départir; forte est la destinée qui vient de Dieu. *Anjara avy amin'Andriamanitra nahary tongotra aman'tánana. Zavatra tsy azo ialana, mahery ny vintana avy amin'Andriamanitra*².»

— «Nous attendons la destinée que nous fait Dieu: *miandry izay vintana ataon'Andriamanitra*³.»

— «La destinée ne peut être traitée de sortilège (maléfice) d'homme: car c'est un lot qui vient vraiment de Dieu. *Ny vintana tsy azo atao hoe mosavin' olona: fa anjara avy amin'Andriamanitra mihitsy*⁴.»

— «La destinée ne vient de personne, qui que ce soit et si fort qu'il soit, — mais c'est le lot de vie, quand on naît. *Ny vintana tsy avy amin'iza na amin'iza, na dia mahay zavatra aza ny olona, fa anjaran'aina raha teraka ny olona*⁴.»

On le voit, si les Destinées, se situant dans le Temps, dans l'Espace, dans la Nature, arrivent et tombent sur l'homme pour lui déterminer sa vie, c'est que, par de là le monde en quelque sorte, elles sont parties de Dieu et ont été envoyées par lui.

Or, comment déterminent-elles les vies humaines? Quelle est leur action sur l'homme? — C'est ce que nous observerons prochainement.

(A suivre.)

¹ p. 21. ² p. 47. ³ p. 60. ⁴ p. 48. — On aura déjà remarqué combien tout cela touche aux idées religieuses, et combien la Magie peut, en fait, impliquer de Religion.

Vom Denken des Urmenschen.

Zugleich ein Wort zur Annäherung von Psychologie und Ethnologie.

Von P. J. LINDWORSKY, S. J., München.

Der Psychologe muß immer wieder die befremdliche Erfahrung machen, daß in ethnologischen Untersuchungen so selten auf die moderne Erforschung des höheren Seelenlebens Bezug genommen wird. Allerdings, gegen den Ethnologen wird man darum schwerlich einen Vorwurf erheben dürfen. Hat doch der Mann, der dem Laien immer noch als der Psychologe gilt, WILHELM WUNDT, die Aussichtslosigkeit dieser Forschung erklärt und für die Fragen des höheren Seelenlebens geradezu den Psychologen in die Schule des Ethnologen schicken wollen. Indes, die Entwicklung der Psychologie ist inzwischen längst über WUNDT hinausgeschritten, und es wird nachgerade Pflicht, dies auch öffentlich auszusprechen, um endlich die auf den Grenzgebieten arbeitenden Forscher von dem WUNDT'schen Vorurteil zu befreien. Eine Bücherbesprechung von Prof. WUNDERLE legt den Gedanken nahe, dies an einem konkreten Beispiel zu tun¹.

WUNDERLE bemerkt sehr richtig zu dem Satze von BETH: „Das religiöse Gemüt ahnt und schaut dieses Mysterium des Unsichtbaren².“ „Was soll gesagt sein mit dem Ausdruck: ‚Das religiöse Gemüt . . .?‘ Darin liegt für uns die Frage: Kann beim Urmenschen trotz oder neben seiner von uns gewiß nicht unterschätzten Gefühls- und Gemütsbetätigung nicht ebenso eine, wenn auch noch so primitive intellektuelle Betätigung angenommen werden? Warum geht man dem Denken so sehr aus dem Wege? . . . Wenn man den Worten ihre Bedeutung läßt, dann ist aus solcher Lebenserfahrung ein elementares Denken, Überlegen, Erkennen — auf den Namen kommt es nicht an — nicht zu streichen.“

Warum geht man dem Denken so sehr aus dem Weg? Ich meine nur darum, weil die bis jetzt am meisten bekannte Psychologie der WUNDT'schen Schule ebenso wie die Assoziationspsychologie nichts Beweisbares und Greifbares über das Denken zu sagen hat und man die neueren denkpsychologischen Arbeiten nicht kennt oder gar auf WUNDT's Autorität gestützt, mit ihnen keine Zeit verlieren zu dürfen glaubt. Es bleibt darum den Psychologen nichts anderes übrig, als selbst den Nachbarforschern zu zeigen, daß sie ihnen trotz WUNDT etwas zu bieten haben.

„Kann beim Urmenschen eine, wenn auch noch so primitive intellektuelle Betätigung angenommen werden?“ Diese Frage läßt sich heute auf Grund der experimentellen Forschung dahin beantworten, daß auch der Urmensch nicht nur primitiv denken, sondern ebenso zu schlußfolgern vermochte wie der Mensch unserer Tage. — Was das schlußfolgernde Denken sei und wie es sich beim naturgemäßen Denken vollzieht, darüber war bislang nichts

¹ G. WUNDERLE, „Das Werden des Gottesglaubens“. Gedanken zu neuen Untersuchungen dieses Problems, namentlich zu NATHAN SÖDERBLOM's gleichbetiteltm Werke. „Katholik“ 1917, S. 73—92.

² KARL BETH, „Religion und Magie bei den Naturvölkern“ (1914), S. 236.

Sicheres in den Handbüchern der Psychologie zu finden, weder in denen der alten noch in denen der neuen empirischen Psychologie. Die meisten modernen Autoren sahen in dem Schlußfolgern nur eine Art der Assoziation. So noch jüngst ZIEHEN: „Alles Schließen ist . . . ebenso wie alles Urteilen lediglich Assoziation¹.“ Von diesem Standpunkte aus wird man allerdings schwerlich etwas Bestimmtes über die intellektuelle Betätigung des Urmenschen ausmachen können. Allein diese Ansicht dürfte nach der eingehenden experimentellen Untersuchung des Schließens nicht mehr haltbar sein. Man wird hingegen folgende hier interessierende Sätze als sicher können gelten lassen².

Das naturgemäße Schließen erfolgt selbst bei dem logisch geschulten Menschen nicht in syllogistischer Weise. Es braucht überhaupt nicht notwendig in sprachliche Formen gekleidet zu sein. Der naturgemäße Schluß ist vielmehr eine neue Beziehungserfassung, die an einem gewußten Sachverhalt, an einer gewußten Beziehung erfolgt. Unter Beziehungserfassung verstehen wir hier die selbsttätige, erstmalige Erfassung, Entdeckung einer Relation, eines Verhältnisses; also etwa die Entdeckung, daß ein Ding gleich, größer, kleiner, rechts von . . . usw. ist in Beziehung auf ein anderes. Der Akt der Beziehungserfassung ist ein elementarer, von der Empfindung, der Vorstellung, der Reproduktion und anderen Akten wesentlich verschiedener, geistiger Akt. Ein Typus des einfachsten Schlusses ließe sich somit in folgende Worte kleiden: „Ich weiß, daß *A* über *B* liegt. (*A* über *B* ist der gewußte Sachverhalt, die gewußte Beziehung. Dieses Wissen ist nicht jene Erfassung, jene Entdeckung der Relation, sondern nur das Verstehen einer Aussage über eine Beziehung.) Daraus schließe ich (mit diesen Worten wird der Akt der selbständigen Beziehungserfassung kundgegeben): also liegt *B* unter *A*.“ — Es sind hauptsächlich zwei Typen, in denen der naturgemäße Schluß vorkommt. In dem einen Falle ist, wie in dem beigebrachten Beispiel, der Gesamtsachverhalt dem Schließenden schon gegeben; er braucht nichts Neues mehr zu erfahren, um zu dem Schluß befähigt zu sein. Es bedarf nur einer gewissen geistigen Einstellung und des selbsttätigen Aktes der Beziehungserfassung und die neue Einsicht ist gewonnen. Auf Näheres können wir hier nicht eingehen. Bei dem zweiten Typus ist der Sachverhalt dem Subjekt noch nicht ganz gegenwärtig, sondern er entfaltet sich erst beim Schließen. Ein Beispiel wäre der Schluß: *A* ist Nachbar von *B*, also kennt er *B*. Es braucht dem Subjekt zu Beginn seines Denkens die Gesamtheit des Sachverhaltes „Nachbar-sein“ noch nicht explizit vorzuschweben. Während des Nachdenkens mag der Sachverhalt sich entfalten und die ihm zugehörige Seite des „Sich-erkennens“ zeigen. Die Assoziationspsychologie wird ein solches Erlebnis ganz für sich in Anspruch nehmen wollen. Die Versuche lehren aber, daß hier zwar die Assoziation mitwirkt, eben in der Entfaltung des Sachverhaltes, daß aber ein wesentlicher Unterschied zwischen der assoziativ bedingten Entwicklung des Sachverhaltes und dem eigentlichen Schluß besteht. Dieser Unterschied beruht gerade auf dem Akt der Beziehungsentdeckung, der das ganze Erlebnis ge-

¹ „Leitfaden der physiologischen Psychologie“¹⁰ (1914), S. 351.

² Die nähere Begründung dieser Sätze siehe in des Verfassers Buch „Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen“. Freiburg 1916.

wissermaßen beseelen muß. Beide Typen des naturgemäßen Schlusses können sich anderen psychischen Prozessen nähern, der erste der Wahrnehmung, der zweite der Reproduktion, ohne jedoch jemals die prinzipielle Scheidung zwischen diesen zu verwischen.

Damit also ein Mensch imstande sei, wirkliche Schlüsse zu ziehen, benötigt er nur zwei psychische Funktionen: das Gedächtnis und die Beziehungserfassung¹. Diese Tatsache erlaubt es nun, eine sichere Antwort auf die Frage zu geben: Konnte der primitive Mensch schlußfolgernd denken? Wir brauchen nur die beiden anderen Fragen zu stellen: Konnte der Primitive Beziehungen erfassen, d. h. konnte er selbständig eine Einsicht in das Verhältnis des Gleich-, Größer-, Kleiner-, Verbunden-seins zweier Gegenstände gewinnen? Und konnte er ein Wissen von diesen gefaßten Beziehungen bewahren? Den handgreiflichen Beweis, daß der Primitive beides zu leisten imstande war, liefern die von ihm erhaltenen Geistesprodukte, vor allem seine Bildwerke. Er bildete Tiere ab und bewies damit, daß er das Verhältnis der Gleichheit zwischen Bild und Gegenstand erfaßt. Er machte zu Zwecken der Selbstbeschützung geheimnisvolle Zeichnungen, Handabdrücke u. ä. auf die Wände der Höhlen, erfand Werkzeuge usf. und verriet damit, daß ihm das Verhältnis von Mittel und Zweck aufgegangen war. Und so ließe sich eine große Zahl von Beziehungen nennen, die ihm geläufig waren. Dadurch ist aber gleichzeitig dargetan, daß er solche Relationen auch gedächtnismäßig zu behalten vermochte. Und damit sind wir zu der Behauptung berechtigt: der Primitive vermochte schlußfolgernd zu denken.

Worin mag aber der Unterschied zwischen dem un menschlichen Denken und dem des Gebildeten unserer Tage liegen? Da muß ich es als meine Überzeugung aus den sich immer wiederholenden Eindrücken zahlreicher Experimente aussprechen: wo immer meine Versuchspersonen — es befanden sich unter ihnen solche, die anerkannte wissenschaftliche Leistungen aufzuweisen hatten — sich auf einem für sie neuen Gebiete bewegten, da war ihr Denken so primitiv, wie es schwerlich primitiver sein konnte. Unsere Fortschritte im Denken bestehen eben in der Hauptsache darin, daß wir neue Beziehungen kennen lernen, daß wir uns neue Begriffe aneignen, mit denen wir dann später wie in einem abgekürzten Verfahren arbeiten, und daß wir auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete Methoden festlegen und sie gelegentlich verwenden. Auch der Besitz der Sprache erleichtert uns beträchtlich die geistige Arbeit. Doch abgesehen von solchen erlernten Dingen, wüßte ich nichts zu nennen, wodurch das neuzeitliche Denken funktionell vor dem des Primitiven voraus sein könnte. Auf jeden Fall stand sich der Urmensch funktionell besser als die Taubstummlinden unserer Tage.

Wenden wir diese Einsichten auf das Problem an, das den Ausgangspunkt unserer Erörterung bildet, auf das Problem der Einsicht des Primitiven in die Existenz einer überempirischen Macht, so dürfen wir behaupten, daß

¹ Ich übergehe hier den Nachweis, daß mit der Fähigkeit zur Beziehungserfassung die gleichfalls erforderliche Fähigkeit des Verstehens und Wissens einer Beziehung gegeben ist, und daß umgekehrt jedes Verstehen und Wissen einer Beziehung ein früheres selbständiges Erfassen einer solchen voraussetzt.

der Urmensch mit Leichtigkeit schlußfolgernd zu solcher Einsicht gelangen konnte. Er brauchte nur die Beziehung der Zugehörigkeit eines Machenden zu einem Geschehen erfaßt zu haben, um unmittelbar bei auffälligen Weltgeschehnissen, etwa bei Blitz und Donner, zu einem Urheber hinter den Wolken zu gelangen. Die Beziehung der Zugehörigkeit eines Machenden zu einem Ding, das gemacht wird, war dem Primitiven aus seinen persönlichen Handlungen sehr geläufig. Er selbst bewirkte mancherlei, sah, wie andere anderes bewirkten, und sehr bald wird er aus Sachverhalten, die sich merklich von den sich selbst überlassenen Dingen der Natur abhoben, mit Gewißheit auf einen menschlichen Täter geschlossen haben. Von dieser Denkbetätigung zu dem Schluß auf einen außerweltlichen Urheber ist nur ein kurzer Weg. Wir müssen nur zwei weitere Ergebnisse der Untersuchung über das Schließen vor Augen halten. Vorab ist die logische Richtigkeit, an die der Geschulte heute zuerst denkt, wenn er vom Schließen hört, auch für den Gebildeten unserer Tage stets eine *cura posterior*. Unser naturgemäßes Schließen geht immer auf das sich zunächst Darbietende, was mit dem Ausgangssachverhalt in einem Zusammenhang zu stehen scheint. Erst dann setzt die genauere Prüfung ein und untersucht, ob wirklich dieser Zusammenhang besteht und der einzige denkbare ist. So folgerte eine der Versuchspersonen aus dem Sachverhalt „Dein Schwager Schmitz“ mit Bestimmtheit, die Schwester des Angeredeten sei die Frau Schmitz, ohne daran zu denken, daß der Angeredete auch die Schwester des Schmitz zur Frau haben könne. Somit wird sich dem von einer unerwarteten Tatsache überraschten Primitiven schon mit Hilfe der Assoziation der Gedanke an einen dahinterstehenden Urheber nahelegen und, wie uns die Versuche lehren, wird er bereiter sein, den Schluß zu ziehen, als kritisch prüfend stehen zu bleiben.

Es dürfte aber vielleicht befremden, daß wir so leichten Herzens den Abstraktionsprozeß voraussetzen, der allein ihn von dem verursachenden Mitmenschen zu dem mehr allgemein gedachten „Macher“ führen kann. Demgegenüber verweisen wir auf die andere experimentell gefundene Tatsache, daß wir in unserem Denken oft die entferntesten Beziehungen zuerst entdecken. Wenn weit abliegende Beziehungen zwischen zwei Sachverhalten aufgegriffen werden, so möchte der Logiker wohl annehmen, es hätte da eine ganze Reihe von Abstraktionen vorausgehen müssen. Das psychologische Experiment zeigt aber, daß das Denken seine Abstraktion mit den entfernten Beziehungen angefangen hat. Aber vielleicht ist diese Art der Abstraktion eine Folge besonderer Schulung? Die Versuche rechtfertigen eine solche Vermutung nicht. Ist nur durch die zufällige Konstellation der Gesichtspunkt zur Betrachtung nahegelegt, so erfolgen diese merkwürdigen Abstraktionen von selbst. Ja, es scheint, daß sie auch durch den reproduktiven Prozeß unterstützt werden; denn dieser schreitet, wie schon BÜHLER und andere fanden, häufig vom allgemeinen zum besonderen voran. Somit bieten sich die Vorstellungen der Dinge häufig schon von Anfang an in ihren allgemeinen Umrissen zur Vergleichung dar. Wir befinden uns darum auf solider wissenschaftlicher Basis, wenn wir den Urmenschen durch schlußfolgerndes Denken zur Erkenntnis einer außerweltlichen Macht gelangen lassen.

Es wären hier noch mancherlei Fragen zu berühren. Doch dürften sie ergebnisreicher behandelt werden, wenn nunmehr der Ethnologe mit dem Rüstzeug der modernen Psychologie an sie herantritt. Wir brauchen ihm dabei nicht mehr zuzumuten, daß er sich in psychologische Spezialuntersuchungen vertieft. Mit Hilfe des groß angelegten Lehrbuches der Psychologie von J. FRÖBES, S. J.¹, und auch der demnächst zu erwartenden, von Prof. BÜHLER besorgten Neuauflage des EBBINGHAUS'schen Lehrbuches wird sich ein ausreichender und verhältnismäßig leichter Einblick in die Ergebnisse der höheren Seelenforschung gewinnen lassen.



¹ J. FRÖBES, S. J., „Lehrbuch der experimentellen Psychologie“, 1. Bd. Freiburg 1917.

Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie).

Par le P. CH. GILHODES, Sém. des Miss. Etr. de Paris, Bhamò, Birmanie¹.

- | | |
|---|---|
| 1° Causes de la mort. | 17° <i>Mang mākōide</i> ou seconde partie des funérailles. |
| 2° Agonie et mort. | 18° Réglementation du <i>mang mākōide</i> ; <i>mākham shādun de</i> . |
| 3° Funérailles solennelles (<i>mang abru de</i>).
Renvoi des nats domestiques. | 19° <i>Mang mākōide</i> . |
| 4° Annonce de la mort aux vivants. | 20° Purification générale. |
| 5° Annonce de la mort aux ancêtres et au défunt. | 21° Règlement de compte. |
| 6° Toilette et exposition du défunt. | 22° Déification du <i>tsu</i> . |
| 7° <i>Kāroi</i> . | 23° Rappel des nats domestiques. |
| 8° Cercueil. | 24° Ajournement des funérailles solennelles. |
| 9° Premières offrandes réglementaires à l'âme du défunt et aux ancêtres. | 25° Simple enterrement. |
| 10° Ouverture de la danse funèbre appelée <i>nangdaung manau</i> . | 26° Mort ailleurs. |
| 11° Erection du <i>mang jang</i> , mise en bière et nouvelles offrandes au <i>tsu</i> . | 27° Mort en couches: <i>ndang side</i> . |
| 12° <i>Kabung dum</i> ou danse nocturne. | 28° Mort violente: <i>lāsa side</i> . |
| 13° Fosse (<i>mangsung</i>). | 29° Mort des fous: <i>māna side</i> . |
| 14° Enterrement (<i>mang lup de</i>). | 30° Mort de choléra, petite vérole, rougeole et |
| 15° Entretien de l'âme. | 31° Mort des célibataires. [dysenterie]. |
| 16° Purification du <i>dumsa</i> ; sommeil et réveil de l'âme. | 32° Funérailles des officiers des nats. |
| | 33° Crémation. |
| | 34° Deuil. |
| | 35° Sort des tombeaux. |
| | 36° Héritage. |

1° Causes de la mort².

C'est le mensonge du seigneur *Kaban Sutna* au père Soleil qui est le principe éloigné de la mort des hommes³. La cause immédiate est l'épuisement ou la rupture du nerf vital (*sumri*), qui arrivent naturellement, ou sont occasionnés par l'éloignement trop prolongé de l'âme (*minla*).

La cessation de la respiration (*'nsa*) fait connaître la fin du *sumri*. Aussi annonce-t-on souvent le décès de quelqu'un en disant que sa respiration est terminée (*'nsa thumsai* ou *masai*), s'est desséchée (*shet sai*), ou s'est vidée (*thi sai*), que le nerf vital s'est brisé (*sumri tut sai*), ou que l'âme est partie ou retournée chez les ancêtres (*minla wa sai*), expressions synonymes de *si sai* il est mort.

Les *nats* en général, ne font donc pas mourir; *Kārai Kāsang* permet bien qu'ils mordent et affaiblissent le *sumri*, mais non qu'ils le brisent. Quelques

¹ V. «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 24 ss.

² En temps ordinaire, un Katchin évite de parler de mort et de funérailles, il a peur que les *nats*, entendant pareil entretien, croient qu'il désire en finir avec la vie, et viennent alors le mordre pour lui procurer ou devancer le décès.

Il n'aime pas surtout à converser des morts tragiques qui sont un malheur pour toute la communauté; pour lui, c'est assez de causer de pareils sujets lugubres, lorsqu'ils se présentent, et encore il n'est pas bon de le faire ailleurs qu'à la maison mortuaire, lorsqu'on accomplit les pratiques funèbres.

Ce sont en général les personnes âgées, qui ont moins peur des mânes et des esprits qui s'occupent des cérémonies spéciales au corps ou à l'âme du défunt; la jeunesse, comme on le verra d'ailleurs, prend part aux travaux moins rituels et surtout aux réjouissances.

³ V. «Anthropos», III (1908), p. 687.

mauvais esprits cependant, comme les *jathuns*, les *lasas*, les *sauns*, les *physis*, etc., ont, auprès du peuple, la réputation de pouvoir enlever la vie. Au dire du vieux barde, ils ne devancent pas l'heure finale; ils voient seulement quand le *sumri* va être épuisé, et viennent alors nombreux pour obtenir un festin et essayer d'emporter le *minla* avec eux.

2° Agonie et mort.

Jusqu'aux derniers moments du malade on a recours aux *nats*, et, si on n'a plus d'animaux à leur sacrifier, on essaie de gagner leurs bonnes grâces par des promesses.

Parfois on unit avec une ficelle la chevelure du patient à l'autel d'un des grands esprits qu'on honore d'une dévotion particulière, et on le supplie de protéger ou réparer le nerf vital en danger; on prie surtout *Kārai Kāsang* de bien tenir le *sumri* du moribond et de le sauver. Celui-ci, s'il ne l'a déjà fait, donne ses dernières instructions (*ga mādāt*), qui sont comme son testament; il fait connaître ses débiteurs et créanciers et l'endroit où il peut avoir caché de l'argent; il distribue ses biens en favorisant toujours le plus jeune de ses garçons; quelquefois il règle ses funérailles, indique le nombre de cochons et buffles qu'on doit lui immoler, désigne la place de sa tombe, etc.

Quand l'agonie arrive, et même avant, à la première perte de connaissance, parents et amis éclatent en sanglots. Quelques uns vont au dehors chercher de tous côtés et appeler à tue-tête l'âme qu'on suppose errer dans la campagne; d'autres se penchent près de l'oreille du mourant, qu'on tient souvent assis et dans les bras, et s'épuisent à lui crier: «Reviens donc! reste encore! n'écoute pas ceux qui veulent t'emmener! pourquoi nous quitter? Nous avons de quoi te nourrir! Ne suis-je pas ton père, ta mère, ton enfant, ton ami, etc.»

Les lamentations redoublent dès qu'on constate la mort. C'est que les défunts, même les personnes âgées qui ne rendent plus service, sont en général très regrettés; mais ce sont surtout les jeunes gens et les enfants un peu grands qu'on pleure. Alors les parents poussent souvent des cris de désespoir: «Tuez-moi! coupez-moi la tête!» etc.; projettent au loin lances et sabres de cérémonie qu'on avait plantés près du malade pour protéger son *sumri*; frappent et insultent le cadavre en lui disant: «C'était bien la peine de te nourrir! n'as-tu pas honte de nous quitter?» etc.

Les hommes pourtant manifestent moins la douleur que les femmes et décident aussitôt le genre de cérémonies funèbres qu'on va faire. Je vais d'abord parler des funérailles solennelles dont presque toujours on honore la mort naturelle des grandes personnes et parfois celle des enfants.

3° Funérailles solennelles (*mang abru de*). Renvoi des *nats* domestiques.

Quelques instants après la mort, on renvoie les esprits autres que les mânes des ancêtres qu'on entretient dans la maison, parceque la vue d'un cadavre leur déplaît et qu'ils sont d'ailleurs honteux d'avoir laissé périr un de leurs protégés. Pour cela on enveloppe de feuilles toutes leurs coupes (*nat law*) et les met dans un panier qu'on suspend dehors au derrière de

l'habitation; on attend la fin des funérailles pour honorer de nouveau à l'intérieur les *nats* domestiques. Si pendant l'intervalle on a affaire avec eux, on les invoque et leur fait des présents à l'extérieur près de la demeure.

4° Annonce de la mort aux vivants.

Dès qu'on a donné congé aux esprits, on annonce d'abord la mort aux villageois. On tire cinq coups de fusil et à trois reprises on bat un grand tam-tam de trois coups rapides (*lăphu bau dum*).

Tout le monde comprend ce signal, et les personnes libres viennent aider à accomplir les cérémonies et travaux funéraires. On envoie en même temps deux individus, ordinairement deux enfants, porter la mauvaise nouvelle aux parents qui habitent ailleurs, sans quoi les *jinat* (mânes des ancêtres) iraient eux-mêmes les avertir en leur causant quelque malheur. Ils font suivre avec eux une lance de cérémonie (*shătun ri*), indice qu'ils sont messagers de mort (*lăsu sude*). Ce n'est pas un mauvais augure de les rencontrer; mais eux doivent éviter d'entrer dans les maisons qui sont sans relations avec le défunt; ce serait un présage de malheur pour les habitants qui ne manqueraient pas d'exiger une compensation; on pense en effet que les âmes des aïeux du mort peuvent accompagner les deux commissionnaires et mordre surtout les étrangers de la famille.

5° Annonce de la mort aux ancêtres et au défunt.

Pour accomplir les rites mortuaires, on appelle le plus tôt possible un *dumsa* (prêtre) et un *khingjaung* (boucher, assistant du prêtre). Ils arrivent, mais s'arrêtent au devant de la maison et attendent que deux anciens connaissant les formalités viennent les recevoir au nom de la famille. Ceux-ci s'avancent et l'un d'eux prenant la parole:

«Un tel est mort; venez faire les cérémonies funèbres.»

«Nous ne pouvons; nous sommes trop jeunes et manquons d'expérience; appelez des ministres âgés et habiles.»

Les deux aînés vont communiquer la réponse aux parents du défunt qui les envoient demander encore les services du prêtre et du boucher.

Même refus et nouvelle démarche. Ils n'acceptent qu'à la quatrième sollicitation et sont alors introduits dans la maison.

Le *dumsa* entre aussitôt en fonction pour faire part du malheur aux ancêtres (*jini*), et les inviter à venir prendre l'âme du défunt. Quand celui-ci était âgé et chef de la famille, le prêtre s'adresse d'abord à son arrière grand-père (*jike*). Pour attirer son attention, il bat de la main gauche un tam-tam avec un maillet qu'il met aussitôt de côté pour ne plus servir; puis d'un ton railleur il lui dit: «Tu es mort! ton fils et petit-fils t'ont imité! Voilà que ton arrière petit-fils a fait de même! Viens le prendre et le conduire au royaume des ombres!»

Le *dumsa* donne un autre coup au tam-tam avec un nouveau maillet qu'il projette encore et évoque le grand-père (*ji*): «Tu es mort; ton fils t'a imité! ton petit-fils a fait de même! Viens le prendre et le conduire au royaume des ombres!»

Il interpelle ensuite le père (*wa*). «Tu es mort! ton fils aussi! Viens le prendre!»

Il s'adresse enfin au défunt lui même: «Nous avons fait beaucoup de sacrifices et d'offrandes pour te sauver! Nous n'avons pas réussi! tu es mort comme tes pères! Va les rejoindre! tu es désormais *tsu* (âme ou *minla* de trépassé).»

Jusqu'à ce moment, le mort avait été considéré comme endormi seulement, et, si le prêtre avait tardé à venir, on lui avait aux repas servi avec la main droite sa part ordinaire; maintenant, il est réellement décédé; son âme est appelée *tsu*, et c'est avec la main gauche qu'on lui fera tous les présents usuels; de là le dicton: *pai lăta, tsu lăta*; gauche main, *tsu* main.

Si c'est une femme qui est morte, on n'évoque pas ses propres ancêtres mais seulement son mari et les aïeux de son mari; dans quelques familles, on avertit l'arrière belle-mère, la belle-mère et le mari ou le père du mari, si celui-ci est encore vivant. On n'use de tam-tam que si la personne est âgée et honorable.

Pour les enfants, les jeunes gens et les jeunes filles, on appelle uniquement l'âme du père ou du grand-père, à laquelle on joint parfois celle de la mère ou de la grand'mère.

6° Toilette et exposition du défunt.

Dès que le *dumsa* a annoncé la mort au défunt, on le sort de sa chambre particulière où il a ordinairement rendu le dernier soupir et on le dépose à l'entrée du sanctuaire des esprits (*wunthung*).

Là la prêtre lui fait connaître qu'on va le mettre en tenue pour le grand voyage chez les ancêtres et lui commande de se lever. Quelques personnes le soulèvent et le font asseoir sur un tabouret; on apporte un peu d'eau tiède ou prétendue tiède (car on fait seulement semblant de la chauffer) dans un morceau de bambou ou un vieux pot inutile, si c'est un mort ordinaire, dans un tam-tam pour un grand personnage; et un homme âgé, parfois une femme, mouille la main gauche et une fois seulement la passe légèrement sur la figure, les bras et les jambes du défunt (*mang kăshin de* ou *lămyit de*, cadavre laver).

Ce semblant de purification a pour but de le débarrasser des souillures de ce monde. On revêt ensuite le mort de ses plus beaux habits (*mang shakru de*), on ajoute ses ornements et ses objets préférés, mais en sens inverse, comme on suppose que les esprits les apportent au royaume des ombres.

Aux hommes on suspend le havre-sac et le sabre du côté droit, à la portée de la main gauche; on leur met aussi à la main gauche la lance de voyage, et l'arc ou le fusil dont ils se servaient.

On orne les femmes de leurs bijoux; à côté d'elles, on place leur corbeille ordinaire (*shingnoi*), dans laquelle on dépose leur boîte à chique (*yep*), leur nécessaire pour fil et aiguilles (*togu*), leur peigne, leurs instruments à tisser et tout ce qui leur est propre.

Près des enfants, on étend leurs jouets ordinaires et de nouveaux, confectionnés pour la circonstance. A tous on cache dans la bouche ou sous l'aisselle quelque petite pièce d'argent pour les premiers besoins du voyage.

On ne tient le défunt sur le tabouret en cette grande tenue que le temps de le présenter aux ancêtres évoqués. L'introduction faite, on lui laisse les beaux habits, mais enlève les différents articles de parade, on le transporte alors dans la chambre des esprits (*mang shāraun de*) et l'étend sur une natte ou un tapis dans le sens de la maison, la tête près de la cloison de derrière, de manière à faire face aux visiteurs.

Si c'est le propriétaire de la maison, on le place juste au milieu en ligne avec le faite du toit; les personnes secondaires, femme, fils marié, belle-fille, enfants, on les met un peu à côté, entre le milieu de l'habitation et la cloison latérale. Près de tous on dépose de nouveau ou suspend leurs objets particuliers.

Quand le *dumsa* est absent du village ou se fait attendre, ce qui a lieu très souvent, les parents lavent et habillent le défunt avant qu'il soit rigide, et le laissent comme endormi dans la chambre mortuaire.

Mais on attend toujours l'arrivée du prêtre pour annoncer la mort et faire les autres cérémonies.

Pour les seigneurs et leurs dames, non pour leurs enfants, la toilette se fait d'une manière plus solennelle et n'a lieu que plus tard, le lendemain ou surlendemain de la mort, quand on a eu le temps de réunir les personnages nécessaires et de se procurer l'eau spéciale d'ablution.

La purification, en effet, doit se faire avec l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau, puisée par un *dumsa* ou un individu connaissant les rites usités dans ce cas. Celui-ci, escorté d'une foule de gens portant des fusils, des lances, tam-tams, tambours, cymbales, etc., part comme en guerre et se rend à un cours d'eau plus ou moins grand selon l'importance du défunt.

Sur la rive, il évoque d'abord *Majoi phungwan* premier grand fleuve sortant de *Majoi shingra bum* (V. A.): «*Majoi phungwan*, viens enlever la rouille de *bausa*»! (Le *bausa* est une espèce de petit gong tout plat, qu'on ne sonne jamais et d'assez grand prix que possèdent ordinairement les seigneurs; pour la circonstance il désigne le défunt lui même.)

«Je n'ai pas le temps d'aller enlever la rouille de ton *bausa*» répond le fleuve.

Le prêtre invite alors succesivement les tributaires de *Majoi phungwan*, qui sont: *Phung kaun*, *Phungshaung*, *Trung*, *Tawang*, *Mali*, *'Nmai*, *Di-un taba* et *Ma-ang*. Mais aucun de ces fleuves n'est libre et ne peut acquiescer à sa demande.

Il s'adresse enfin au ruisseau qui coule à ses pieds (c'est le *Mam-maw* pour cette région).

«Toi *Mam-maw*, viens enlever la rouille de *bausa*!»

«J'irai enlever la rouille de *bausa*», est supposé répondre le *Mam-maw*. On tire alors deux coups de fusil dans le ruisseau, pour chasser les *jathuns* (mauvais esprits) et la saleté qu'il peut y avoir, et aussitôt le *dumsa* avec une coupe neuve de bambou puise de l'eau en aval; mais la trouvant impure, il la répand en amont; il en prend en amont, et pour la même raison la déverse en aval; il en tire du milieu, et juge enfin le liquide propre et digne de purifier le *bausa*.

Au son de la musique et de la poudre on regagne le palais. Mais voilà qu'au devant un autre *dumsa* arrête le premier porteur de l'eau :

«Perturbateur, menteur, voleur ! que viens-tu faire ici?»

«Je ne suis ni perturbateur, ni menteur, ni voleur, et viens enlever la rouille du *bausa*.»

«Alors tu peux avancer.»

Il arrive sous le portique où recommence le même dialogue qui se reproduit encore à la porte du palais. Il entre enfin et le deuxième *dumsa* récite une formule pour bénir l'eau (*'ntsin machyai de*).

Aussitôt au son d'un grand tam-tam, commence l'annonce de la mort, la toilette et l'exposition du défunt dans le sanctuaire des nats¹. Pendant ce temps en dehors de la demeure, on bat la grosse caisse, tire des coups de fusil, et près de la chambre mortuaire tue un cochon ou un buffle pour régaler les vivants seulement.

A défaut d'un *dumsa* ou d'un expert pour aller prendre de l'eau d'une rivière, on envoie de simples enfants ; mais à leur retour, un prêtre doit à l'entrée du palais recevoir et consacrer le précieux liquide.

7° *Kăroi*.

Quand les amis et les villageois sont arrivés à la maison du défunt, ils se partagent les premiers travaux funéraires ; quelques-uns s'occupent du cercueil ; d'autres préparent le *kăroi*.

Au devant de la maison, à 10 ou 15 pieds de la partie qui sert de hangar, on creuse un trou dans lequel on plante verticalement un gros bambou de 4 à 5 m de long ; tout autour et dans la même cavité en terre, on dresse quantité de petits bambous et arbustes dont la partie supérieure s'écarte en dehors de manière à donner au tout la forme grossière d'un cône renversé. A trois pieds environ au dessus du sol, on fixe les bambous à une grosse racine ou branche qui forme couronne autour, et à la même hauteur un bambou en diamètre les consolide encore et, par sa position à droite ou à gauche du gros bambou vertical, indique le sexe du défunt. C'est ce faisceau de bambous et d'arbustes qu'on nomme *kăroi*. On y suspend en oriflammes des habits ou bandes de toile ou de soie multicolores, ordinairement trois, et quelques tresses de bambou.

J'ai demandé à beaucoup de Katchins la raison d'être du *kăroi*. Les uns m'ont répondu qu'on l'érige pour faire disparaître les mauvais augures produits par la mort (*na shă praide*) ; d'autres, et le vieux *jaiwa* en particulier, le considèrent comme l'expression de la douleur que ressentent même les plantes au décès de l'homme. Bon nombre ne peuvent en donner d'autre explication que : c'est l'usage. Pour tous il indique la mort et la préparation de funérailles solennelles.

On attribue la vie *'nsa* au *kăroi* ou à chacun des arbustes qui le composent. Aussi dès qu'on l'a dressé, pour le compenser de contribuer aux

¹ Pour la toilette, on le fait asseoir sur une chaise ou fauteuil du pays, et un *bausa* doit servir de cuvette pour l'eau de la purification.

obsèques et apaiser l'âme des plantes, on lui offre, comme à un esprit, des poules et un cochon ou on buffle. On n'immole pas alors le buffle de la manière ordinaire; mais on l'attache à un tronc d'arbre fixé en terre près du *kăroi* et on l'assomme à coups de grosse barre sur la tête.

On n'a pas besoin du ministère d'un prêtre pour faire des offrandes au *kăroi*; mais n'importe qui lui présente, dans le trou en terre où il est érigé, de la bière et un peu de la langue et de la cervelle des victimes qu'on lui sacrifie. On fixe ensuite leurs crânes aux bambous qui le forment, pour les emporter plus tard avec d'ailleurs tout le *kăroi*, au monument funèbre.

8° Cercueil.

Quelques vieillards ont le soin de faire préparer à l'avance leur cercueil (*di-u*). Mais le plus souvent, c'est seulement après la mort qu'on s'occupe de ce travail; cinq ou six individus vont dans la forêt et choisissent un gros arbre, de préférence un *lătsai*, bois autrefois réservé aux seigneurs, aujourd'hui devenu commun. Avant de l'abattre, ils lui immolent ordinairement un poulet, en le frappant contre le tronc; dès qu'il est à terre, ils lui offrent sur la souche même la tête de la victime et cuisent le reste pour eux; à défaut de poulet, on présente à l'arbre un peu de poisson sec, toujours dans le but d'empêcher son âme de les mordre et de lui payer pour ainsi dire le bois qu'on prend. On sépare ensuite la partie du tronc qu'on destine pour la bière, et la fend de manière à avoir deux morceaux d'inégale épaisseur. On les creuse tous les deux et le plus profond devient la caisse du cercueil, et l'autre sert de couvercle qui s'adopte ainsi parfaitement. On enlève tout autour le bois inutile et donne à la bière une forme ronde et plus grosse du côté de la tête, où à l'extérieur, on conserve de bas en haut comme un grand bec ou chignon (*ujaw*) qui est signe de mort naturelle.

Quand on a fait le gros travail du cercueil, on le transporte à la maison mortuaire où on le parachève et rend le plus léger possible.

Du côté de la tête et surtout sur le chignon, on dessine avec du charbon quantité de ronds ouverts en haut (*uuu*), qui ont la propriété d'effrayer les âmes *minla* des vivants qui auraient envie de suivre le mort. La bière finie, on la dresse contre le *kăroi* où on la laisse jusqu'au moment d'y déposer le défunt.

9° Premières offrandes réglementaires à l'âme du défunt et aux ancêtres.

Dans la soirée du jour de la mort ou le lendemain, ont lieu au sanctuaire des esprits les premières offrandes réglementaires à l'âme du défunt et aux trois ancêtres évoqués. Le *khingjaung* étouffe, en lui serrant le cou, un poulet, tout petit parce qu'il est uniquement pour les morts, et en fait quatre parts dont l'une comprend la tête seulement. Le *dumsa* présente cette dernière au *tsu* et les autres aux *jini*; il ajoute pour chacun sur un plateau en bambou une portion de riz et une coupe de bière. Quelques instants après, il fait disparaître le tout sous le plancher de la maison, à la grande joie des poules, chiens et cochons.

Les vivants, en effet, ne peuvent goûter aux offrandes faites aux morts; elles sont comme souillées, et celui qui oserait en manger, perdrait la mémoire, selon le proverbe:

«*Tsu kumpha sha jang, mälap de.*»

«Mort présent mange si, on oublie.»

On doit éviter de donner aux *tsu* de l'eau de vie et des mets assaisonnés de sel ou de piment, qu'ils n'aiment pas; sans quoi ils se mettraient en colère et se vengeraient en envoyant des rhumes ou la fièvre. La nourriture qu'on leur sert, n'est pas appelée *shat* (nourriture ordinaire), mais *măna*, nom qu'on emploie désormais les jours de sacrifice pour désigner même les repas des vivants à la maison mortuaire jusqu'à ce qu'on ait expédié en l'autre monde l'âme du défunt.

10° Ouverture de la danse funèbre appelée *nangdaung manau*.

Quelque temps après les premières offrandes au défunt, ordinairement dans l'après-midi du second jour, commence la danse funèbre appelée *nangdaung manau*. Le *dumsa* l'annonce au *tsu* et aussitôt, suivant le rang de la famille, on bat un gros tambour et des tam-tams suspendus près du *kăroi*, et tire des coups de fusil pendant tout le temps que dure la cérémonie. Deux maîtres de danse spéciaux, coiffés d'un casque orné de longues plumes si le mort est un seigneur, et armés chacun d'une lance de cérémonie (*shatun ri*), bénite pas le prêtre et nommée pour la circonstance *nangdaung ri*, ouvrent la marche, suivis de quelques hommes et enfants (pas de femmes) frappant des cymbales et des petits gongs. Le premier conducteur *manau wa*, représente les morts et doit bien connaître sa partie; le second figure les vivants et n'a qu'à imiter en tout les mouvements du chef de file; ils marchent l'un derrière l'autre, d'un pas rapide, et tiennent la lance ou l'agitent d'une manière différente suivant les opérations qu'ils simulent.

La danse s'ouvre dans l'intérieur de la maison, près du foyer du salon de réception (v. habitation¹). Les deux conducteurs, la pointe de la lance tournée en bas, s'avancent jusqu'au genou du défunt et reviennent jusqu'à un quatrième de la longueur de l'habitation; ils retournent jusqu'aux reins du mort et rebroussent au milieu de la maison; et ainsi de suite, aux épaules et aux trois-quatrième, à la tête, et à la porte; ils sortent alors et continuent dehors, sous le hangar, autour du *kăroi* et sur les côtés de la demeure qu'ils simulent de démanteler. Ils feignent d'enlever d'abord le chaume, puis les pièces du toit, les cloisons, le plancher, les poteaux, etc., et après chaque opération principale, ils viennent faire le tour du *kăroi*; ils clôturent la danse en faisant semblant de construire ce dernier monument et déposent leur arme à ses côtés.

Cette cérémonie, que nous verrons renouveler dans la suite, a pour but, me dit-on, d'effacer, comme d'ailleurs toutes les autres réjouissances funéraires, le mauvais présage de la mort et d'obtenir du mérite; mais pour la plupart, elle n'a d'autre raison d'être que la coutume; «on fit ainsi aux funérailles de l'écureuil et du seigneur *Kaban Sutna* (v. Mythologie²); ainsi ont fait

¹ V. GILHODES, Culture matérielle des Katchins. «Anthropos» V (1910), p. 626.

² V. GILHODES, Religion et Mythologie des Katchins. «Anthropos» III (1908), p. 687 ss.

nos pères et nous les imitons!» Quoiqu'il en soit, elle consiste surtout à faire semblant de détruire la maison pour la reconstruire ensuite à la fin des funérailles, comme si l'habitation et tout ce qui a été souillé par la présence d'un mort, ne devait plus servir au vivants.

11° Erection du *mang jang*, mise en bière et nouvelles offrandes au *tsu*.

Dans l'intérieur de la maison, à l'endroit même où on a exposé le mort, on dresse en bambous un lit ou catafalque appelé *mang jang*. Il a à peu près la longueur du cercueil, deux pieds de large, et quatre à cinq de haut. Un peu au dessous du milieu on fixe un petit plancher pour placer d'abord le défunt et servir ensuite de couchette à son âme; au sommet, en guise de rideaux, on étend ses habits et couvertures; tout autour on dépose ou suspend tous ses objets particuliers; sur le côté gauche, on fait un nouveau foyer (*tsu tap*) où on entretient un feu continu pour permettre au mort de se chauffer à volonté. Quand tout est prêt on va au dehors prendre le cercueil laissé près du *kāroi*; on y brûle dedans quelques poignées de chaume pour effrayer les âmes des vivants, et pour qu'elles n'aient pas le temps de s'y loger, on le transporte en courant près du *mang jang*; on a soin d'éloigner les enfants, et ce sont seulement des personnes âgées qui mettent le corps en bière; elles le placent couché sur le dos et les mains allongées sur les côtés; aux seigneurs, on met sous la tête pour oreiller le *bausa* qui a servi de cuvette à leur purification; à tous on laisse les habits dont on les a revêtus, mais sans aucun bouton de cuivre, sans quoi la famille deviendrait malheureuse; on enlève aussi les colliers d'argent, bracelets et autres ornements précieux; on ne les dépouille pas de la ceinture ni des nombreux cercles et anneaux de rotin qui parent les reins et le dessous des genoux (v. parure¹); mais on les leur coupe tous, pour que les défunts ne soient pas gênés quand ils enfleront, et puissent facilement en faire des liens pour les passerelles qu'ils auront à jeter sur les fleuves en se rendant chez les ancêtres.

On dépose aussitôt le cercueil sans le couvrir sur le plancher du catafalque, et le prêtre fait au *tsu* les secondes offrandes rituelles; elles consistent en riz, bière, et une grosse poule, car cette fois, le mort n'a pour lui qu'une petite partie du brechet, et les assistants tout le reste. Ces derniers, bien que nombreux, ont en général bon menu; car outre la viande des victimes tuées pendant la toilette, ou immolées au *kāroi*, les parents et amis de la famille, surtout les femmes, se sont présentés avec des portions de riz et de légumes, non pour le *tsu*, mais pour aider à faire les frais des premiers repas.

Après le sacrifice, le *dumsa* examine les os des cuisses de la poule, et suivant qu'il les trouve uniformes ou non, annonce à la famille bonne santé ou prochain deuil.

12° *Kabung dum* ou danse nocturne.

La nuit qui suit le premier *nangdaung manau* et l'exposition du défunt sur le *mangjang*, s'ouvre le *kabung dum*. C'est une réjouissance nocturne où la danse tient la plus grande place. Elle commence après le repas du soir

¹ V. «Anthropos» V (1910), p. 619 ss.

entre dix et onze heures du soir et se continue jusque vers deux heures du matin et parfois le point du jour; beaucoup de monde y assiste; mais, au moins à présent, les personnes âgées se tiennent ordinairement près des foyers et passent le temps à boire et à causer; la jeunesse surtout exécute la danse. Au moment venu, le prêtre l'annonce au défunt, et quelques individus conduits par un chef de file connaissant bien sa partie et appelé *bunglawq*, se réunissent dehors près du *kăroi* qu'ils contournent quatre fois; ils rentrent en zig-zag dans la maison et continuent leurs mouvements à l'intérieur bientôt rejoints par de nombreux assistants. Les hommes ouvrent la marche; suivent les garçons, puis les femmes et les jeunes filles; ils tournent lentement et en cadence autour de la partition du milieu (v. habitation¹), tantôt l'un derrière l'autre, tantôt côte à côte, au son de trois tam-tams, un grand, un moyen et un petit, que tour à tour portent et battent trois danseurs. Les autres ont chacun une baguette de bois et l'agitent avec ensemble, imitant les gestes du chef de file. Le plus souvent les femmes n'ont rien et se tiennent par la main, tout en faisant les divers mouvements du corps.

Dans cette danse, on simule alternativement les différents travaux et opérations que demandent la culture du riz et du coton, la chasse, la pêche, le tissage, etc. Le même mouvement se fait à chaque pas et pendant toute une ronde; on le change à chaque tour quand le chef de file arrive devant le *mangjang*.

On renouvelle le *kabung dum* presque toutes les nuits jusqu'à la fin des funérailles; mais alors, on le commence à l'intérieur de la maison, près du catafalque. On le pratique ainsi fidèlement parceque c'est une réjouissance affectionnée et aussi par peur des esprits des morts; on est persuadé que, si les vivants ne l'accomplissent pas, les défunts viendront l'exécuter, et ne manqueront pas en repartant d'emmener avec eux quelque *minla* dont l'éloignement occasionnera un nouveau décès.

Quand le mort est un grand personnage, les villages environnants, avec des présents et surtout de liqueur, se font un honneur de venir au moins une fois s'unir à cette fête.

13° Fosse (*mangsung*).

Il n'y a pas de cimetières proprement dits; on enterre les morts là où l'on veut, le plus souvent cependant en dehors du village, en un bel emplacement, près de la tombe de quelque ancêtre. On a d'ailleurs un moyen de connaître l'endroit que désire le défunt, s'il ne l'a pas indiqué lui-même avant le décès.

Un de ses parents, fils ou frère, armé d'une lance de cérémonie et portant une coupe de bière et un coq ou un œuf bénits par un *dumsa*, va à la recherche d'un site (*lup ra tam*, sépulture place chercher).

Arrivé à l'endroit qui lui plaît, il dépose le coq ou projette l'œuf avec force; si le coq chante, ou l'œuf casse, c'est signe que le mort désire reposer à cette place.

Quand le premier reste muet et le second intact, on en conclut que l'endroit est mal choisi et on cherche ailleurs. Pour les seigneurs, c'est un

¹ V. «Anthropos». V (1910), p. 626.

prêtre lui-même qui toujours avec un coq part chercher le lieu de la sépulture, et il désigne ordinairement un monticule, d'où le défunt puisse dominer les environs et où il est séparé du peuple. A l'endroit où le coq chante ou l'œuf casse, on plante aussitôt la lance de cérémonie et verse la coupe de bière, comme pour prendre possession de la place et permettre au *tsu* de la reconnaître.

Assez souvent on attend le moment même de l'enterrement pour creuser la tombe; mais si les assistants sont nombreux, un patron et deux ou trois manœuvres vont faire ce travail. C'est le patron qui donne le premier coup de pioche (*mang sung wan de*, fosse ouvre); puis il se contente de présider la besogne et reçoit pour salaire une poule qu'il a fait suivre sur place et qu'il élève ensuite à sa maison; si elle se multiplie bien, c'est signe que le défunt se plaît en son lieu de repos.

Pour les gens du peuple, la fosse n'a que trois pieds environ de profondeur; celle des seigneurs en a quatre ou cinq etc. En signe d'honneur elle est tapissée de blanches (*usaum*).

14^o Enterrement (*mang lup de*).

Il y a une ou deux générations, les vieillards actuels en ont été témoins dans leur enfance, on conservait le corps dans le cercueil sur le catafalque jusqu'à la fin des cérémonies mortuaires qui peuvent durer plusieurs mois. On pensait, me dit-on, que tant que le cadavre serait présent, il n'y aurait pas de nouveau décès dans la famille.

On avait alors soin de ménager dans la bière deux trous, l'un en bas, et l'autre en haut, auxquels on odoptait deux tuyaux de bambou, le premier pour amener en terre les résultats de la décomposition, le second pour conduire l'odeur en l'air au dessus du toit de la maison.

Mais petit à petit on a abandonné cet usage incommode et aujourd'hui, la sépulture s'accomplit sans tarder¹. Elle a lieu un jour pair après la mort, le deuxième, quatrième ou sixième, quand les parents éloignés sont arrivés et qu'on a fini les cérémonies déjà décrites.

A moins que le cadavre ne sente trop, on attend ce moment pour couvrir la bière; le *dumsa* annonce alors au défunt qu'on va inhumer sa peau, et prie son âme *tsu* de ne pas se mettre en colère et de rester en paix sur le *mangjang*. Naturellement les parents renouvellent les lamentations et souvent ajoutent quelque nouvelle petite pièce d'argent dans la bouche du mort. Les amis âgés ferment le cercueil et attachent le couvercle avec de longs liens de bambou, qui fixent aussi au dessus de la bière dans sa longueur une barre ou gros bambou dont les extrémités la dépassent et servent de brancards pour la porter.

On la sort par la porte d'entrée et deux ou quatre individus la hissent sur les épaules, les pieds en avant, et gagnent l'endroit de la sépulture. Le

¹ Aujourd'hui comme anciennement, les familles à l'aise introduisent parfois un peu de mercure dans la bouche ou les oreilles du défunt, avec espoir d'empêcher ou au moins de retarder la décomposition,

cortège n'est pas nombreux et ne comprend aucun prêtre, mais seulement quelques parents et amis; il n'y a pas d'enfants, de peur que leur *minla* n'ait envie de partir pour le pays des morts; d'ailleurs, pour effrayer les âmes des vivants, on a soin de mettre sur le cercueil quelques buissons de framboisier et un habit de femme; l'enterrement n'a pas lieu en silence mais sans faste; pas de coups de fusil ni de bruit de tam-tams; on ne fait suivre aucun présent pour le défunt, car son âme habite encore le catafalque.

Quand on arrive à l'endroit de la tombe, on la creuse si besoin; puis, sur l'ouverture on étend trois barres au dessus desquelles on dépose la bière; d'un grand coup de sabre on fait sauter le chignon *ujaw*, on enlève les liens du cercueil et l'ouvre un instant pour regarder le mort une dernière fois, et surtout permettre de s'évader aux âmes qui auraient pu être enfermées. Sans le ficeler de nouveau, on le descend au moyen des liens de bambous qu'on ne retire pas complètement et les laisse pendre par un bout jusqu'au fond de la fosse. On couvre d'abord de quelques feuilles le côté de la tête pour que la face et en particulier les yeux ne soient pas souillés; alors tout le monde, les mains remplaçant les rares instruments dont on dispose, émiette et purifie la terre environnante, et on remplit la fosse de sorte qu'elle bombe un pied environ ou dessus du sol, sans quoi le mort ne serait pas content et se vengerait sur la famille. On extrait ensuite les liens en disant: «*Minla, warit law! Minla*, reviens donc!», espérant ainsi ramener au dehors les âmes des vivants qui se seraient oubliées dans la fosse. A la tête de la tombe, on plante le *ujaw* de manière qu'il sorte un peu de terre et effraie les *minla* qui auraient envie de se retarder par là; on l'entoure de pierres ou d'une petite barrière de bambous et d'arbustes; si c'est pendant les pluies, on ajoute un petit toit de chaume; on nettoie un peu les environs et on se retire en s'époussetant ou frappant les bras et les jambes avec des feuilles de la forêt; on croit ainsi se débarrasser des *tsu* qui pourraient adhérer et manifester le déplaisir d'avoir fait un enterrement; ces pensées, ils les expriment d'ailleurs chacun en se purifiant: «Ames des morts, ne me suivez pas! puissent mes mains ne plus faire pareil travail! mes pieds ne marcher que pour aller prendre du riz, gagner de l'argent!» etc.

15° Entretien de l'âme.

Après l'enterrement, on ne détruit pas le catafalque; mais, s'il tient trop de place, on le raccourcit un peu, et en fait comme la résidence de l'âme du défunt, à laquelle on donne pour corps un bambou ouvert (*chingchen*) de trois à quatre pieds de long. On étend ce dernier sur le plancher ou le lit du *mang jang*, lui donne un traversin et le revêt d'une couverture; tout autour on dépose ou suspend tous les habits et effets particuliers du mort, sans quoi, sous forme de rat il irait les ronger et les rendre inutiles; matin et soir, pas dans la journée, au moment des repas, on lui sert le premier sa part dans une assiette et une coupe qui sont en permanence derrière l'oreiller.

Tous les jours aussi de bonne heure et à la tombée de la nuit, on allume son foyer spécial (*tsu tap*) près duquel on a soin de placer un tabouret pour lui servir de siège; au besoin, la jeunesse active le feu avec un entail; les

personnes âgées seules peuvent le faire avec la bouche; les enfants qui emploieraient ce moyen, expieraient leur faute en soufflant sans cesse et inconsciemment durant leur sommeil. On entretient ainsi le *tsu* jusqu'aux fêtes qui finissent les funérailles, à moins qu'on ne soit obligé de l'endormir quelque temps pour pouvoir recevoir dans le village les grands esprits du ciel.

16° Purification du *dumsa*; sommeil et réveil de l'âme.

Le prêtre qui officie aux funérailles devient impur et il ne peut en cet état traiter avec les grands *nats* du ciel, *Madai*, *Mushen*, etc.

Ces derniers d'ailleurs ont en horreur les *tsu* et ils ne consentent pas à visiter un village où il en réside. Il arrive cependant que durant les cérémonies funèbres le *dumsa* a affaire avec les esprits supérieurs au nom de toute la communauté ou pour des cas particuliers.

Si c'est dans un autre village où il n'y a pas de défunt, il lui suffit de se purifier lui-même avant d'entrer en relation avec les grands *nats*. Pour cela il se rend à la maison du mort, s'installe à la chambre des étrangers et se fait offrir de la liqueur et quelque argent (1.50 fr. environ pour le cas que j'ai vu). Il empoche les présents et en dehors de la demeure, près du *kāroi*, un autre prêtre récite devant lui des formules et lui asperge d'eau la figure avec un petit rameau de framboisier. La bouche du premier *dumsa* est désormais sans souillure et il peut ailleurs converser avec les maîtres du ciel.

Quand c'est dans le village même qu'il a à invoquer ces messieurs, il doit, en même temps qu'il se met en propre lui-même, cacher ou faire disparaître le *tsu* dont la présence empêcherait la venue des esprits. A cet effet, suivant les moyens de la famille, il sacrifie une poule ou un cochon ou buffle à l'âme du défunt et l'endort après le festin (*mang shăyup de*, cadavre fait dormir). Jadis il endormait le corps; aujourd'hui que l'enterrement a eu lieu, il fait dormir l'âme. Mais pour signifier cette opération, on use encore la vieille expression: *mang shăyup de*; plusieurs fois encore nous voyons *mang*, cadavre, employé pour *tsu*, âme de mort.

Pendant son sommeil, l'esprit du défunt est considéré comme invisible ou au moins incapable de causer de la répugnance aux grands *nats*.

On ne l'entretient plus et on cesse le *kabung dum* et autres réjouissances; les funérailles sont interrompues et on peut recevoir dignement les illustres visiteurs. Quand on a fini avec eux, ou le plus souvent seulement quand on a tout préparé pour les dernières fêtes mortuaires, le prêtre, avec quelque nouvelle victime, réveille le dormeur (*mang shărant*, corps fait lever) et on continue les cérémonies funèbres.

(A suivre).



Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

(Fortsetzung.)

II. Abteilung.

Die nordaustralischen Sprachen.

Nachdem wir in den bisherigen Darlegungen¹ uns mit denjenigen Sprachen von Australien befaßt, die, unter der Bezeichnung „südaustralische Sprachen“ zusammengefaßt, durch eine Anzahl innerer wie äußerer Gemeinsamkeiten in Beziehung stehen, kommen wir jetzt zu der Gruppe der „nordaustralischen Sprachen“, bei denen die Verhältnisse durchaus anders liegen. Die Zusammenfassung zu einer Gruppe hat hier keinerlei innere Beziehungen der betreffenden Sprachen zur Voraussetzung, sondern besitzt lediglich negative Bedeutung, d. h. diese Gruppe umfaßt alle diejenigen Sprachen, welche nicht die Gemeinsamkeiten der südaustralischen Sprachen aufweisen. In sich betrachtet, weisen diese Sprachen vielmehr radikale Verschiedenheiten sowohl im Wortschatz, als auch wahrscheinlich — was wir wegen Mangel an Material nicht immer feststellen können — im Sprachbau auf, wodurch sie nicht nur von den Sprachen der Südgruppe, sondern auch unter einander als Sprachen sich darstellen, bei denen wenigstens zurzeit keinerlei gegenseitige Verwandtschaft zu erkennen ist. Darauf muß hier ausdrücklich aufmerksam gemacht werden, damit den einzelnen Untergruppierungen, die wir (nach äußeren Merkmalen) auch bei den Nordsprachen vornehmen, nicht die gleiche Bedeutung beigemessen werde, wie den Untergruppierungen der Südsprachen.

Gegenüber der (verhältnismäßigen) Einheitlichkeit der Südsprachen bieten also die Nordsprachen das Bild einer radikalen Mannigfaltigkeit dar, die der bisherigen Meinung der Einheitlichkeit der Sprachen Australiens den Boden vollkommen entzieht. Sie hat insofern nichts „Australisches“ an sich und erinnert eher an die exzessive Sprachenmannigfaltigkeit ähnlicher Art, welche das nördlich angrenzende Neuguinea in seinen sogenannten Papua-Sprachen aufweist.

Eine Einteilung der nordaustralischen Sprachen habe ich oben² schon angegeben. Sie stützt sich auf ein äußerliches Merkmal der phonetischen Gestaltung, auf die Verschiedenheit des Auslautes. Damit sind drei Gruppen unterschieden:

1. Die Gruppe mit konsonantischen Auslauten.
2. Die Gruppe mit sonantischen Auslauten.
3. Die Gruppe mit rein vokalischem Auslaut.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 466—497, 1014—1048; VIII (1913), S. 526—554; IX (1914), S. 980—1018.

² „Anthropos“ VII (1912), S. 233ff. Hier sei Gelegenheit genommen, auf einen Druckfehler hinzuweisen, der sich S. 234 im Text eingeschlichen hat; Zeile 4 und 14 muß es statt „Anlaut“ heißen „Auslaut“, wie auch schon der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (vgl. S. 233, Zeile 10 von unten) ergibt.

Innere Bedeutung kommt dieser Einteilung insofern zu, als nach der ganzen Konfiguration ihrer Lage die erste Gruppe die älteste darstellt, die durch eine dritte, die jüngste, die von der Spitze der Kap York-Halbinsel aus Neuguinea her in Australien eindrang, an das Nordwestufer und in das Nordmittellgebiet hinauf zurückgedrängt wurde, während die jüngste weit nach Süden vordrang. Die zweite Gruppe hat vielleicht keine selbständige Bedeutung, sondern verdankt nur der Berührung der dritten mit der ersten Gruppe ihre Entstehung, da ihre Gebiete sich sämtlich an den Berührungszonen der beiden erstgenannten Gruppen finden, jedoch läßt sich diese Frage jetzt nicht endgültig entscheiden; außerdem weisen ihre östlichen Glieder auch Spuren der südaustralischen Sprachen auf, so daß sich die Frage ergibt, ob diese nicht auch Mischungen mit sehr alten Gliedern dieser Gruppe darstellen.

I. Die Gruppe mit konsonantischen Auslauten.

Die Sprachen mit konsonantischen Auslauten nehmen im Gebiet der nordaustralischen Sprachen den ganzen Westen und fast den ganzen mittleren Norden ein; im letzteren sind es nur das Woolna, die Sprache der Popham Bay, die der Caledon Bay¹ und die des Roper River, die nicht hieher gehören. In diesen Hauptgebieten der Untergruppe finden wir folgende Sprachengruppen:

- | | | |
|--|---|--|
| A. Die West-Untergruppe | } | I. Ruby Creek-Sprache,
II. King's Sound-Gruppe,
III. Ord River-Gruppe. |
| B. Die Katharine River-Sprache. | | |
| C. Die Daly River-Sprache. | | |
| D. Die Woolwoonga-Gruppe. | | |
| E. Das Larakiya. | | |
| F. Die Cobourg Halbinsel-Gruppe ² . | | |

Dazu kommen im Osten:

- G. Das Karandi.
 H. Die Walsh River-Sprache.

Gemeinsam ist all diesen Gruppen, daß im Auslaut außer Vokalen und Sonanten (*n, ñ, n, m, l, r*) auch Konsonanten stehen können, und zwar einfache Konsonanten bei allen Gruppen, bei den Gruppen *B* bis *H* auch die charakteristischen Verbindungen von Sonant + Explosiva *lk, lt, rk, rt*, seltener *rp (lp)*.

A. Die West-Untergruppe.

Eine genaue Abgrenzung läßt sich hier, wie bei fast allen Untergruppen der Nordsprachen, nicht geben. Summarisch läßt sich sagen, daß diese Untergruppe den ganzen Westen des Nordsprachengebietes einnimmt und sich nach Osten hin bis etwa an 130° östl. L. erstreckt; nach Süden geht sie vielleicht bis zum 19° südl. Br.

Die West-Untergruppe besteht aus der King's Sound-Gruppe, die etwa die westliche, und der Ord River-Gruppe, die die östliche Hälfte des Gebietes

¹ Über die Fraglichkeit der Einordnung dieser Sprache siehe weiter unten SS. 449, 485 ff.

² Oben („Anthropos“ VII [1912], S. 234) „Van Diemen's Golf-Gruppe“ genannt.

einnimmt. Außerdem gehört noch hieher eine Sprache mit der Ortsangabe „Ruby Creek, Kimberley“, die ich auf den mir zu Gebote stehenden Karten nicht näher unterbringen kann; sie steht auch beiden Gruppen mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber. Die Zusammengehörigkeit aller drei Teile zu der einen West-Untergruppe zeigt sich bei den folgenden Wörtern:

	Zwei	Auge	Mund	Hand	Fuß
Ruby Creek	<i>kudara</i>	<i>mitwa</i>	<i>lira</i>	<i>mali</i>	<i>*bydro</i>
King's Sound-Gruppe	<i>kudara</i>	<i>molō, muldi</i>	Varia	<i>māla</i>	<i>(tam)bal</i> ¹
Ord River-Gruppe	<i>kudara</i>	<i>(ni)mila</i> ¹ , <i>(ni)mi</i>	<i>(ni)lir</i>	<i>(ne)mala</i>	<i>(nim)bal</i>
	Knochen	Blut	Känguru	Hund	Sonne
Ruby Creek	—	—	<i>dugi</i>	—	<i>wolu</i>
King's Sound-Gruppe	<i>gudi(l)</i>	<i>guldi</i>	<i>deri</i>	<i>tulam, fula</i>	<i>banda(l)</i>
Ord River-Gruppe	<i>gande</i>	<i>ilga</i>	—	<i>yala, yeli</i>	<i>walga</i>
	Mond	Feuer	Wasser	Wind	
Ruby Creek	<i>yelnon</i>	<i>daba</i>	<i>nopa</i>	—	
King's Sound-Gruppe	<i>kaurandi, *kanga</i>	<i>tumbak, tumbañ</i>	<i>koloē</i>	<i>kangali</i>	
Ord River-Gruppe	<i>keradi(n), *kungol</i>	<i>dungu, kambo</i>	<i>wula</i>	<i>wangal</i>	

Es muß zugegeben werden, daß diese Belege sowohl der Zahl nach nicht besonders erheblich, als auch der Qualität nach nicht allen Zweifel ausschließend sind, und daß die Fälle einer durch alle drei Teile gehenden Gemeinsamkeit ganz besonders spärlich sind. Bezüglich der letzteren ist zu bemerken, daß einer der deutlichsten — *kudara* zwei — etwas um seinen Wert gebracht wird, indem er sich als Entlehnung, vielleicht aus der Südwestgruppe der Südsprachen herausstellt².

Bei näherer Untersuchung ergeben sich, besonders bei Ruby Creek, noch mehrere Beziehungen zu dieser Gruppe der Südsprachen; vergleiche die Formen für: Bart *nunga*, Hand *mala* (mit Luridya *mala*), Knochen *gudi*, Blut *guldi*, *ilga* (Mittel-Spr. *yalgu*, Luridya *algu*).

Anderseits aber fehlen auch nicht einige Beziehungen zu der Nord- (und Süd-) Zentralgruppe der Südsprachen³; vgl. Bart *nunga*, Ohr *munga*, Wasser *nopa*.

Es scheint also, daß auch hier über einen Untergrund von eigentlichen und älteren nordaustralischen Sprachen und eine Überlagerung vonseiten der Südwestgruppe der südastralischen Sprachen die Zentralgruppe, welche die südastralischen Sprachen so vereinheitlicht hat, einen gewissen Einfluß ausgeübt hat, und daß sie an der Weiterausübung derselben verhindert wurde durch die jüngste Gruppe der Nordsprachen, die insbesondere durch das Vordringen der Aranda ihre Verbindung mit dem Nordosten Australiens völlig aufhob.

I. Die Ruby Creek-Sprache.

Quelle.

J. BRADSHAW, Ruby Creek, Kimberley. JM, S. 206—272.

¹ Hier und im folgenden müssen die Possessivpräfixe weggedacht werden.

² Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 474.

³ Siehe die vergleichenden Wörterverzeichnisse, „Anthropos“ VII (1912), S. 492 ff.; IX (1914), S. 1012 ff.

Ein sehr spärliches Wörterverzeichnis ohne jegliche grammatikalische Angaben.

II. Die King's Sound-Gruppe.

Das Gebiet beginnt im Süden bei der Roebuck Bay, geht über die Beagle Bay bis zu dem Sunday Island; im Inland sind die Gebietsteile „Lower Fitzroy-River“ und „Napier Range“ genannt. Alles in allem also: die Umgebung des King's Sound. Es scheint sich eine Dialektteilung zwischen den Inlandssprachen (Lower Fitzroy-River und Napier Range) einerseits mit den Küsten- und Insele Sprachen andererseits geltend zu machen, die sich indes wegen der Mangelhaftigkeit und Dürftigkeit der Wörtersammlungen nicht genügend klar herausstellen läßt.

Quellen.

a) Die Inlanddialekte.

a) W. W. FROGATT, Napier Range. JM, S. 206—272.

b) A. E. CLIFTON, Lower Fitzroy-River (Yeeda Station near Derby?). QGJ, N. S., XIX (1903—1904), S. 71—72.

b) Die Küsten- und Insele Dialekte.

a) J. MARTIN, Roebuck Bay District. Journal of the Royal Geographical Society of London, XXXV, (1865), S. 288—289.

b) P. W. BASSET-SMITH, Roebuck Bay. JAI, XXIII (1894), S. 331.

c) P. BISCHOF, P. S. M., Grammatik und Vokabular der Niol-Niol-Language, Beagle Bay. Manuskript.

d) J. BRADSHAW, Sunday Island. JM, S. 206—272.

e) W. H. BIRD, Chowie Language, spoken by the Buccaneer Islanders, „Anthropos“ V (1910), S. 454—456; X—XI (1915—1916), S. 180—186.

c) und e) bieten ziemlich umfangreiche und gute Wörterverzeichnisse und eine Skizze der Grammatik.

III. Die Ord River-Gruppe.

Das Gebiet dieser Gruppe beginnt im Süden fast bei der Quelle des Ord River, bei Hall's Creek, und zieht sich zu beiden Seiten des Ord River, vorzüglich aber am linken Ufer, an den Margaret und Denham Rivers hin; die Sprache des Küstenstammes, Warrangarra genannt, soll den Angehörigen dieser Gruppe unverständlich sein¹, es ist also zum mindesten zweifelhaft, ob sie zu ihr gehört.

Es macht sich eine Scheidung in einen Süddialekt (Kisha) und einen Norddialekt (die übrigen Stämme, dem auch vorläufig Yamandil angeschlossen sei) geltend, außer in einigen Unterschieden des Wortschatzes auch darin, daß der Süddialekt den Dental-Anlaut immer palatalisiert und vielfach Guttural-explosiv-Anlaut statt *y-* (*uʔ-*) Anlaut des Norddialektes bringt:

	Haar	Mund	Bart	Ohr	Fuß
Norddialekt	* <i>yamberum</i>	* <i>tōndum</i>	<i>tanārum</i>	<i>yardum</i>	<i>tambala</i>
Süddialekt	* <i>gambaring</i>	<i>furdin</i>	<i>tanrin</i>	<i>gardin</i>	<i>tambalin</i>
	Känguru	Hund	Mond	Feuer	
Norddialekt	<i>deri (yeri?)</i>	<i>tulam</i>	<i>taurandī</i>	<i>tumban</i>	
Süddialekt	<i>gierj</i>	<i>tulam</i>	<i>garngin</i>	<i>tumban</i>	

¹ E. B. RIGBY, JAI, XXVII (1898), S. 347.

Quellen.**a) Süddialekt.**

K. H. MATHEWS, Kisha dialect, Hall's Creek, Western Australia. JPNSW, XXXV, S. 220—222.

b) Norddialekt.

a¹) E. BETHAM RIGBY, Walki, Chualinma or Cowrana Tribe, Kimberley gold-fields, „being bounded by the desert on the south, the Margaret River on the west, the Yamandil tribe (near the boundary of Western Australia) on the east, and the Ord River (where it crosses the Wyndham road) on the north, there touching the Munmulla or Curramulla Tribe". JAI, XXVII (1898), S. 347, 351—357.

a²) Id., Munmulla or Curramulla Tribe, „extends to the Denham River or a little north of it, its western boundary being the mountain range, and its eastern the Ord River". A. a. O.

a³) Id., Nowilnowilanna, „a small tribe, with the same east and west boundaries, but squeezed in between the Munmulla and the Warrangarra or Coast tribe". A. a. O.

a⁴) Id., Yamandil tribe, „lies eastward to the other three", „near the boundary of Western Australia". A. a. O.

Keine von diesen Quellen hat grammatikalische Angaben. Aber a¹) und a²) sind verhältnismäßig umfangreich und genießen mit a³) und a⁴) des Vorzugs einer festen Transkription.

B. Die Katharine River-Sprache.

Näheres über das Gebiet dieser Sprache ist nicht angegeben.

Quelle.

E. J. KEMPE, Natives of the Katharine River. TSA, XIX, S. 17—18.

Ein ganz kurzes Wörterverzeichnis. Eben wegen der Spärlichkeit des Quellenmaterials kann die Aufstellung dieser Sprache als einer vollkommen selbständigen noch nicht von endgültiger Bedeutung sein. Dagegen sprechen auch eine kleine Anzahl anscheinender Übereinstimmungen im Wortschatz (mit der Daly River- und) mit der Woolwoonga-Sprache:

	Auge	Zahn	Knochen	Blut	Känguru	Opossum	Feuer
Katharine R.-Spr.	*(un)dum	*(ng)laidmoor	*(un)moa	*kurak	kupu	*wirik	*woru
Daly R.-Spr.	—	—	—	—	—	*wiyi	—
Woolwoonga-Spr.	*(án)dum	*(a)liddma	*(ann)mau	*kuraj	kupu	—	*verk

Der Umstand jedoch, daß bei der Daly River-Sprache die mit der Katharine River-Sprache übereinstimmenden Wörter fast alle nur bei dem Awarra-Stamm erscheinen, ließe auch den Schluß zu, daß bei diesen eine Mischsprache in Erscheinung tritt.

C. Die Daly River-Sprache.**Quellen.**

a) Anonymous, Daktyerat, Daly River. JM, S. 206—272.

b) S. H. RAY, (nach Angaben von P. F. CONRATH, S. J.), Ngolok-Wanggar-Language, Daly River. JAI, XXXIX (1909), S. 137—141.

c) P. KRISTEN, S. J., Grammatik und Wörterbuch der Melgnin-Sprache, Daly River. Manuskript.

a) enthält ein Wörterverzeichnis mittlerer Bedeutung, b) eine Skizze der Grammatik, c) bietet eine Grammatik und ein Wörterbuch von einer solchen Ausführlichkeit, wie vielleicht von keiner anderen australischen Sprache, es

gilt aber, den Stoff zuerst von manchen seltsamen Zutaten des Verfassers zu befreien, was indes wohl möglich ist.

D. Die Woolwoonga-Gruppe.

Das Gebiet erstreckt sich nördlich von den Katharine und Daly Rivers; es beginnt im Süden ungefähr bei Pine Creek, geht über Union (Town), Fountain Head, Howley, Rum Jungle nach Norden den Adelaide River entlang; bis wie weit, ist in den Quellen nicht angegeben¹.

Der allfälligen Beziehungen dieser Sprache zu der Katharine River-Sprache ist oben (S. 441) schon gedacht worden, wie auch, daß die Sprache des Awarra-Stammes vielleicht eine Mischsprache ist und jedenfalls vielfache Abweichungen im Wortschatz von der des Aggrakundi-Stammes aufweist², während über das Verhalten des eigentlichen Woolwoonga wegen Mangel an Wortmaterial in den meisten Fällen nichts ausgesagt werden kann.

Quellen.

a¹) T. A. PARKHOUSE, Aggrakundi, their country commences at about Fountain Head, extending to the Union and perhaps to near Pine Creek. TSA, XIX, S. 16—17.

a²) Id., Awarra, northern boundary near Rum Jungle, southern boundary the Howley. A. a. O., S. 15—16.

b) P. W. BASSET-SMITH, Woolwoonga, Adelaide River. JAI, XXIII (1894), S. 331.

Alle drei nur äußerst spärliche Wörterverzeichnisse.

E. Das Larakiya.

Das Larakiya hat im Osten die Woolwoonga-Gruppe als Nachbarin; sein Gebiet beginnt an der Küste bei der Mündung des Adelaide River, umfaßt die Küsten der Shoal Bay, von Port Darwin, geht hier etwa 25 Meilen ins Inland, im Süden etwa 46 Meilen über Southport hinaus die Eisenbahn entlang, wo nach einer neutralen Zone von 8 bis 10 Meilen das Gebiet des Awarra (siehe oben unter D) beginnt; im Westen geht es bis über Port Patterson hinaus.

Über die allfälligen Beziehungen des Larakiya zum Woolna siehe weiter unten S. 449.

Quellen.

a) P. FOELSCHÉ, Larrakia Tribe, Port Darwin, their country extends along the coast from the mouth of the Adelaide River, west to Port Patterson, and stretches about twenty-five miles inland. C, I, Nr. 1, S. 250—259.

b) T. A. PARKHOUSE, Larraki'a; they inhabit a tract of land embracing the seaboard from Shoal Bay to Southport, together with some portion of the country west of that port. At the forty-six miles on the railway line we pass their southern border... TSA, XIX (1894 [5?]), S. 1—14.

c) E. BETHAM RIGBY, Larrakia. JAI, XXVII (1898), S. 357—359; der größte Teil des Materials ist, wie RIGBY selbst angibt, aus a) nachgefüllt.

d) Member of the Roman Catholic Mission at Daly River, per Mr. GEORGE McKEDDIE Larrakia. JM, S. 206—272: ist ebenfalls ziemlich stark nachgefüllt aus a), aber auch aus b).

¹ Auf meiner Sprachenkarte von Australien (siehe „Anthropos“ VII [1912]) ist speziell die Bezeichnung „Woolwoonga“ etwas zu weit nach Westen geraten.

² Nach T. A. PARKHOUSE (TSA, XIX, S. 2) können Awarra-Leute mit Aggrakundi-Leute nicht verkehren.

Alles kurze Wörterverzeichnisse, mit Ausnahme von *b*), dessen Wörtersammlung ziemlich ausführlich und zudem begleitet ist von einigen grammatikalischen Angaben und einer Anzahl Satzbeispielen¹.

F. Die Cobourg Halbinsel-Gruppe.

Das Gebiet dieser Gruppe umfaßt jedenfalls die reich gegliederte Nordküste der Cobourg Halbinsel von der Mount Norris Bay bis zur Popham Bay und das vorgelagerte Croker Island. Wenn dann ferner „Oitbi or Bijnalumbo“ seinen Sitz an der Südküste des Van Diemen's Golf haben soll, so ist höchstwahrscheinlich auch die Südküste der Cobourg Halbinsel und die Küstenstrecke, die von da an bis „south of Van Diemen's Gulf“ sich hinzieht, im Bereich dieser Gruppe.

Einer von den Dialekten dieser Gruppe, der von der Popham Bay, unterscheidet sich dadurch von den übrigen, daß er nur vokalischen Auslaut hat — worauf schon G. W. EARLE² hingewiesen hatte —, wodurch er sich in die jüngste Gruppe der nordaustralischen Sprachen eingliedern würde. Davon kann nun wohl in diesem Fall keine Rede sein, da der Zusammenhang mit den übrigen Dialekten der Cobourg Halbinsel-Gruppe zu umfassend ist. Es geht aber doch nicht an, den erwähnten Unterschied für „accidental“ zu erklären und zu behaupten, er gleiche in jeder anderen Hinsicht der Sprache von Port Essington, wie EARLE es tut. Sondern der Dialekt der Popham Bay, das Iyi, der äußerst westliche, weist auch eine ganze Reihe Abweichungen von der Mehrzahl der übrigen Dialekte ab, die sich in vielen Fällen auch bei dem Yaako- oder Terutong-Stamm auf dem Croker Island wiederfinden, so daß also diese beiden Dialekte als eine besondere Unterabteilung den übrigen gegenübergestellt werden müssen; wir wollen sie die äußere, die andere die innere Untergruppe nennen:

	Stern	Erde	Feuer	Regen	Berg
Oitbi	<i>argadba</i>	<i>konak</i>	<i>kaidäli</i>	<i>walmart</i>	<i>anbirik</i>
Limbakaraja	<i>argadba</i>	<i>onak</i>	<i>odäli</i>	<i>walmart</i>	<i>anbirik</i>
Jalakuru	<i>aramut</i>	<i>onak</i>	<i>odëli</i>	<i>walmart</i>	<i>anbirik</i>
Iyi	<i>wilari</i>	<i>ilbanda</i>	<i>odena</i>	<i>ainbu</i>	<i>olono</i>
Yaako	<i>ularit</i>	<i>orad</i>	<i>nolan</i>	<i>rawan</i>	<i>mordeedit</i>

Die Formen für „Feuer“, noch mehr die für „Wasser“, zeigen eine gewisse Ähnlichkeit mit denen bei Larakiya, siehe vergleichende Wörterliste unten S. 460.

¹ P. W. BASSET-SMITH führt im JAI, XXIII (1894), S. 331, neun bis elf Wörter einer Sprache vom Alligator River an, die, weil in ihr *k*- und *t*-Auslaute vorkommen, auch zu der älteren Gruppe der nordaustralischen Sprachen gehören würde. Doch ist die Anzahl dieser Wörter zu gering, um mit Bestimmtheit zu entscheiden, ob wir es hier mit einer selbständigen Sprache zu tun haben oder nicht. Ich führe diese Wörter hier an; vielleicht ist jemand in der Lage, durch Sammlung umfangreicheren Materials diese Frage zu entscheiden; die Schreibweise lasse ich unverändert, nähere Angaben über die Geltung der Schreibung fehlen, sie ist wohl im allgemeinen „englisch“:

eins	<i>min-ba-ra</i>	Feuer	<i>goo-ginok</i>	schlafen	<i>yung</i>
zwei	<i>goor-at</i>	Wasser	<i>garra</i>	heiß	<i>goo-naridock</i>
drei	<i>goor-at min-ba-ra</i>	Nahrung	<i>moyat-gerrit</i>	kalt	<i>warro</i>
vier	<i>goor-at goor-at</i>	See [lake]	<i>gor-roo-ya</i>		

² G. WINDSOR EARLE, The native races of the Indian Archipelago. London 1853, S. 222.
Anthropos XII—XIII. 1917—1918.

	Stein	Fluß	Kopf	Nase	Auge	Ohr	Hand
Oitbi	<i>kaañ</i>	<i>n'dadbigi</i>	<i>pogal</i>	<i>ḍilmul</i>	<i>ira</i>	<i>kaladah</i>	<i>adbiryalk</i>
Limbakaraja	<i>wariat</i>	<i>andadbigi</i>	<i>wakbok</i>	<i>andinmul</i>	<i>ira</i>	<i>alaidah</i>	<i>inbirdalk</i>
Jalakuru	<i>wariat</i>	<i>anda</i>	<i>ailbawal</i>	<i>oroldilmul</i>	<i>ira</i>	<i>aladah</i>	<i>adbildalk</i>
Iyi	<i>aya</i>	<i>maruḍi</i>	<i>iwadi</i>	<i>éna</i>	<i>dala</i>	<i>lomar</i>	<i>ḍimilakoḍi</i>
Yaako	<i>ayañ</i>	<i>mariye</i>	<i>wari</i>	<i>ieni</i>	<i>dara</i>	<i>(ḍa)lamari</i>	<i>monaweyi</i>
	Finger	Haar	Bart	Vogel	Hund	Känguru	
Oitbi	<i>rudut</i>	<i>mbal</i>	<i>mañḍan</i>	<i>lakalak</i>	<i>nági</i>	<i>alpugi</i>	
Limbakaraja	<i>rudut</i>	<i>anbal</i>	<i>yirka</i>	<i>lakalak</i>	<i>nági</i>	<i>alpugi</i>	
Jalakuru	<i>rudut</i>	<i>anbal</i>	<i>mañḍan</i>	—	<i>nági</i>	<i>alpugi</i>	
Iyi	<i>alio</i>	<i>weya</i>	<i>lamulmul</i>	<i>pidpi</i>	<i>áli</i>	<i>madbi</i>	
Yaako	<i>manawertai</i> ¹	<i>ḍimara</i>	<i>araka</i>	<i>aidit</i>	<i>alait</i>	<i>wendoit</i>	

Instruktiv sind die Fälle, wo Iyi gegenüber Yaako oder dem innern Dialekt dasselbe Wort besitzt, aber den konsonantischen Auslaut derselben abwirft.

	Stern	Wasser	Stein	Hund	Vogel
Innerer Dialekt	—	<i>obait, obait</i>	<i>kaañ</i>	—	—
Yaako	<i>ularit</i>	<i>obait</i>	<i>ayañ</i>	<i>alait</i>	<i>bidit</i>
Iyi	<i>wilari</i>	<i>oba</i>	<i>aya</i>	<i>ali</i>	<i>pidpi</i>

Der letztere Fall ist um so interessanter, als Iyi hier eine Repetition aufweist (*pidpi* = *pidpid*), wo im Inlaut das silbenauslautende *id* beibehalten wird, während es im Wortauslaut wegfällt².

Quellen.

a) Äußerer Dialekt.

a¹) G. WINDSOR EARLE, Iyi (?) Tribe, Popham Bay, west of Cobourg Peninsula. G. WINDSOR EARLE, The native races of the Indian Archipelago, Appendix. London 1853. Table at face of p. 1, vgl. auch S. 209, 222; Abdruck in JAI, I (1872), S. 88.

a²) Id., Yaako or Terutong Tribe, Croker Island and Raffler Bay. A. a. O.

Von a²) soll auch nach S. H. RAY³, „a small school book: I Flierl, Reading Book for Far North Natives“ vorhanden sein, welches mir aber nicht zu Gesicht gekommen ist.

b) Innerer Dialekt.

a³) Id., Oitbi or Bijnalumbo, south coast of Van Diemen's Gulf. A. a. O.

a⁴) Id., Limbakaraja or Yarlo Tribe, Port Essington. A. a. O.

a⁵) Id., Jalakuru(?)-Tribe, Mountnorris Bay. A. a. O.

b¹) CRAWFORD PASCO, Limba Karadjee Tribe, Port Essington, C, I, Nr. 3, S. 268—269.

b²) P. FOELSCHKE, Unalla Tribe, extends from Raffler Bay to Port Essington Harbour and thence midway up the Cobourg Peninsula to Popham Bay. C, I, Nr. 4, S. 270—275.

Alles nur sehr kurze Wörterverzeichnisse.

G. Das Karandi.

Das Gebiet dieser Sprache umfaßt die Küstenstrecke im äußersten Süden des Carpentaria Golfs, nach Westen hin beginnend bei der Mündung des

¹ Vgl. Hand.

² Auf der Sprachenkarte ist das Oitbi außerhalb der Cobourg Halbinsel-Gruppe eingezeichnet worden, es gehört aber dazu; das grüne Band, welches die Gruppe umfaßt, muß also auch das Oitbi mitumschließen.

³ JAI, XXVII, S. 348, Anm. 1.

Norman River hinaus bis an die des Gilbert River; wie weit das Gebiet ins Inland geht, kann ich nicht feststellen, da die dafür angegebenen Grenzpunkte: Magowra Station, Walker's Creek, Cambridge Creek, auf den mir zu Gebote stehenden Karten nicht zu finden sind.

Es zeigen sich deutlich zwei Dialekte; das Gebiet des einen scheint die Küste, das des anderen das Inland zu sein. Der Unterschied beider offenbart sich im Wortschatz, aber auch darin, daß der Inlanddialekt nur vokalischen, der Küstendialekt weit überwiegend konsonantischen Auslaut hat. Im Inlanddialekt tritt dann noch wieder eine Scheidung hervor, indem der nördliche, am Mitchell River gesprochene Unterdialekt, abgesehen von einigen fünf Wörtern, die gut Lehnwörter sein können, ausschließlich *a*-Auslaut aufweist, während bei dem südlichen, am Norman River gesprochenen Wollongurmee die *u*- und *e*-Auslaute gegenüber den *a*-Auslauten die bei weitem häufigeren sind:

		Mann	Zwei	Drei	- Kopf	Nase	Zahn
Küstendialekt		<i>aam</i>	<i>*buggar</i>	<i>uringa</i>	<i>lagal</i>	<i>owu</i>	<i>nal</i>
Inlanddialekt	{ Norden	<i>apma</i>	<i>guila</i>	<i>orinf</i>	<i>taga</i>	<i>urkala</i>	<i>ira</i>
	{ Süden	<i>apmu</i>	<i>gaulu</i>	<i>orinde</i>	<i>atēge</i>	<i>urkela</i>	<i>yiru</i>
		Bart	Brust	Fuß	Känguru	Opossum	Emu
Küstendialekt		<i>lbar</i>	<i>yun</i>	<i>*aaen</i>	<i>gualok</i>	<i>ungor</i>	<i>*tarmar</i>
Inlanddialekt	{ Norden	<i>pera</i>	—	<i>ētna</i>	<i>orofa</i>	<i>wumba</i>	<i>nirkula</i>
	{ Süden	<i>alpēra</i>	<i>yunōi</i>	<i>itnu</i>	<i>ortu</i>	<i>wumbu</i>	<i>kirkula</i>
		Sonne	Mond	Rauch	Wasser	Holz	
Küstendialekt		<i>*rarm</i>	<i>ulkan</i>	<i>goan</i>	<i>baal</i>	<i>bayal</i>	
Inlanddialekt	{ Norden	<i>nana</i>	<i>kena</i>	<i>okna</i>	<i>akma</i>	<i>kura</i>	
	{ Süden	<i>yenu</i>	<i>*arkhna</i>	<i>orknu</i>	<i>arkawa</i>	<i>kuru</i>	

Wegen des vokalischen Auslautes habe ich auf der Karte¹ das Wollongurmee auch in der Färbung und Unterlinierung zu der jüngsten Gruppe der nordaustralischen Sprachen gestellt, was dann aber mit Gilbert River gleicherweise hätte geschehen müssen. Wegen der engen Beziehung, in der beide aber doch zu dem Küsten-Karandi stehen, trenne ich sie nicht von diesem und ziehe deshalb die auf der Karte getroffene Kennzeichnung des Wollongurmee zurück. Ich will es indes nicht als ausgeschlossen betrachten, daß der reinvokalische Auslaut der beiden Inlanddialekte durch Vermischung einer ursprünglich auch konsonantisch auslautenden eigentlichen Karandi-Sprache mit einer ganz verschiedenen, reinvokalisches auslautenden Sprache entstanden sei; ein positiver Beleg dafür, insbesondere der Nachweis des zweiten Komponenten in dieser Mischung läßt sich indes zumindestens jetzt, mit Kenntnis des jetzt vorhandenen Materials, nicht erbringen.

Beziehungen der ganzen Karandi-Gruppe zeigen sich einzig nach Norden hin, zu der Mitchell River-Gruppe hinüber, siehe in dem vergleichenden Wörterverzeichnis die Wörter für: Nase, Zahn, Brust, Knochen, Krähe, Rauch, Wasser; keine dagegen zu der näherliegenden Walsh River-Sprache, außer bei dem Wort für „Bart“.

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 5, Anm. 4.

Quellen.

a) Küstendialekt.

a¹) W. E. ARMIT, Karrandee Tribe, Gulf of Carpentaria, commencing at the mouth of the River Boyne, and continuing along the coast, after passing the *embouchure* of the Norman, to a salt-water creek within fifteen miles of the mouth of the Gilbert: inland it extends to Magowra Station, and to Walker's Creek, and contains about two thousand square miles. C, II, Nr. 92, S. 306—309.

b) Südlicher Inlanddialekt.

a²) W. E. ARMIT, Wollongurree Tribe, country from the embouchure of the Norman to the ranges below Cambridge Creek (= Middle Norman?). C, II, Nr. 93, S. 310—313.

c) Nördlicher Inlanddialekt.

b) E. PALMER, Gilbert River. JAI, XIII (1884), S. 326ff.

a¹) und a²) sind recht kurze Wörterverzeichnisse, b) ist etwas ausführlicher; grammatikalische Angaben fehlen bei allen.

H. Die Walsh River-Sprache.

Nähere Angaben über das Gebiet mangeln.

Bemerkenswert sind einige Beziehungen zur Ostküste, zum Bulponara und zum Koko-Yimidir:

	Mann	Drei	Brust	Emu	Krähe	Sonne
Walsh River-Sprache	<i>pama</i>	<i>ātu</i>	<i>pip</i>	<i>pur</i>	<i>ada</i>	<i>*angor</i>
Bulponara	<i>bāma</i>	—	<i>bibi</i>	—	<i>wāta</i>	<i>(w)ungor</i>
Koko-Yimidir	<i>bāma</i>	<i>kutu, kundo</i>	—	<i>huriwe</i>	<i>wada</i>	—

Vielleicht liegen auch zu einzelnen Dialekten der Kap York-Gruppe Beziehungen vor in folgenden Fällen:

	Nase	Ohr	Sonne
Walsh River-Sprache	<i>de</i>	<i>*wi</i>	<i>*angor</i>
Yaraikana	<i>eye</i>	<i>ewoi, ewe</i>	<i>wōna</i>
Gudang	<i>eye</i>	<i>ewuŋa</i>	<i>*inga</i>

Die Annahme, daß die spezifischen Eigentümlichkeiten der Inlanddialekte jedenfalls auf Beeinflussungen vonseiten der jüngsten Gruppe der nordaustralischen Sprachen zurückgeführt werden können, wird bestärkt durch die Tatsachen, daß diese Dialekte auch den *r*-Anlaut und die Verbindung *lt* (*ld*) häufiger aufweisen, und einigemale bei ihnen auch *s* auftritt.

Quelle.

J. MATHEW, Walsh River. JM, S. 206—272.

I. Zusammenstellung von Angaben über die Beschaffenheit der nordaustralischen Sprachen mit konsonantischen Auslauten.

a) Lautverhältnisse und Grammatik.

Es sei wiederum hervorgehoben, daß hier nicht eine Vergleichung von zusammengehörigen, verwandten Sprachen vorgenommen wird, wie es regelmäßig in diesem Abschnitt bei den südastralischen Sprachen geschah. Sondern es ist lediglich eine äußere Zusammenstellung, einmal um so die Einzel-tatsachen besser ordnen und überschauen zu können, dann um in dieser Zusammenstellung die innere Nichtzusammengehörigkeit dieser Sprachen um so deutlicher hervortreten zu lassen.

I. Lautverhältnisse.

Der Anlaut findet statt mit Vokalen, Nasalen (einfachen), Explosiven; *l* ist überall selten im Anlaut; *r* fehlt in den meisten Sprachen überhaupt, nur in der King's Sound-Gruppe, der Cobourg Halbinsel-Gruppe und dem Karandi, also auf den drei äußersten Punkten des Gebietes kommt es vor, aber auch da nur sehr selten, mit Ausnahme des Karandi, wo es etwas häufiger zu sein scheint.

Vom Auslaut ist oben (S. 438) schon gesagt worden, daß er auch Konsonanten und selbst die Verbindung Sonant + Explosiva zuläßt, mit Ausnahme der Sprache der Popham Bay, und der Inlanddialekte des Karandi, welche nur vokalischen Auslaut kennen (siehe oben S. 443 und S. 445), und des Kisha-Dialektes der Ord River-Gruppe, der neben Vokalen auch noch Sonanten (Nasale, *r*, *l*) zuläßt. Bei einigen Sprachen fehlt der *m*-Auslaut, so bei der King's Sound-Gruppe, Cobourg Halbinsel-Gruppe, Daly River-Sprache, Larakiya (?), Karandi, Walsh River-Sprache.

Von Konsonantenverbindungen finden sich sämtliche Nasalierungen und die Verbindungen von *r* und *l* mit den Explosiven; die Verbindung *ld* (*lt*) fehlt aber bei der ganzen West-Untergruppe (King's Sound- und Ord River-Gruppe), Walsh River-Sprache und ist auch bei allen übrigen Sprachen dieser Abteilung sehr selten, ausgenommen die Inlanddialekte des Karandi, wo sie etwas häufiger zu sein scheint.

II. Pronomen personale.

	King's Sound-Gr.		Ord R.-Gr.	Daly R.-Spr.
	Chowie	Niol-Niol		
Sing. 1.	<i>nai</i>	<i>naio</i>	<i>nīn</i>	<i>na, a</i>
2.	<i>dou</i>	<i>foie</i>	<i>ninan, nundu</i>	<i>nu(n), wunare</i>
3.	<i>kiñin</i>	<i>kiñek</i>	—	mask. <i>yi, i</i> , fem. <i>nin</i> , lebend <i>mun</i> , leblos <i>vun</i>
Dual 1. inkl.	—	<i>yaio</i>	—	} <i>nanu, yeni</i>
exkl.	—	—	—	
2.	—	—	—	<i>nungot</i>
3.	—	—	—	mask. <i>yugot</i> , fem. <i>nogot</i> , leb. <i>mogot</i> , lebl. <i>vogot</i>
Plur. 1. inkl.	} <i>aradu</i>	<i>yarede</i>	—	<i>vergöt</i>
exkl.		<i>yerada</i>	—	<i>yavöt</i>
2.	<i>gur</i>	<i>kore</i>	—	<i>nungöt</i>
3.	<i>yer</i>	<i>yere</i>	—	mask. <i>yogöt</i> , fem. <i>nogöt</i> , leb. <i>mogöt</i> , lebl. <i>vogöt</i>

	Woolwoonga	Larakiya
Sing. 1.	<i>*niak, *arraman</i>	<i>*ānanng-a, an</i>
2.	<i>móan</i>	<i>itūma, adama, ngi, ne</i>
3.	—	<i>yaba, bi</i>
Dual 1.	—	<i>moanmilla</i>
2.	—	—
3.	—	—
Plur. 1.	—	<i>dorendbirra</i>
2.	—	<i>gurangura</i>
3.	—	<i>biddenbirra</i>

Leider ist von den anderen Sprachen kein Material über die Pronomina vorhanden; auch die Formen der Ord River-Gruppe, des Woolwoonga und des Larakiya werden noch wenig zuverlässig sein. Bemerkenswert ist das Auftreten

des Dual, der Unterscheidung zwischen inklusiv und exklusiv in der 1. Pers. Plur. (und Dual?), und noch mehr: das Vorkommen der Unterscheidung zwischen männlich und weiblich (für Menschen und Tiere), lebend (für Pflanzen) und leblos (für die übrigen Dinge). Eine genauere Kenntnis würde vielleicht auch bei anderen Sprachen dieser ganzen Gruppe Ähnliches entdecken.

Bei der ganzen Westgruppe lassen die Formen des Singular Spuren der Mischung mit südaustralischen Sprachen erkennen.

III. Possessivum.			
	Niol-Niol	Daly R.-Spr.	Larakiya
Sing. 1.	<i>na-</i>	<i>na-main</i>	<i>ánagi</i>
2.	<i>ni-</i>	<i>nun-main</i>	<i>itennagi</i>
3.	<i>ni-</i>	<i>yimain, ninmain</i> etc.	<i>biánnage</i>
Dual 1.	<i>ya-</i>	—	<i>moannage</i>
2.	—	—	—
3.	—	—	—
Plur. 1.	<i>yar-</i>	—	<i>dorennagi</i>
2.	<i>ker-</i>	—	<i>gurennage</i>
3.	<i>yer-</i>	—	<i>bidennagi</i>

Bei Niol-Niol haben wir Possessivpräfixe, deren deutliche Spuren sich auch den Substantiven (für Körperteile) bei dem Inlanddialekt der King's River-Gruppe, ferner auch beim Woolwoonga zeigen. Bei der Daly River-Sprache können, je nach der Art des Possessivverhältnisses, statt *main* auch andere Suffixe, so *nö*, *rö*, *an* (*na*), angeführt werden; das Ganze wird dann dem Substantivum nachgesetzt: *alalk namain* Kind mein, *mi nanö* Speise meine.

IV. Interrogativum.			
	King's Sound-Spr.		
	Chowie	Niol-Niol	Ord R.-Gr.
wer?	<i>ungaba</i>	<i>angen</i>	—
was?	<i>ungie</i>	<i>angao</i>	<i>kobbon</i>
			Daly R.-Spr.
			<i>mayi, mai, mi (angun?)</i>
			<i>nigida</i>
			Larakiya
			<i>ánbira</i>
			<i>analla</i>

V. Numerale.

Die Formen für „eins“ bis „drei“ finden sich im vergleichenden Wörterverzeichnis (siehe unten S. 452 ff.). Hier nur die allfallsigen Formen für die Zahlen von „vier“ an:

	King's Sound-Spr.			
	Niol-Niol	Sunday Isld.	Ord R.-Gr.	Daly R.-Spr.
4	<i>kudara kudara</i>	<i>kwīrakwīr</i>	{ <i>mulako, murgimda,</i> <i>murga-murga, wulari</i> }	<i>veren veren</i>
5	<i>kudara ird'owar</i>	<i>ara ara</i>	{ <i>*cheraki, *chitakin</i> <i>warrangarri</i> }	<i>nanyilk yenak</i> (= eine Hand allein)
6	<i>ird'owar ird'owar</i>	—	—	<i>nanyilk yenak aran yena</i>
viel	<i>wuromban</i>	—	—	—
10	—	<i>alburi</i>	—	10 <i>nanyilk veren</i> (= Hände zwei)
				15 <i>nanyilk veren mađan yenak</i> (= Hände zwei, Fuß einer)
				20 <i>nanyilk mađan verēn</i> (= Hände, Füße zwei)

Woolwoonga-Gr.	Larakiya	Alligator R.
4 <i>garunklal-argarin</i> (= ?)	<i>gálatillk-galatlik</i> (= 2 + 2)	<i>gūrat-gūrat</i> (= 2 + 2)
5 <i>nabal-argarin</i> (= Hand eine)	„ <i>kuiare</i> “ (= Hand)	—
10 —	„ <i>binolka</i> “ (= Fuß?)	—
Cobourg Halbinsel-Gr.	Karandi	Walsh R.-Spr.
Innerer Dialekt	Nördl. Inlanddial.	
4 <i>nāgarik-nāgarik</i>	{ „ <i>waka</i> “	„ <i>alpun</i> “ (= viel)
Unalla: <i>narakāk-narakāk</i> } (= 2 + 2)	{ <i>yuruka</i>	—

b) Wörterverzeichnis siehe S. 452 ff.

2. Die Gruppe mit sonantischen Auslauten.

Diese Gruppe umfaßt jene Sprachen, in welchen neben vokalischen Auslauten auch solche auf Sonanten (*n, ñ, n, m, l, r*), aber nicht solche auf Konsonanten vorkommen. Sprachen dieser Art finden sich nicht im Westen; in der Mitte treten sie stärker nur an der Ostküste auf; im Osten nehmen sie einen Teil des Südostens ein, und es hat den Anschein, als gehörten auch einige der Sprachen der Kap York-Gruppe im äußersten Norden hierher, die aber ihrem sonstigen Zusammenhang nach vielfach in die Kap York-Gruppe zu rechnen sind; diese gehört der Gesamtheit ihres Habitus nach aber doch in die Gruppe mit rein vokalischem Auslaut.

Im ganzen genommen zählt diese Gruppe wenig Sprachen, und auch diese tragen zumeist die Spuren vielseitiger Einflüsse an sich, so daß es zweifelhaft wird, ob sie eine eigene Gruppe mit Recht bleiben können. Es ist zu bemerken, daß zu den Einflüssen, die sich bei ihnen geltend machen, bei den östlichen Sprachen auch die der südaustralischen Sprachen sind, die mit der Gruppe Bulponara-Kokoyimdir bis tief in das Ostgebiet hineinragen. Die genannte Gruppe, wie auch die Caledon Bay-Sprache hatte ich früher ebenfalls der Gruppe mit sonantischen Auslauten der nordaustralischen Sprachen zugewiesen, und so erscheint es auch noch auf der Karte; diese ist jetzt dahin zu ändern, daß das Gebiet der südaustralischen Sprachen so weit nach Norden reicht, daß es auch die Bulponara-Kokoyimdir-Gruppe und die Caledon Bay-Sprache umfaßt.

Folgende sind die Sprachen, die zur zweiten Gruppe gehören:

- A. Das Woolna.
- B. Die Caledon Bay-Sprache.
- C. Die Roper River-Sprache.
- D. Das Akunkul (Akunkun).
- E. Die Princess Charlotte Bay-Sprache.

A. Das Woolna.

Das Gebiet des Woolna erstreckt sich am Adelaide River, besonders den unteren Teil der beiden (Ufer) umfassend.

Es finden sich folgende Beziehungen zu seinem westlichen Nachbar, dem Larakiya:

	Exkrement	Wind	Ja
Woolna	<i>munma</i>	<i>minma</i>	<i>gugugwe</i>
Larakiya	<i>munma</i>	<i>munmunma</i>	<i>gogogwe</i>

Da die Zahl derselben so gering ist, wird es sich wohl kaum um etwas anderes als um eine Mischung der beiden sonst sehr verschiedenen Sprachen handeln; PARKHOUSE schreibt denn auch, daß Heiraten zwischen den Angehörigen der beiden Stämme häufig seien¹.

Quellen.

- a) O. BENETT, Woolner Dialect, Adelaide River, JAI, I (1872), S. 88.
 b) J. W. M. OGILVIE BENETT, Woolner District Dialect. J. D. WOODS, The Native Tribes of South Australia etc. Adelaide 1879, S. 311—316.
 c¹) Anonymous, Woolna Tribe. C, I, Nr. 2a, S. 264—268 (copied from an anonymously printed pamphlet [1869 Adelaide, siehe S. H. RAY, JAI, XXVII (1899), S. 48]); ist identisch mit b, nur daß die Akzente fehlen.
 c²) A. J. TODDS, Woolna Tribe, lower portion of Adelaide River. C, I, Nr. 2a, S. 260—263.
 d) T. A. PARKHOUSE, Wulnar. TSA, XIX (1894?), S. 15.

Von diesen Quellen, die alle ausschließlich Wörtersammlungen sind, ist bloß b) etwas ausführlicher und zudem in guter phonetischer Niederschrift abgefaßt. PARKHOUSE berichtet über die Sprache: „In the speech of the Wulnar a pretty intonation is observable, not used by the other tribes . . . The cadence is especially noticeable in the conversation of the girls and younger women, but, curiously enough, I have not heard it adopted by a Lárraki'a conversing in Wulnar, nor is it used by a Wulnar speaking Lárraki'a. For example "enough" is in Wulnar ^{bi-} lei- ya . . . So also in *unggoingi*, the first syllable *ung* is said in an oven tone, there is a fall upon *go* gliding into *in*, and a rise for the final syllable *gi*².“

B. Die Caledon Bay-Sprache.

Die wenigen — 18 — Wörter stammen sämtlich aus einem kurzen Aufenthalt der Flinders-Expedition. Sie können also auf völlige Richtigkeit weder nach Form noch nach Bedeutung einen besonderen Anspruch erheben. Auch gibt die geringe Zahl der Wörter keine Gewähr dafür, daß wirklich in der Sprache konsonantische Auslaute fehlen; die Sprache kann also nur mit Vorbehalt hieher gerechnet werden.

Quelle.

M. FLINDERS, Caledon Bay. M. FLINDERS, A voyage to Terra Australis. London 1814. Abdruck bei C, I, S. 276.

C. Die Roper River-Sprache.

Die Zahl der vorhandenen Wörter beläuft sich auf gegen 90, Satzmaterial und grammatikalische Angaben fehlen. So reicht das Ganze gerade hin, die Zugehörigkeit zu der Gruppe mit sonantischen Auslauten festzulegen, zu weiterem aber nicht mehr.

Quelle.

J. LOWRE, Roper River. C, I, Nr. 6, S. 276—279.

D. Das Akunkul (Akunkun).

Zwei Stämme, die Mirkin und die Koogoominny, reden eine völlig identische Sprache, das Akunkul oder Akunkun, deren Geltungsbereich das obere

¹ A. a. O., S. 2.

² A. a. O., S. 2.

Gebiet des Mitchell River bis zum Einfluß des Palmer River und das Gebiet des letzteren selbst umfaßt.

Es zeigen sich eine kleine Anzahl Übereinstimmungen mit dem östlichen Nachbar, der Bulponara-Kokoyimdir-Gruppe, seltener mit dem südlichen Nachbar, der Walsh River-Sprache, ferner mit den südlichen Sprachen der Kap York-Gruppe:

	Mann	Kopf	Fuß	Opossum	Hund
Akunkul	(<i>djimi</i> , <i>pāma</i>	<i>ambūgo</i>	<i>amul</i>	<i>ulon</i>	<i>uta</i>
Bulp.-Koko-Y.	<i>bama</i>	<i>kambogo</i> , <i>tokal</i> , <i>wadīdī</i>	<i>tamal</i>	<i>golan</i>	<i>gota</i>
Walsh R.-Gr.	<i>pama</i>	<i>*harui</i>	<i>tel</i>	<i>adel</i>	<i>tok</i>
Otati-Yaraik.-Gudang?	<i>ama</i>	<i>apugn</i>	<i>okal</i>	—	<i>*otaa</i>

	Krähe	Falke	Ei	Feuer	Holz
Akunkul	<i>*atha</i>	<i>oromoi</i>	<i>*anthool</i>	<i>ūma</i>	<i>ōku</i>
Bulp.-Koko-Y.	<i>wata</i>	<i>*goromoco</i>	<i>kundll</i>	Varli	<i>yoko</i> , <i>toko</i> , <i>toko</i>
Walsh R.-Gr.	<i>ada</i>	—	—	<i>angi</i>	<i>angi</i>
Otati-Yaraikana	—	—	—	<i>uma</i>	<i>yoko</i>

Es läßt sich bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse nicht entscheiden, ob diese Gemeinsamkeiten Reste einer allen diesen Sprachen gemeinsamen alten Unterschicht oder aber Bestandteile einer von einer dieser Sprachen auf die übrigen sich erstreckenden Beeinflussung sind. Im letzteren Falle wäre wohl an die Kap York-Gruppe zu denken; wir kommen weiter unten noch einmal hierauf zurück.

Quellen.

a) E. PALMER, Akoonkool, Koogominny Tribe, Mitchell River north of Palmer River. JAL, XIII (1885), S. 326ff.

b) E. PALMER, Akoonkoon, Mirkin Tribe, extends from Palmville to the junction of the Palmer and Mitchell. C, II, Nr. 111, S. 396—399.

Das erstere Wörterverzeichnis umfaßt etwa 150, das zweite etwa 100 Wörter; beide bieten weder Texte noch grammatikalische Bemerkungen.

E. Die Princess Charlotte Bay-Sprache.

Hier liegt nur eine Wörterliste von etwa 40 Wörtern vor, ohne irgendwelche anderen Zugaben. Sie genügt aber, um die Sprache als eine völlig selbständige und alleinstehende darzutun. Es finden sich nur die Übereinstimmungen *kulan* Opossum = Kokoyimdir *golan*, *yuma* Feuer = Yaraikana *uma*, *kula* Stein = Mabuiag-Muralag *kula*.

Quelle.

W. O. HODGKINSON, Princess Charlotte Bay, North Queensland. C, II, Nr. 108, S. 390—391.

F. Zusammenstellung von Angaben über die Beschaffenheit der nordaustralischen Sprachen mit sonantischen Auslauten.

a) Lautverhältnisse und Grammatik.

I. Lautverhältnisse.


Die Anlautverhältnisse gestalten sich nicht einheitlich: die Roper River-Sprache kennt *r* und *l*, Woolna und Caledon Bay-Sprache haben nur *l*, aber nicht *r*, das Akunkul weder *l* noch *r* im Anlaut; die Princess Charlotte Bay-Sprache hat zu wenig Material, um endgültiges aussagen zu können, in dem vorliegenden Material fehlen sowohl *r*- als *l*-Anlaut.

	Mann	Frau	Eins	Zwei
Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:				
A. West-Untergruppe				
I. Ruby Creek-Gruppe	*wunwa, *papa	*aringa, *nama	yanga	kudara
II. King's Sound-Gruppe				
a) Inland-Dialekte . .	wamba	ḍandu	*wingair	kudara
b) Küst.- u. Ins.-Dial.	(w)amba	(w)uran	(w)arinde	kudara, kwīr
III. Ord River-Gruppe				
a) Süd-Dialekt . . .	*mullaoaning, *ge- raugen	*namininni	nundi	buba
b) Nord-Dialekt . . .	*mūnāmbūrri, māl- yara	yemanini	ḥerowi	kudare, pangañeri
B. Katharine River-Spr.	*kingulpolya	—	—	—
C. Daly River-Sprache . .	nan, yin(ya)	ne, *elugur etc.	ān, *yaunuka	veren(a)
D. Woolwoonga-Gruppe .	nul etc.	alamanduba	andore, nderin	*garunklal
E. Larakiya-Sprache . . .	beliwira, belira	Varii	kālaguk, minbara	kālatilk, gurat
F. Cobourg Halbinsel-Gr.				
a) Äußere Dialekte . .	*koala, *cloin	*ohi	*motu, *roka	lawitbari, *orialk
b) Innere Dialekte . .	aragbi, *iwala, *poli	Varii	(w)arnt, yardat	nāgarik, narakāk
G. Karandi-Sprache				
a) Küsten-Dialekt . . .	naan	noknok	*lum	*buggar
b) Südl. Inland-Dial. .	āpmū	*mongine	ortē	*gaulloor
c) Nördl. Inland-Dial. .	apmā	*branburra	nulā	guilā
H. Walsh River-Sprache .	pama, *lunjin, moak	yerkul	gatim	*bul

Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:

A. Woolna-Sprache	mēangena	mungedma	telingita	toloya
B. Caledon Bay-Sprache .	—	—	—	—
C. Roper River-Sprache . .	—	ingamañu, ingenu	—	—
D. Akunkul-Sprache	(ḍ)ime, pāma	*aruntha	apul	virmpa
E. Princ. Charl. Bay-Spr.	—	—	—	—

Drei	Kopf	Haar	Auge	Nase
1. Gruppe mit konsonantischen Auslauten.				
<i>tilowadi</i>	<i>*ungunyangunga</i>	<i>lōnga</i>	<i>milwa</i>	<i>dirdi</i>
a) <i>kuɖara lina</i>	<i>*mandin, (n)alma</i>	<i>laminga, labindena</i>	<i>(ni)mila</i>	<i>*gurmil, wanaginna</i>
b) <i>irdowar, eɬa, iriɖa</i>	<i>(n)alm(a)</i>	<i>moan, mogon</i>	<i>(n)imi</i>	<i>(ni)mal, (nu)mal(u)</i>
a) <i>gundi</i>	<i>tumwin</i>	<i>gambaria</i>	<i>muldi</i>	<i>*manalge</i>
b) <i>murga-murga</i>	<i>tumu</i>	<i>tumu-burum, *yam- berun</i>	<i>molo, mula</i>	<i>manila, *yegonan, *kolmara</i>
—	<i>*mongalap</i>	<i>*bāmjuruk</i>	<i>*undum</i>	<i>*gamul</i>
<i>verenyina</i>	<i>pondo</i>	<i>pondo-mat, pondo- mer</i>	<i>numaro</i>	<i>yinin</i>
<i>*garung-argaring</i>	<i>(im)bun</i>	<i>(an)mar</i>	<i>(an)dum, mibul</i>	<i>(an)di, agginugelk</i>
<i>kálatilik-kálaguk gurat- minbara</i>	<i>máloma</i>	<i>bīridin</i>	<i>limúra</i>	<i>(kwia)nwa</i>
a) <i>lawitbaru-mota, ori- alkaruka</i>	<i>(i)wadi</i>	<i>ɖimara, weya</i>	<i>ɖara, dala</i>	<i>éna, ieni</i>
b) <i>2 + 1</i>	<i>*ailbawal, *waɬgal, *pogal, *wakbok</i>	<i>anbal, ɖimara</i>	<i>ira, yarda</i>	<i>ɖilmul, ɖinmul</i>
a) <i>orint</i>	<i>lagal</i>	<i>taak</i>	<i>ale</i>	<i>owu</i>
b) <i>orindē</i>	<i>atōdē</i>	<i>elguenu</i>	<i>éle</i>	<i>urkēla, *warráo</i>
c) <i>uringā</i>	<i>taga, saga (!)</i>	<i>kongā</i>	<i>ela</i>	<i>urkala</i>
<i>*artu</i>	<i>*harui</i>	<i>*wir</i>	<i>*lipwar</i>	<i>*je</i>
2. Gruppe mit sonantischen Auslauten.				
<i>toloya telingita</i>	<i>mudlo</i>	<i>lermalna</i>	<i>mā</i>	<i>wīyēr,</i>
—	—	<i>mára</i>	<i>mēl</i>	<i>(h)úro</i>
—	<i>mangerañu</i>	<i>moda</i>	<i>mākwil</i>	—
<i>arulko</i>	<i>ambugo</i>	<i>álun, álun</i>	<i>mmun, emuni</i>	<i>amu</i>
—	<i>mea</i>	<i>mea</i>	<i>tūntrī</i>	<i>munfin</i>

	Mund	Zahn	Zunge	Bart
Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:				
A. West-Untergruppe				
I. Ruby Creek-Gruppe	<i>lira</i>	—	—	*nunga, 
II. King's Sound-Gruppe				
a) Inland-Dialekte . .	(ni)lira; yallar	térink	—	*alungar, *ngulgu
b) Küst.- u. Ins.-Dial.	(n)ilī, (na)ler	darun	*neeingalla	Varii
III. Ord River-Gruppe				
a) Süd-Dialekt . . .	*thurding	mindiwīn	*tallaling	*thauring
b) Nord-Dialekt . . .	tondum, dongana, nowala	mindui	—	towarum
B. Katharine River-Spr.	—	*nglaidmor	—	nāruk
C. Daly River-Sprache . .	gri	diid, dir	(nan)dork, (nan)dilk	*marabat
D. Woolwoonga-Gruppe .	(un)yulk	(a)lidma, *aiimmer- rikk	(un)den	—
E. Larakiya-Sprache . . .	(kwia)balkwa	unbirigi	(kwia)mila	(kwia)balma
F. Cobourg Halbinsel-Gr.				
a) Äußere Dialekte . .	damida, *lamaliata	*yatadbidgi, *yeyen	—	lamulmul, araka
b) Innere Dialekte . .	angekbirik, aruaḱ- birik	andidi, mamiliri	*engalralk	mañdan, *yirka
G. Karandi-Sprache				
a) Küsten-Dialekt . . .	*aag	*ngaal	ndara	lbar
b) Südl. Inland-Dial. .	uweru	yiru	dera	elpēra
c) Nördl. Inland-Dial. .	—	ira	dērū	pēra
H. Walsh River-Sprache .	—	*wea	are	alpā

Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:

A. Woolna-Sprache	waba	yā	wīya	(na)yaba
B. Caledon Bay-Sprache .	—	léra	máta	—
C. Roper River-Sprache .	—	koyira	*yacil	*gornda
D. Akunkul-Sprache . . .	amitin	ungul, ukul	ilpin, elpin	awo(r)ko
E. Princ. Charl. Bay-Spr.	kama	*kummun	dābi	wáta

Ohr	Hand	Magen	Brust	Schenkel
1. Gruppe mit konsonantischen Auslauten.				
I. *munga	*murli	—	—	—
a) (ni)libb(a)	—	*nung	*mamini, *(nu)mibla	*(na)mur
b) (ni)lima, (na)lebab, *barboo	(ne)mála	yelbed etc.	(ni)mára, (na)wink	*nanmurro, *ballun- gorráh
a) *garding	mála	darin	*gumwing	bálarin
b) yādum, yambirum, karara	mála	fam	*mangām, tomal	bályara
B. —	bārāk	noldag	*gawn	—
C. dauel, daur	(nan)yilk	mēn	win	tet, fer
D. (an)gónem, (a)dalpi	(an)abi, abil, (an)móa	(an)doyi, *margill	dutut, yin	(an)darato, (an)mú- lok, *abell
E. banára	(kwia)wára	(kwia)lama	mamabilma etc.	māka
a) ḍalamari, *lomar	*jimilakodgi, mana- weyi	*wanorgi, *yetení	—	—
b) (g)alaida	ambirdalk, adbiryalk	Varil	angamburrak	akūrū
a) *nulliak	*maar	wor	yua	*lar
b) woméla	orúnū	nūmbe	yungur	arwūrū
c) namula	—	—	—	—
H. wi	di	—	pip	gudul
2. Gruppe mit sonantischen Auslauten.				
A. wāl	manenī, *itpaya	marna	noya, gumunya	murū, wonoga
B. pondūrū	gon	gūro	gúma	báka
C. gowonda	—	—	*kunean	—
D. enā, ínā	ire	orūm	oñon	*amathling
E. yimpa	būlom	tūlka	fafa	pūn

	Fuß	Knochen	Blut	Haut
Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen				
A. West-Untergruppe				
I. Ruby Creek-Gruppe	<i>burdro</i>	—	—	—
II. King's Sound-Gruppe				
a) Inland-Dialekte . .	<i>(ni)mbila</i>	—	—	—
b) Küst.- u. Ins.-Dial.	<i>(ni)mbal, *(yarra)-well</i>	<i>kande</i>	<i>(w)ilgā</i>	<i>wolowulo, burdun</i>
III. Ord River-Gruppe				
a) Süd-Dialekt . . .	<i>dambalin</i>	<i>gudī</i>	<i>gulđī</i>	<i>wongari</i>
b) Nord-Dialekt . . .	<i>tambala</i>	<i>gudini, kudil</i>	<i>doula, *cöllōnūl</i>	<i>walum</i>
B. Katharine River-Spr.	<i>(un)dora</i>	<i>(un)moa</i>	<i>*kurak</i>	—
C. Daly River-Sprache . .	<i>mađan, mel</i>	<i>mōret</i>	<i>dau(ot)</i>	<i>nalyil, *karalla</i>
D. Woolwoonga-Gruppe . .	<i>(an)goba, (a)mul</i>	<i>(an)mau</i>	<i>kurad, gulmin</i>	—
E. Larakiya-Sprache . . .	<i>(kwia)lka</i>	<i>modōka etc.</i>	<i>(na)midila</i>	<i>beabiaba</i>
F. Cobourg Halbinsel-Gr.				
a) Äußere Dialekte . .	<i>alod, danga</i>	—	—	—
b) Innere Dialekte . . .	<i>aruaroli, engalmungil, engalmulbil</i>	<i>*engillarik</i>	<i>*malldall</i>	<i>*angulga</i>
G. Karandi-Sprache				
a) Küsten-Dialekt . . .	<i>*aaen</i>	<i>mog</i>	<i>vaan</i>	<i>baab</i>
b) Südl. Inland-Dial. . .	<i>ednū</i>	<i>*orkur</i>	<i>īrū</i>	—
c) Nördl. Inland-Dial. . .	<i>ētna</i>	—	—	—
H. Walsh River-Sprache . .	<i>tel</i>	—	<i>yawul</i>	—

Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:

A. Woolna-Sprache	<i>ummāl</i>	—	<i>mumalwā(r)</i>	—
B. Caledon Bay-Sprache .	<i>loko, noka</i>	—	—	—
C. Roper River-Sprache . .	—	—	—	—
D. Akunkul-Sprache . . .	<i>amul</i>	<i>ōko</i>	<i>oñel</i>	<i>ātīn</i>
E. Princ. Charl. Bay-Spr.	<i>táko</i>	—	—	—

Exkrement	Känguru	Opossum	Hund	Emu
1. Gruppe mit konsonantischen Auslauten.				
—	*jugi, *dudi	—	—	—
a) —	garabil, balderin	lōngā	yāla, kōrida	*kuriningarā, *yulgi
b) poto	puru, *narmei, *kar-rakullah	langā, *parrudine	(y)eli	*ininie
a) gānin	deri	*nunguin	fula	*narabare!
b) —	derl	—	tulam	—
—	kupu	wirik	—	—
*wuin	mođ	wiyi	*muyin, *barundiru	nurin
*gudma	tanin, kupu	noda, dina	ziri	mórin
mūnma(r)	lanutpa, *melulla	makmila, kwauthita	mamaul	langura
a) —	*madbi, wehoif	—	dli, dlait	—
b) *gurdock	elpūgī	*mungulan	nāgi, lulut	*gangurk
a) ūn	nalek	ōngū	*irruag	tāmā
b) —	orfu	wūmba	*noughtnoommer	nirkūla
c) —	orofa	wūmba	*twaggah	nirkūla
—	amui	ad	tok (?)	*pur
2. Gruppe mit sonantischen Auslauten.				
munma	*marn-ing-an-an-ya	—	—	morokwonda, illaya
—	loifo	—	—	—
—	kanu, nā, kulumba	—	—	—
*oothun	lnā	ūlon	ūta	akūn, ūrūba
—	yeāp	kūlan	—	būndil

	Krähe	Falke	Ei	Schlange
Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen				
A. West-Untergruppe				
I. Ruby Creek-Gruppe	—	—	—	—
II. King's Sound-Gruppe				
a) Inland-Dialekte . .	*wingara, *wungina	kalbedyng	—	tōra
b) Küst.- u. Ins.-Dial.	*angedee	titet, *kilkilingu	lagu	tura, turo
III. Ord. River-Gruppe				
a) Süd-Dialekt . . .	*wongunnel	*gunberring	gumbilyul	namari
b) Nord-Dialekt . . .	—	—	—	namari
B. Katharine River-Spr.	yi	—	—	—
C. Daly River-Sprache . .	*wangur	*murmello	dirmin	nundul
D. Woolwoonga-Gruppe . .	—	—	—	*bellum
E. Larakiya-Sprache . . .	guagaba(r)	—	biamba, gwiamgwa	midira
F. Cobourg Halbinsel-Gr.				
a) Äußere Dialekte . .	—	—	—	pandi, meroit
b) Innere Dialekte . .	*umbullack	*ningaleal	*ulytu	ambif, *onjaramo
G. Karandi-Sprache				
a) Küsten-Dialekt . . .	pōlit	—	*taum	*tell
b) Südl. Inland-Dial. .	arfe	—	koupē	orugu
c) Nördl. Inland-Dial. .	gwawa	*tooragutha	—	melkora
H. Walsh River-Sprache .	ada	—	—	walkui

Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen

A. Woolna-Sprache	*unaquark	mōaka	lonmā	—
B. Caledon Bay-Sprache .	—	—	—	—
C. Roper River-Sprache .	—	—	—	—
D. Akunkul-Sprache . . .	*atha	oromoi	*anthool	ūlūr
E. Princ, Charl. Bay-Spr.	*telpea	—	amil	yīrum

Fliege	Sonne	Mond	Feuer	Rauch
1. Gruppe mit konsonantischen Auslauten.				
—	wolu	yelaon	ḍaba	—
a) dömbara	walga	binga, karadin	ḍungu	dui
b) nura, mogon	(w)algā	kuwirdi, *kungol	nura, fon, *kambo, *gunko	kungundo, polyon
a) bunal	bandal	kāngin	tumbañ	wongañ
b) bunul	banda(l)	kanga, fourand'i	tumban etc.	wangim
B. *morok	*giguil	*deāt	*wuruk	*undumugma
C. nāfun	miri, miru	yelk, yuilk	fun(o)	wen, *arabul
D. —	miral	káron	wak	—
E. mulatwa	lalira, deltra	laurua	bakunida, gwiangwa	lamatala, gwiigwa
a) —	moye, muri	(k)orana	oḍena, nolan	—
b) molke	mowan, manif	(l)alī, orana	oḍéli, kaidali	*anmillmanbull
a) ṇal	rām	ulkan	*umbyal	goan
b) *anur	yénū	*arkhenna	ténē	ōknū
c) —	ṇana	kena	—	ókna
I. *aigir	(w)angā	palā, gītē	*angi	—
2. Gruppe mit sonantischen Auslauten.				
A. lungoitā	ummī	loitā	tītunga	lemugiema, *lenlá-timima
B. —	larangai, *carangai	*kullegea	—	—
C. kondil	gonaro	tanaranga	—	—
D. amin	*atha	*thargan	ūmā	okūn, okon
E. —	wūfa	āpe	yuma	tumpa

	Wasser	Erde	Wind	Holz
Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:				
A. West-Untergruppe				
I. Ruby Creek-Gruppe	<i>nopa</i>	—	—	—
II. King's Sound-Gruppe				
a) Inland-Dialekte . .	<i>wála</i>	<i>bôra</i>	<i>wangul</i>	<i>*barlo (!)</i>
b) Küst.- u. Ins.-Dial.	<i>wola, wongo</i>	<i>gara</i>	<i>wangal, turura, pui-pui</i>	<i>bābo</i>
III. Ord River-Gruppe				
a) Süd-Dialekt . . .	<i>kurnin</i>	<i>bálowin</i>	<i>gungullin</i>	<i>mānin</i>
b) Nord-Dialekt . .	<i>kurnan, koloí(h)</i>	—	<i>kangoli</i>	—
B. Katharine River-Spr. .	—	<i>*bawl gumma-gumma (ground hard)</i>	—	—
C. Daly River-Sprache . .	<i>wauk</i>	<i>baugk</i>	<i>*wurrurk</i>	<i>*wundallo</i>
D. Woolwoonga-Gruppe .	<i>wik, yik</i>	—	—	<i>*umball</i>
E. Larakiya-Sprache . . .	<i>garoa, gwaroa</i>	<i>gwialwa</i>	<i>guruwa, manmanma</i>	<i>máriburma</i>
F. Cobourg Halbinsel-Gr.				
a) Äußere Dialekte . .	<i>oba, obaif</i>	<i>ilbanda, orad</i>	<i>porowu, maiungaia</i>	<i>ođena, đona</i>
b) Innere Dialekte . .	<i>obaif</i>	<i>(k)onak</i>	<i>mailo, mangadi</i>	<i>ođali, mamun, larolk</i>
G. Karandi-Sprache				
a) Küsten-Dialekt . . .	<i>baal</i>	<i>türak</i>	<i>tara</i>	<i>bayal</i>
b) Südl. Inland-Dial. .	<i>ākawā</i>	<i>arūrū</i>	—	<i>kūru</i>
c) Nördl. Inland-Dial. .	<i>akmā</i>	<i>bolba</i>	—	<i>kūrā</i>
H. Walsh River-Sprache .	<i>kuk</i>	<i>wai</i>	—	<i>*angi</i>
Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:				
A. Woolna-Sprache	<i>eākī</i>	<i>*teinga</i>	<i>minma</i>	<i>mīurwa</i>
B. Caledon Bay-Sprache .	<i>lūka</i>	—	—	—
C. Roper River-Sprache .	<i>dili-dili</i>	<i>nīdla, borda</i>	<i>nāna</i>	<i>*wurtagan</i>
D. Akunkul-Sprache	<i>okno</i>	<i>ogu(e)</i>	<i>olbungol</i>	<i>oku, ūmā</i>
E. Princ. Charl. Bay-Spr.	—	—	—	<i>yūmpa</i>

Stein	Ja	Nein		
1. Gruppe mit konsonantischen Auslauten.				
I. <i>pili</i>	—	—		
a) *wirneguni, *wonegara	ku	māla		
b) kombarak, kanda	nowai, hi, *kaden(ick)	are		
a) —	wai	noan		
b) nari	iyou, ya, wūinabāra	moan nanbara		
B. <i>pāāt</i>	—	—		
C. <i>āri, wulu</i>	ya	ak(o)		
D. —	yo	wāgi, *kwaella, *wado		
E. <i>lamila, damila, karamūla</i>	gu	alika, *kwaella		
a) <i>aia(n)</i>	—	—		
b) <i>wariat, gaañ</i>	*o-ec	*auilbea		
a) *urayam	yltel	ar		
b) <i>rūngūla</i>	iyō, yī	āro		
c) —	—	—		
H. <i>turu</i>	—	—		
2. Gruppe mit sonantischen Auslauten.				
A. *lungea	gūgūgwī, gogo	līaita, *kwoddlégo		
B. <i>panda</i>	—	—		
C. —	*eula	malo-malo		
D. <i>ūlkon</i>	yowo	anunfa		
E. <i>kūla</i>	—	—		

Im Auslaut zeigt sich die Einheitlichkeit darin, daß überall neben vokalischem auch sonantischer Auslaut vorhanden ist. Der Nasalauslaut ist aber beschränkt: *m*-Auslaut fehlt bei allen, außer beim Akunkul, auch *n* (und *ñ*) scheinen bei mehreren zu fehlen, so beim Woolna und bei der Princess Charlotte Bay-Sprache.

Unter den Konsonantenverbindungen sind die von Nasal + Explosiva, *r* + Explosiva und *l* + Explosiva so ziemlich überall vorhanden; nur *r* + *d* ist überall selten — beim Akunkul fehlt sie —, und *l* + *d* fehlt überall.

II. Pronomen personale.

	Wulna	Akunkul
Sing. 1.	<i>ōngoin-gī</i> (* <i>tanunga</i>)	<i>naio, inun</i>
2.	<i>netān-gī</i>	<i>yuno, inu</i>
3.	<i>owīn-gī</i>	—
Plur. 1.	<i>ōngoin-gī</i>	—
2.	—	—
3.	—	—
Dual 1.	—	—
2.	—	—
3.	—	—

III. Possessivum.

	Wulna
Sing. 1.	}
2.	
3.	
Plur. 1.	} = Pronomen personale
2.	
3.	

b) Wörterverzeichnis siehe S. 452ff.

3. Die Gruppe mit vokalischem Auslaut.

Die Sprachen mit vokalischem Auslaut finden sich nicht vertreten im Westen des Gebietes der nordaustralischen Sprachen. Auch in der Mitte dringen sie nicht in die Nordspitze des Northern Territory ein, machen dagegen einen Vorstoß nach Süden, der sie weit über das Zentrum des Kontinents hinaus bis fast an den Nordrand des Lake Eyre führt. Im Osten drängen sie sich zwischen Sprachen mit konsonantischem und sonantischem Auslaut durch und erreichen im Kap York die äußerste Nordwestspitze Australiens, die sie ausschließlich beherrschen. Die ganze Verbreitungskonfiguration dieser Gruppe legt Zeugnis davon ab, daß hier ein Einbruch von der äußersten Nordwestspitze Australiens aus erfolgt ist, der als jüngste Schichtung der nordaustralischen Sprachen die älteste Gruppe derselben durchbrach, nach rechts und links an die Küsten drängte und in südwestlicher Richtung bis weit in die Mitte des Erdteils gelangte. Die südastralischen Sprachen, auf die sie traf, wurden zunächst nach Osten abgedrängt, so die Bulponara-Kokoyimidir-Gruppe. An der Südspitze des Carpentaria-Golfs aber, wo sie auf die ebenfalls den südaustralischen Sprachen angehörigen Bundyil-Sprachen stieß, durchbrach sie

diese, trieb den größeren Teil nach rechts nordwestlich an die Meeresküste, den kleineren nach links südwestlich in das Binnenland hinein¹.

Es gehören zu dieser Gruppe:

- A. Die Aranda-Sprachen.
- B. Das Yelina.
- C. Das Walookera.
- D. Das Chingalee.
- E. Das Lëeanuwa.
- F. Das Mingin.
- G. Die Kap York-Sprachen.

A. Die Aranda-Sprachen.

So wie die Aranda in ethnologischer Hinsicht wie ein erratischer Block in Zentralsaustralien auffallend scharf von den umgebenden Stämmen sich abheben, so ist auch ihre Sprache unter den nordaustralischen Sprachen diejenige, die aus ihrem sonstigen Gebiete sich weit nach Süden zwischen ganz andersartige vorgeschoben hat. Wie aber ihre beiden neu entdeckten nordöstlichen Dialekte, das Yaroinga und das Underekebina, dartun, hat es doch den Zusammenhang mit dem Muttergebiet im Norden nicht aufgegeben, und so ist es gekommen, daß das Gesamtgebiet des Aranda eine beträchtliche Ausdehnung erhalten hat. Denn es reicht in dem Wychinga-Dialekt südlich bis fast an die Nordwestspitze des Lake Eyre, erstreckt sich nach Norden zu den Mac Donnell Ranges und östlich von da bis nach Alice Springs und endet im Nordosten in den Dialekten des Yaroinga und Underekebina am Georgina River am Lake Nash und dort westlich am Lauf des Gordon Creek².

Die durchgängige Spracheinheit dieses ganzen Gebietes bezeugt sich bei den folgenden Wörtern:

	Kopf	Nase	Ohr	Hand	Knochen
Yaroinga	<i>kápodä</i>	<i>ülka</i>	<i>ilpa</i>	<i>ilda</i>	<i>gwäna</i>
Underekebina	<i>akä</i>	<i>olindera</i>	<i>yélba</i>	<i>yelka</i>	<i>gwäna</i>
Aranda	<i>akopäta, kaputa</i>	<i>alla, -adla</i>	<i>ilba, ilpokita</i>	<i>ilda</i>	<i>ungwuna</i>
Wychinga	<i>akopäta</i>	<i>adla</i>	<i>ilpukita</i>	<i>ilda</i>	<i>ungwuna</i>
	Exkrement	Opossum	Falke	Fliege	Wasser
Yaroinga	<i>ünna</i>	<i>ündina</i>	<i>yirida</i>	<i>amunga</i>	<i>kwäta</i>
Underekebina	<i>ütina</i>	<i>undona</i>	<i>yeréka</i>	<i>amunga</i>	<i>kwäta</i>
Aranda	<i>adna</i>	<i>andina</i>	<i>erida</i>	<i>(a)munga</i>	<i>kwäta</i>
Wychinga	<i>adna</i>	<i>andina</i>	<i>earida</i>	<i>amona</i>	<i>kwäta</i>

Größere Selbständigkeit gegenüber den nahezu immer übereinstimmenden Aranda und Wychinga zeigen die beiden nordöstlichen Dialekte Yaroinga und Underekebina. Oft weichen beide von Aranda und Wychinga ab und stimmen dabei mit einander überein; öfter noch weicht Yaroinga allein ab; seltener daß Underekebina allein Abweichung aufweist, oder daß Yaroinga und Underekebina beide abweichen, aber auch mit einander nicht übereinstimmen:

¹ Siehe „Anthropos“ IX (1914), S. 990.

² Über ein Vordringen des Aranda selbst bis zur Westküste siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 477.

	Mann	Frau	Eins	Zwei	Drei	
Yaroinga	<i>urtwā</i>	<i>umbba</i>	<i>awāñera</i>	<i>ūttera</i>	<i>wórita</i>	
Underekebina	<i>upprélla, yétka</i>	<i>bulgaia</i>	<i>awóñera</i>	<i>ūttera</i>	<i>wórita</i>	
Aranda	<i>arilla, atna</i>	<i>kwīa, araguḍa</i>	<i>yenda, ninda</i>	<i>trámma, tera</i>	<i>ura-pifama</i> <i>tera-ma-ninda</i>	
Wychinga	<i>arilla, àninga</i>	<i>arkifa</i>	<i>ninda</i>	<i>trámma</i>	<i>urupufama</i>	
	Auge	Mund	Zahn	Zunge	Bart	Brust
Yaroinga	<i>unga</i>	<i>māna</i>	<i>urdēda</i>	<i>undēra</i>	<i>télka, urróda</i>	<i>ungrélya</i>
Underekebina	<i>ulkna</i>	<i>arāgūta</i>	<i>úndaka</i>	<i>undēra</i>	<i>urróda</i>	<i>ungrúlya</i>
Aranda	<i>ulkna</i>	<i>arrakata</i>	<i>ardeda</i>	<i>aliña</i>	<i>arninya, ungiña</i>	<i>wulata</i>
Wychinga	<i>ugnakwirta</i>	<i>arrakata</i>	<i>ardāda</i>	<i>aliña</i>	<i>arninya</i>	<i>wilafe</i>
	Schenkel	Fuß	Blut	Emu	Feuer	Stein
Yaroinga	<i>ilúbara</i>	<i>úmbila</i>	<i>urrūa</i>	<i>úngora</i>	<i>ákapa</i>	<i>urwūda, údita</i>
Underekebina	<i>ilpara</i>	<i>yúnka</i>	<i>irknā</i>	<i>únkora</i>	<i>wirā</i>	<i>apórtā</i>
Aranda	<i>inda</i>	<i>inka</i>	<i>(y)irkna, alua</i>	<i>irlea, illea</i>	<i>úra</i>	<i>úperta, ópeta</i>
Wychinga	<i>ungoena</i>	<i>inga</i>	<i>earikina</i>	<i>irlea</i>	<i>úra</i>	<i>ópita</i>

Auch darin bewährt das ganze Aranda-Gebiet seine Einheit; daß 1. der Anlaut durchgängig vokalisches ist, ausgenommen ist nur der Anlaut auf *kw*, *gw* und ganz vereinzelt auf *k*, *tr*, wo aber zumeist immer auch Nebenformen mit prosthetischem *ā* sich finden; 2. der Auslaut stets nur auf *a* ausgeht.

Es läßt sich nicht verkennen, daß, trotz des scharfen Abstehens von den benachbarten Sprachen im großen ganzen, doch im einzelnen Beziehungen bestehen, bei denen aber jetzt noch nicht überall festgestellt werden kann, welches der beeinflussende und welcher der beeinflusste Teil ist. Im folgenden seien einige Fälle dieser Art aufgezählt, für deren Herauskenning die Beachtung der oben schon erwähnten Tatsache des Abwerfens des Anlautkonsonanten beim Aranda von Bedeutung ist:

adla, *ulla* Nase, vgl. Südwest-Sprache *mufa*, *mulla*, Süd-Zentralgruppe (südlich) *mudla*;
artita Zahn, vgl. Bundyil-Sprache *yardidi*;
aliña Zunge, vgl. allgemein südaustralisch *taliña*;
yelba, *ilba* Ohr, vgl. Dieri, Yarrawurka *talpa*;
udna, *unna* Exkrement, vgl. allgemein südaustralisch *kunna*, *kudna*;
ara Känguru, vgl. Nord-Zentralgruppe (östlich) (*w*)*ura*;
operta, *pata* Stein, vgl. Parnkalla *panda*, Meyu *bernta*;
yerita Erde, vgl. Parnkalla, Tyura, Meyu *yerda*.

Quellen.

- a*¹) J. H. LONDON, Alice Springs Telegraph Station. C, I, Nr. 37 *a*, S. 411—413.
*a*²) J. F. MUELLER, Ibidem. C, I, Nr. 37 *b*, S. 414—415.
*a*³) F. J. GILLEN, Charlotte Waters Telegraph Station. C, I, Nr. 38 *a*, S. 416—419.
*a*⁴) R. E. WARBURTON, Ibidem. C, I, Nr. 38 *b*, S. 420—421.
*a*⁵) E. F. BELT, Wychinga Tribe, Macumba River. C, I, Nr. 39, S. 422—425.
b) REV. H. KEMPE, Grammar and Vocabulary of the Language spoken by the Aborigines of the Mac Donnell Ranges, S. Australia. Vocabulary of the tribe inhabiting the River Finke and is also, with only slight variations in the dialect, that of the tribes in the Mac Donnell Ranges eastward to Alice Springs, but not far westward of the River Finke, and ending southward to the Peake. TSA, vol. XIV, part I (1891), S. 1—54.
c) R. H. MATHEWS, Aranda (Pronomina). JPNSW, XL, S. 117.
*d*¹) W. E. ROTH, Yaroinga, beyond Walookera, between Urundangie and Headingly; northwards along the Georgina as far as Lake Nash, and westwards along the course of Gordon's Creek. RE, S. 41—55.

d²) Id., Unterekebina, Gordon's Creek. RE, S. 41—55.

e¹) REV. WETTENGEL und W. PLANERT, Aranda Grammatik. ZE, XXXIX (1907), S. 551—566.

e²) H. BASEDOW, Vocabula des Herrinda (Arundtha)-Dialektes, Umgebung von Paddy Hole, Mac Donnell Ranges. ZE, XL (1908), S. 207—228.

f) C. STRELOW und M. Freih. v. LEONHARDI, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. I—III Teil (Text und Wörter). Veröffentlichungen aus dem Städt. Völker-Museum, Frankfurt a. M. I. Frankfurt a. M. 1907—1911.

Während a¹) bis a⁵) nur kurze und teilweise mangelhafte Wörterverzeichnisse liefern, bieten die übrigen Quellen in ihrer Gesamtheit genügend umfangreiches und zuverlässiges Material dar, sowohl an Wörtern, wie an grammatikalischen Angaben und an Texten, um daraus ein ziemlich adäquates Bild der Sprache herausarbeiten zu können.

B. Das Yelina.

Das Gebiet des Yelina erstreckt sich am Burke River, über seine Ausdehnung läßt sich nichts sagen; der Stamm zählte bei seiner ersten Berührung mit den Weißen 1877 gegen 200 Mitglieder.

Da das Gebiet des Yelina an einer Stelle liegt, wo verschiedene Gruppen der südaustralischen Sprachen mit den nordaustralischen zusammenstoßen, so ist es nicht zu verwundern, daß es Beeinflussungs- bzw. Mischungsspuren von ihnen aufweist. Am deutlichsten zeigen sich solche der südlich angrenzenden Kana-Sprachen¹:

	Frau	Eins	Ohr	Fuß	Krähe	Mond	Rauch
Yelina	<i>minmeri</i>	<i>nürerü</i>	<i>eneri</i>	<i>dlna</i>	<i>wókala</i>	<i>deba</i>	<i>kūdū</i>
Kana-Spr.	<i>*mirrie</i>	<i>nuru, uru</i>	<i>narra, *nuri</i>	<i>tina</i>	<i>wagala</i>	<i>điba</i>	<i>kutu</i>

Andere Spuren weisen zu den Bundyil-Sprachen² hinüber:

	Auge	?Mund	Zahn	?Känguru	Wasser	?Stein
Yelina	<i>*milla</i>	<i>*thaney</i>	<i>*iar</i>	<i>nakūna</i>	<i>kūnū</i>	<i>mūkalū</i>
Bundyil-Spr.	<i>mile, mel</i>	<i>tangula</i>	<i>yarra</i>	<i>nagun</i>	<i>kuno</i>	<i>murko</i>

Auch zu den östlich angrenzenden Goa-Sprachen³ scheinen Beziehungen vorzuliegen:

	Zahn	Bart	Känguru
Yelina	<i>*iar</i>	<i>talberri</i>	<i>nakuna</i>
Goa-Spr.	<i>(r)ira</i>	<i>talbarri</i>	<i>naguna</i>

Quelle.

E. EGLINGTON, Yelina Tribe, Burke River. C, II, Nr. 111, S. 347—348.

Ein kurzes Wörterverzeichnis ohne grammatikalische Angaben und Texte.

C. Das Walookera.

Das Gebiet des Walookera liegt am oberen Georgina Distrikt, zwischen Roxburgh und Carandotta.

Obwohl es eng eingeschlossen ist von dem Yelina und dem zur Aranda-Gruppe gehörigen Underekebina, weist es doch zu keinem von beiden deutliche

¹ Siehe „Anthropos“ VII, (1912), S. 487 ff., 492 ff.

² Siehe „Anthropos“ IX (1914), S. 990 ff., S. 994 ff.

³ Siehe „Anthropos“ a. a. O., S. 1010, S. 1012 ff.

Beziehungen auf. Einige Fälle seien hier verzeichnet, wo mehr oder minder sichere Beziehungen zu den Goa-Sprachen vorzuliegen scheinen:

	Zunge	?Bart	?Ohr	Exkrement	?Magen	?Känguru
Walookera	<i>ūtala</i>	<i>tónaūna</i>	<i>munkáro</i>	<i>gunna</i>	<i>pūnka</i>	<i>unkéna</i>
Goa-Spr.	<i>taliña</i>	<i>(n)utuña</i>	<i>munga</i>	<i>gunna</i>	<i>pangülū</i> ¹	<i>naguna</i>

Quelle.

W. E. ROTH, Walookera, Upper Georgina District, between Roxburgh and Carandotta. RE, S. 41 ff.

Nicht ganz 100 Wörter, aber in völlig zuverlässiger phonetischer Transkription.

D. Das Chingalee.

Das Gebiet des Chingalee erstreckt sich nördlich von dem der Aranda-Gruppe. Nach R. H. MATHEWS, dem einzigen Gewährsmann für das Chingalee, „substantially the same tongue is spoken along that portion of the overland telegraph line from Adelaide to Port Darwin, comprised between the Katharine River and Tennant's Creek“; nach anderen Fällen zu urteilen, sind derlei Angaben dieses Autors indes mit Vorsicht aufzunehmen². Das würde schon bezüglich dieses enger begrenzten Raumes Geltung haben. Noch mehr aber hat diese Vorsicht, ja direkte Ablehnung in Wirksamkeit zu treten, wenn MATHEWS dann fortfährt: „On the W. of the telegraph line, including the Victoria River, Camfield Creek, Sturt Creek, the Negri and Ord River, and extending onwards far into Western Australia, the structure of the language is the same as the Chingalee. This will also apply to the dialects in all the country between the part of overland telegraph line referred to and the Gulf of Carpentaria, comprising Playford Creek, Cresswell Creek and the Rivers Calvert, McArthur, Limmer, Roper, Hodgson and Strangways. Throughout this enormous region, with very few exceptions, the grammar of the language is substantially the same, although a large number of words may differ more or less widely, or although the vocabulary is almost quite divergent³.“

Daß in diesem eigensten Gebiete der nordaustralischen Sprachen die Differenzierung nicht bloß von „a large number of words“ die Regel ist, sondern „the vocabulary is almost quite divergent“, kann man wohl zur Evidenz ersehen aus dem Material, das hier in dieser Studie zusammengetragen ist. Daß aber auch die Grammatik dieser Sprachen nicht wesentlich dieselbe ist, läßt sich ebenfalls mit genügender Sicherheit ersehen schon aus den, freilich allzu dürftigen Angaben, die hier darüber veröffentlicht werden konnten. Man hat genügend Ursache daran zu zweifeln ob R. H. MATHEWS wirklich aus dem ganzen von ihm umschriebenen Gebiet so viel gesichertes Material besitzt, das ihn berechtigen könnte, das hier Festgestellte umzustößen oder in Zweifel zu ziehen. Der Mangel an eigener Zuversicht offenbart sich wohl auch in der weitgespannten und damit ziemlich wenig sagenden Gemeinsamkeit, welche die Grammatiken dieser Sprachen sämtlich aufweisen sollen, daß nämlich

¹ Puruga-Sprache.

² Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 464, 1022; VIII (1913), S. 540 etc.

³ R. H. MATHEWS, PTGA, XVI, S. 86.

1. das Substantivum drei Numeri: Sing., Dual, Plural, habe und durch Suffixe dekliniert werde, 2. das Pronomen die gleichen Numeri habe und in Präsens, Perfekt, Futur dekliniert werde, 3. das Verbum des Pronomen substantivum als Suffix annehme und so konjugiert werde, und daß es die gleichen Numeri wie das Substantivum und drei Modi: Indikativ, Imperativ und Subjunktiv habe. Es ist sehr zu fürchten, daß selbst diese so stark restringierte Gemeinsamkeit nur infolge jener schematisierenden Gleichmacherei zustande gekommen ist, von der MATHEWS sich auch anderwärts vielfach nicht frei bewahren konnte.

Vom Chingalee treten keinerlei deutliche Beziehungen zu anderen Sprachen hervor.

Quelle.

R. H. MATHEWS, Vocabulary of the Chingalee Tribe. PTGA, XVI, S. 87—89.

• Ein Wörterverzeichnis von 200 Wörtern, ohne grammatikalische Angaben und Texte.

E. Das Leeanuwa.

Das Gebiet des Leeanuwa erstreckt sich am Mac Arthur River bei Borrooloola; es zählte damals nur 100 Seelen.

Das vorliegende Material des Leeanuwa läßt keinerlei besondere Beziehungen zu anderen Sprachen erkennen.

Quelle.

W. G. STRETTON, Leeanuwa Tribe, Mac Arthur River, Borrooloola. W. G. STRETTON, Customs, Rites and Superstitions of the Aboriginal Tribes of the Gulf of Carpentaria, with a Vocabulary . . . S. 227—253.

Ein Wörterverzeichnis von etwa 300 Wörtern, in zuverlässiger Transkription, aber ohne grammatikalische Angaben und mit nur ein paar Satzbeispielen.

F. Das Mingin.

Die Sprache des Mingin-Stammes wird gesprochen in dem Gebiete an der Mündung des Leichhardt River am westlichen Ufer und weiter nach Westen bis Burketown („lat. 17° 30' south, long. 139° 40' east about“).

Der Name „Mingin“ wird schwerlich ein einheimischer sein, da alle Wörter der Sprache dieses Stammes vokalisch auslauten, die weitaus meisten auf (a)a, (r)a.

Obwohl knapp benachbart den (nordwestlichen) Bundyil-Sprachen, hebt sich die Sprache im Wortschatz scharf von ihnen ab und läßt keinerlei Zusammenhänge erkennen.

Dagegen zeigen sich seltsamerweise gewisse Beziehungen — die auf sehr alte Mischung hindeuten würden — nicht nur mit der Nord- (und Süd-) Zentralgruppe und der Ostküste, sondern bis nach Victoria hinunter:

lia Zahn, vgl. Kulin (Victoria) *lia*;
midala Auge, vgl. Yuin *migelait*, Kumbaing-
 geri *megal*;
burmba Kopfhaut, vgl. Kungeri-Birria Murra-
 wari *bumbo*, Kopf;
kura Nase, vgl. Kurnai *kun*;

talnia Zunge, vgl. südastr. *talaña*;
yarania Bart, vgl. Minyung, Turrubul *yurruñ*;
tirrinana Sonne, vgl. Ost-Buandik *tirin*;
wila Feuer, vgl. Goa (w) *ula*;
kurina Fliege, vgl. Buandik *kuran*;
tanga Fuß, vgl. Kurnai *tan*.

Quellen.

a¹) TH. COWARD, Burketown. C, II, Nr. 90, S. 298—299.

a²) E. CURR, Mingin Tribe, west bank of Leichhardt River near the Sea. C, II, Nr. 94 S. 314—315.

G. Die Kap York-Sprachen.

Die Gruppe der Kap York-Sprachen ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie die Brücke schlägt von Australien über die Inseln der Torres-Straße bis dicht an das Festland von Neuguinea. Auf dem Festland von Australien beginnt ihr Gebiet im Osten mit dem Otati in der Nachbarschaft von Kap Grenville, im Westen mit dem Nggerikudi südlich von der Mündung des Coen River am Dyfthen Point¹, nimmt von beiden Punkten an nach Norden wohl das ganze Gebiet der Kap York-Halbinsel ein und umfaßt, von Süden nach Norden fortschreitend, die Inseln der Torres-Straße, die S. H. RAY in vier Dialektgruppen gliedert: Saibalgai in Saibai, Boigu, Dauan; Gumulgal in Mabuiag und Badu; Kulkgal in Tutu, Yam, Nagi, Masig; Kawalgai oder Kauralgai in Muralag und Moa².

Es zeigt sich zunächst mit ziemlicher Deutlichkeit, daß die ganze Gruppe in vier Untergruppen zerfällt:

1. Das Festland-Ostgebiet: Otati, Yaraikana.
2. Gudang an der Kap York-Spitze.
3. Die Inseln der Torres-Straße.
4. Das Festland-Westgebiet: Nggerikudi, Coen River, Mapoon River.

Diese Untergruppierung offenbart sich bei den folgenden Wörtern:

	Mann	Zwei	Kopf	Haar
Festland-Ost	<i>baiala, ama</i>	<i>aroma</i>	<i>apu(a)</i>	<i>opa-nàpa</i>
Gudang	<i>ama, umbama</i>	<i>elabaiu</i>	<i>pada</i>	<i>ode</i>
Inseln	<i>mabaeg, turukai</i>	<i>kuasar, ukasara</i>	<i>kuik(u)</i>	<i>yal(bup)</i>
Festland-West	<i>Varii</i>	<i>ambodu, aduti</i>	<i>troka</i>	<i>na, ea</i>
	Hand	Brust	Fuß	Blut
Festland-Ost	<i>aru, mata</i>	<i>nono</i>	<i>okal, oka(r)</i>	<i>gandal, lokoi</i>
Gudang	<i>āta</i>	<i>yongo, tungu</i>	<i>okwāra</i>	<i>etuha</i>
Inseln	<i>geta (rapa)</i>	<i>susu, dāda</i>	<i>kuku, tsanō</i>	<i>kulka (kirerō)</i>
Festland-West	<i>furu, a</i>	<i>(an)tuō</i>	<i>kwe</i>	<i>trélem, ndīma</i>
	Hund	Fliege	Stein	Nein
Festland-Ost	<i>womboto, ota(iki)</i>	<i>oipoi</i>	<i>aipai</i>	<i>awana</i>
Gudang	<i>ingodiha</i>	<i>wampa</i>	<i>ulpa</i>	<i>intamo</i>
Inseln	<i>umai</i>	<i>buli</i>	<i>kula etc.</i>	<i>lounga</i>
Festland-West	<i>ōka</i>	<i>touru, mara etc.</i>	<i>ogwore etc.</i>	<i>ndīana</i>

Es ist nicht leicht, das Verhältnis dieser vier Untergruppen zu einander richtig zu bestimmen:

A. Richtungsgebend ist die Tatsache, daß wohl das Festland-Westgebiet, aber nicht das Festland-Ostgebiet Beziehungen zu dem Inselgebiet aufweist; nur zwei einigermaßen zuverlässige Wortgleichheiten der letzteren Art finde ich, die

¹ Auf den mir zu Gebote stehenden Karten finde ich nicht den Mapoon River, bis zu dem das Gebiet ebenfalls reicht.

² S. H. RAY, Reports of the Cambridge Anthropological Exped. to Torres Straits, vol. III, S. 6.

beide auch das Gudang und Festland-West umfassen, so daß in diesen Fällen alle vier Gruppen zusammentreffen:

	Ei	Erde	Mund
Festland-Ost	<i>woiba</i>	<i>umba</i>	<i>ana, anka</i>
Gudang	<i>woibad</i>	<i>apa</i>	<i>anka, guda</i>
Inseln	—	<i>ampa</i>	<i>anka</i>
Festland-West	—	<i>ogva</i>	<i>anga</i>

Dieser Mangel an Beziehungen der Festland-Ostgruppe zur Inselgruppe wird für das Yaraikana auch von Sidney H. RAY festgestellt¹, und für das Otati von SELIGMANN und PIMM, welch letztere zwar einige Übereinstimmungen feststellen, aber darauf hinweisen, daß ihr Otati-Wörterverzeichnis von einer Otati-Frau abgefragt wurde, die auf Thursday Island wohnte².

B. Vgl. dagegen die Beziehungen der Festland-West- zu der Inselgruppe:

	Zunge	Brust	Feuer	Wasser
Festland-West	<i>nai (lana, peduna)</i>	<i>fuo, andou</i>	<i>moi</i>	<i>noi (tedi)</i>
Inseln	<i>nai, nae</i>	<i>susu, dada</i>	<i>moi</i>	<i>nuki, nuki</i>

C. Ferner ist hervorzuheben, daß sowohl Festland-Ost, als -West zahlreiche Beziehungen zu Gudang haben, zahlreichere allerdings Festland-Ost, als -West:

	Mann	Frau	Eins	Drei	Nase	
Festland-Ost	<i>ama</i>	<i>undamu</i>	<i>wema, ipima</i>	<i>yomun, (w)oikuma</i>	<i>eye etc.</i>	
Gudang	<i>ama.</i>	<i>undamo(go)</i>	<i>piaman(a)</i>	<i>dama</i>	<i>eye, ai-ai</i>	
Festland-West	<i>ma</i>	<i>andromre etc.</i>	<i>pemi, pema</i>	<i>tumayum, sumasuma</i>	<i>kogana, ri</i>	
	Zahn	Ohr	Schenkel	Känguru	Ei	Sonne
Festland-Ost	<i>ampu</i>	<i>ewoi</i>	<i>(e)tana</i>	<i>evamo</i>	<i>ina-ati</i>	<i>(w)una</i>
Gudang	<i>ambo</i>	<i>ewuŋa</i>	<i>etena, itina</i>	<i>ipamu</i>	<i>aifina</i>	<i>inga</i>
Festland-West	<i>abau</i>	<i>woie</i>	<i>tena, wonga</i>	<i>mweku etc.</i>	<i>dina</i>	<i>noa, te</i>
	Mond	Rauch	Wasser	Wind	Holz	
Festland-Ost	<i>aikana</i>	<i>oro</i>	<i>ēpi</i>	<i>alba</i>	—	
Gudang	<i>aikana</i>	<i>ekora, rungura</i>	<i>ipi</i>	<i>alba</i>	<i>yoko</i>	
Festland-West	<i>aroa</i>	—	<i>noi, tedi</i>	<i>agoa etc.</i>	<i>ko</i>	

D. Dagegen scheinen die unmittelbaren Beziehungen von Festland-Ost zu Festland-West zu fehlen.

E. Wohl aber hat Gudang, bei welchem, wie wir sahen, zahlreiche Beziehungen sowohl von Festland-Ost, als Festland-West zusammentreffen, seinerseits auch genügend zahlreiche Beziehungen zu der Untergruppe der Insel-Sprachen:

	Auge	Bart	Magen	Knochen	Haut	Holz
Gudang	<i>dana (*ratair)</i>	<i>yeta</i>	<i>maita</i>	<i>nara</i>	<i>ekuora</i>	<i>paia (yiko)</i>
Inseln	<i>dana (*purka, *gud)</i>	<i>yeta, yat</i>	<i>maita (wera)</i>	<i>nora</i>	<i>ikoro</i>	<i>pui</i>

Aus diesen fünf Tatsachengruppen scheint sich mir folgendes zu ergeben:

1. Festland-Ost gehört nicht in innerlicher Verwandtschaft zu der Insel-Untergruppe, sondern ist nur, auf dem Wege über Gudang, äußerlich von ihr

¹ Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Cambridge 1907. Vol. III, S. 271.

² A. a. O., S. 277.

beeinflußt (Beweis siehe A); es gehört innerlich vielleicht mehr zu einer Sprachengruppe an der Ostküste, deren Beziehungen zu ihm schon oben (SS. 446, 450ff.) festgestellt wurden.

2. Auch Gudang gehört ursprünglich zu Festland-Ost (Beweis siehe C, die stärkeren Beziehungen des Festland-Ost als die des Festland-West); aber es hat den Einfluß der Insel-Untergruppe bedeutend stärker erfahren als Festland-Ost (Beweis siehe E).

3. Festland-West gehört ursprünglich ebenfalls nicht in innerer Verwandtschaft zu der Insel-Untergruppe, sondern bildete eine selbständige Sprache, die aber ihren Einfluß auch auf Gudang ausgeübt hat, das somit zunächst als Mischsprache zwischen Festland-Ost und Festland-West erscheint (Beweis siehe C); dagegen hat Festland-West keine unmittelbaren Beziehungen zu Festland-Ost (Beweis siehe D).

4. Festland-West hat auch direkte Beeinflussung von der Insel-Untergruppe erfahren (Beweis siehe B); es ergibt sich daraus, daß die Beeinflussungswanderungen, die von den Inseln ausgingen, mehr dem Westufer entlang gingen und somit die anderen Sprachen an das Ostufer abdrängten, eine Tendenz, die sich in gleicher Weise auch weiter südlich offenbart.

Quellen.

Festland-Ost.

a¹⁾ C. G. SELIGMANN and G. PIMM, Otati Language, neighbourhood of Cape Grenville, N. E. coast of. Cape York Peninsula. Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Cambridge 1907. Vol. III, S. 277—280.

a²⁾ SYDNEY H. RAY, Yaraikana Language, Cape York. Reports a. a. O., S. 271—276.

Ersteres ein ziemlich ausgiebiges, gutes Wörterverzeichnis, aber ohne grammatikalische Angaben und Texte, letzteres ein kürzeres Wörterverzeichnis, aber mit einer Skizze der Grammatik und etwas Satzmaterial.

Gudang.

a) J. MAC GILLIVRAY, Kowrarega, Gudang (Cape York). Narrative of the Voyage of H. M. S. „Rattlesnake“. London 1852. Vol. II, S. 277—316. Auszug bei JM, a. a. O.

b) REV. A. W. MURRAY, Dialect spoken by the Cape York Tribe. A. W. MURRAY, Forty Years' Mission Work in Polynesia, 1876. Appendix.

c) FR. L. JARDINE, Gudang Language, Cape York. C, I, Nr. 7, S. 278—283.

Alles nur mehr oder minder kurze Wörterverzeichnisse ohne Texte und grammatikalische Angaben, ein Mangel, der bei dieser wichtigen Sprache, in der sich drei Strömungen treffen, besonders zu beklagen ist. Es ist sehr schade, daß die Cambridge-Expedition sich dieser Sprache nicht mehr annehmen konnte, da schon 1898 der Stamm nur noch aus sehr wenig Individuen bestand und praktisch schon ausgestorben war¹.

Insel-Sprachen.

A. Kauralgäl oder Kaiwalgäl (Muralag, Moa).

a) PHILLIPP P. KING, A Voyage to Torres Straits in search of the Survivors of the Ship „Charles Eaton“. Sydney 1837. Dieses Werk war mir nicht zugänglich; nach S. H. RAY ist das

¹ S. H. RAY, Rep. of Cambridge Expedition, vol. III, S. 271.

dort enthaltene Wörterverzeichnis, wenn auch vielfach in anderer Schreibweise, auch in das folgende Werk aufgenommen¹.

b) J. BEETE JUKES, ... Port Lihou (Prince of Wales' Island). Narrative of a Voyage of H. M. S. Fly 1842—1846. Vol. II, London 1847. S. 274—514.

c) J. MAC GILLIVRAY, Kowrarega (Prince of Wales' Island). Narrative of the Voyage of H. M. S. „Rattlesnake“. London 1852. Vol. II, S. 277—316. Auszug bei JM.

d) S. H. RAY, A Comparative Vocabulary of the Dialects of British New Guinea. London 1895.

e¹) S. H. RAY, Text in Muralag Dialekt. Reports of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits. Vol. III, S. 224—225.

Weiteres Material findet sich auch bei e²).

B. Gumulgal (Mabuiag, Badu).

e²) S. H. RAY, Grammar, Texts and Vocabulary of the Mabuiag Dialect. Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Cambridge 1907. Vol. III, S. 6—48, 88—130, 191—222, 391—412.

C. Kulkaikal (Tutu, Yam, Nagi, Masig).

a) J. BEETE JUKES, Masseed (= Massig) ..., Narrative of a Surveying Voyage of H. M. S. „Fly“ 1842—1846. Vol. II, London 1842, S. 274—314.

f) A. ONSLOW, Warrior Island (Tutu), C, III, App., S. 684—685.

d) O. C. STONE, A Few Months in New Guinea, London 1880. S. 248—252.

h) L. M. D'ALBERTIS, New Guinea: What I did and what I saw there. London 1880, II, S. 387—388. = L. M. D'ALBERTIS, Alla Nuova Guinea ... S. 567.

i) S. H. RAY, Text in Tutu. Reports of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits. Vol. III, S. 222—223.

D. Saibalgai (Saibai, Boigu, Dauan).

k) British New Guinea Vocabularies. London 1888. S. 18—26.

l) Annual Reports on British New Guinea from 1889—1890 with appendice. Brisbane 1890. War mir nicht zugänglich, habe nur die Auszüge bei JM, S. 207—272 und bei S. H. RAY in m) benützen können.

m) S. H. RAY, Grammar, Text and Vocabulary of the Saibai Dialect. Proceedings of the Royal Irish Academie. Ser. III, vol. IV, S. 119—278.

d) S. H. RAY, A Comparative Vocabulary of the Dialects of British New Guinea. London 1895.

Festland-West.

a¹) Revds. J. WARD and N. HEY, Coen River. JM, S. 206—272.

a²) Id., Mapoon River. JM, S. 206—272.

b) Rev. N. HEY, Nggerikudi, along the coast line extending from Cullen Point (Batavia River) to the northern side of Dyfthen Point, at a distance of about 50 miles. North Queensland Ethnographical Bulletin. Nr. 6, Brisbane 1903.

a¹) und a²) sind kurze Wörterverzeichnisse; b) ist eine reichliche Wörter-sammlung in guter phonetischer Aufzeichnung und eine exakte Skizze der Grammatik mit ausgiebigem Satzmaterial.

H. Zusammenstellung von Angaben über die Beschaffenheit der nordaustralischen Sprachen mit vokalischem Auslaut.

a) Lautverhältnisse und Grammatik.

I. Lautverhältnisse.

Bezüglich des Vorkommens der Liquidae *r*, *l* im Anlaut ergeben sich drei Gruppen:

¹ S. H. RAY, Reports of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits, III, S. 2

1. Ohne *r* und *l*: Yelina;
2. ohne *r*: Walookera, Chingalee, Mingin, südöstliche (Wychinga), östliche (Alice Springs, Charlotte Waters) und nordöstliche (Yaroinga, Underekebina) Gruppen des Aranda und von den Kap York-Sprachen das Yaraikana;
3. sowohl mit *r* als mit *l*: Leeauwa, die in 2. nicht aufgezählten Gruppen des Aranda und die große Mehrheit der Kap York-Sprachen.

Der Auslaut ist überall vokalisches, im Mingin meist auf *a*; auch beim Aranda ist in den meisten Dialekten stets *a*-Auslaut, bei Yaroinga und Underekebina der indifferente Vokal *ũ*¹. In den Gruppen der Kap York-Sprachen finden wir alle Auslautformen vertreten: die Gruppe Festland-Ost zeigt im Otati neben dem weit überwiegenden Vokalauslaut auch *l* und *n* im Auslaut, während Yaraikana neben noch stärker überwiegendem vokalischem Auslaut nur ganz vereinzelte Auslaute auf *n*, *n*, *m*, *r* und einen auf *b* aufweist; die Gruppe Festland-West wie das Gudang an der Nordspitze zeigen rein vokalisches Auslaut; die ganze Gruppe der Inslsprachen weist die freieste Auslautform auf, da hier neben Vokalen und Sonanten auch sämtliche (einfache) Konsonanten im Auslaut auftreten können.

Was die Konsonantenverbindungen betrifft, so sei hier zunächst von den Kap York-Sprachen abgesehen. Es stellt sich dann heraus, daß überall Verbindung von Nasal + Explosiva und *r* oder *l* + Explosiva vorkommen; nur *ld* fehlt so ziemlich überall, im Aranda fehlt es überall dort, wo *r* im Anlaut fehlt². Im Aranda treten dann auch stärkere Häufungen auf, und Explosiva + *r* (*kr*, *tr*, *pr*), dann *l* + Explosiva + Nasal (*lkn*, *lbn*, *ltm*), *r* + Explosiva + Nasal (*rkn*, *rbm*). Bei den Kap York-Sprachen ist ein Unterschied von den Festlandssprachen gegenüber den Inslsprachen zu konstatieren: bei den ersteren ist die Verbindung von Nasal + Explosiva sehr häufig, die von *r* oder *l* + Explosiva sind seltener; bei den Inslsprachen fehlt umgekehrt die Verbindung von Nasal + Explosiva völlig, die von *r* oder *l* ist allerdings auch nicht sehr häufig. Die Verbindung von Explosiva oder Nasal + *r*, die in den westlichen Festlandssprachen sehr häufig ist — auch die Nasalisierung dieser Verbindung kommt vor (*ndr*, *mbr*) —, hat ihre Ansätze auch bei den Inslsprachen, wo auch die Verbindung Explosiva + *l* ab und zu auftritt.

II. Pronomen personale.

Aranda		Yelina	Leeanuwa	Mingin	
KEMPE-WETTENGEL	BASEDOW				
Sing. 1.	<i>yinga</i> , (<i>a</i>) <i>ta</i>	<i>einga</i>	<i>nīya</i>	<i>*arna</i>	<i>kūroña</i>
2.	<i>na</i> , <i>unta</i>	<i>na</i>	<i>nowa</i>	—	<i>*unna</i>
3.	<i>era</i> , <i>nala</i>	<i>irrenai</i>	—	<i>*arlo</i> him	—
Plur. 1.	<i>anuna</i> ³	—	—	—	—
2.	(<i>a</i>) <i>rankara</i>	—	—	<i>*yarcarra</i> you	—
3.	<i>etna</i>	—	—	<i>*narmboo</i> they	—

¹ Auch BASEDOW spricht von einer „höchst unregelmäßigen Veränderung der Aussprache der Endsilben: *ö*, *ö*, *ě*, *ũ*, *ä* können am Ende desselben Wortes ausgesprochen werden ohne jegliche Änderung der Meinung des betreffenden Wortes“. A. a. O., S. 208.

² Siehe oben.

³ Siehe S. 473, Anm. 1.

Aranda		Yelina	Leeanuwa	Mingin
KEMPE-WETTENGEL	BASEDOW			
Dual 1.	<i>ilina</i> (-tāra) ¹	<i>unwundtera</i>	—	—
2.	<i>mbala</i> (-tāra)	—	—	—
3.	<i>eraterä</i> (-tera)	—	—	—
	<i>ekura</i> (-tāra)	—	—	—
Yaraikana		Gudang	Kaurailgal	
Sing. 1.	<i>aiyuva, aiđuva</i>	<i>uba</i>	<i>nai, na</i> <i>nāta, natu</i>	
2.	<i>unduva</i>	<i>unduba</i>	<i>ni</i> (ni) <i>nid(u)</i>	
3.	<i>uluva</i>	—	<i>noi</i> (noi) (m.), <i>na</i> (na) (f.) <i>noidu</i>	
Plur. 1.	{inkl. <i>aleva</i> } {exkl. <i>anava</i> }	—	{ <i>napa, alpa</i> <i>noi</i>	
2.	<i>ipuava</i> (?)	—	<i>nita(na)</i>	
3.	<i>ulava</i>	—	<i>tana</i>	
Dual 1.	{inkl. <i>aleva-orima</i> exkl. <i>anava-orima</i>	—	<i>naba</i>	
2.	<i>ipuava-orima</i>	—	<i>nalbai</i>	
3.	<i>ulava-orima</i>	—	<i>nipel</i>	
		—	<i>palae</i>	
Trial 1.	{inkl. <i>aleva-oikamu</i> exkl. <i>anava-oikamu</i>	—	—	
2.	<i>ipuava-oikamu</i>	—	—	
3.	<i>ulava-oikamu</i>	—	—	
Gumulgal		Kulkailgal	Saibalgal	
Sing. 1.	<i>nai</i>	<i>naie, na</i>	<i>nai</i> (m.) <i>natu, nazo</i> (f.) <i>nōzo</i>	
2.	<i>ni</i>	<i>ni</i>	<i>ni</i> <i>nidu</i> [nadō	
3.	<i>nui</i> (m.), <i>na</i> (f.)	<i>noi</i> (m.), <i>na</i> (f.)	<i>noi, nu(e)</i> (m.), <i>nudu, noidō</i> (f.) <i>nadu,</i>	
Plur. 1.	{inkl. <i>nalpa</i> exkl. <i>noi</i>	<i>nalpa</i>	<i>(n)alpa</i>	
2.	<i>nita</i>	—	<i>noi</i>	
3.	<i>tana</i>	<i>tana</i>	<i>nita(na)</i>	
		—	<i>tana, āri</i>	
Dual 1.	{inkl. <i>naba</i> exkl. <i>nalbai</i>	<i>naba</i> (<i>naibai</i>)	<i>(n)aba</i>	
2.	<i>nipel</i>	—	<i>nalbe, albei</i>	
3.	<i>palai</i>	—	<i>nipel</i>	
		—	<i>pale, palae</i>	
Coen R.		Mapoon R.	Nggerikudi	
Sing. 1.	<i>yupū</i>	<i>yange</i>	<i>yube</i>	
2.	<i>andrāme</i>	<i>andreāme</i> (?)	<i>endrauba</i>	
3.	<i>lopū</i>	<i>leo</i>	<i>lube</i>	
Plur. 1.	<i>boitti</i>	<i>mboi</i>	{inkl. <i>ambo</i> exkl. <i>nambo</i>	
2.	<i>andrāpu</i>	<i>andreu</i>	<i>yuarba</i>	
3.	<i>lorpe</i>	<i>lorpi</i>	<i>naru</i>	
Dual 1.	—	—	{inkl. <i>liba</i> exkl. <i>naba</i>	
2.	—	—	<i>foeba</i>	
3.	—	—	<i>loba</i>	

¹ R. H. MATHEWS will hier den Unterschied von exklusiven und inklusiven Formen aufgefunden haben:

Plur. 1. inkl. *nānuna*
exkl. *anuna*

Dual 1. inkl. *nilina*
exkl. *ilina*

Wörterverzeichnis der Nord-Sprachen:

	Mann (eingeboren)	Weib	Eins	Zwei
A. Aranda-Sprachen				
1. Aranda	<i>arila, atüă</i>	<i>kuă, araguta</i>	<i>ninta, ninta, yenda</i>	<i>trăma, téra</i>
2. Yaroinga	<i>urtwă</i>	<i>umba</i>	<i>awănera</i>	<i>útera</i>
3. Underekebina	<i>upréla, yélka</i>	<i>bulgaia</i>	<i>awónera</i>	<i>útera</i>
B. Yelina				
	<i>eri</i>	<i>minmeri</i>	<i>nūrerū</i>	<i>terkumba</i>
C. Walookera				
	<i>kăro</i>	<i>yarayána</i>	<i>érgolū</i>	<i>kōfa</i>
D. Chingalee				
	<i>pia</i>	<i>nayána</i>	<i>tunkabenī</i>	<i>ukadlla</i>
E. Leeanuwa				
	<i>narminingīa</i>	<i>arnanwīa</i>	<i>yarkūla</i>	<i>kinemáda</i>
F. Mingin				
	<i>wompūra, *nurka</i>	<i>magū, mago</i>	<i>tualnu, foango</i>	<i>digana, digina</i>
G. Kap York-Sprachen				
1. Festland-Ost				
a) Otati	<i>baiala</i>	<i>yīlīēti, old</i>	<i>wema</i>	<i>aroma</i>
b) Yaraikana	<i>ama</i>	<i>undamu</i>	<i>ipima, ipiauma</i>	<i>orima</i>
2. Gudang				
	<i>unbamo, āma</i>	<i>undamo(go)</i>	<i>(e)piaman(a)</i>	<i>elabaiu</i>
3. Insel-Sprachen				
a) Kauralgai	<i>turtekai, garkai</i>	<i>ipi(kai)</i>	<i>wārāpune</i>	<i>kuásur</i>
b) Gumulgal	<i>turukiai, garka, ma- baeg</i>	<i>ipi(kazi)</i>	<i>urapon</i>	<i>ukasar, kuasar, ukaskas, pal</i>
c) Kulkgal	<i>gerka</i>	<i>ipi(ka)</i>	<i>wūrapū</i>	<i>okasara</i>
d) Saibalgai	<i>mabaig, garakatsi</i>	<i>ipi(kai)</i>	<i>urapon, wara</i>	<i>ukasar(a), uka(sar)</i>
4. Festland-West				
a) Coen River	<i>nambára</i>	<i>drónane</i>	<i>pemi</i>	<i>*ambodhu</i>
b) Mapoon River	<i>nambára</i>	<i>andrómre</i>	<i>pemi</i>	<i>*adhuti</i>
c) Nggerikudi	<i>ma, ferita</i>	<i>entranama</i>	<i>pema</i>	<i>ambute</i>

3. Gruppe mit vokalischen Auslauten.

Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
1. urupifāma, tera ma ninta	ākopita, kapūta	ākira, kokorafa, uka- ra ponda de	alkna, ulgana, agnil- bila ugnaknirta	adla, alla
2. wórita	kāpoda	trkera	únga	ulla
3. wórita	akā	ākúlda	ulknā	olindera
4. búlala-būnerū	mūla	ulbanderū	mila	erfi
5. pāpola	kūrúkarū	búlga	múnga	órtō
6. morkunbll	túmunge	tatagura, melabana	ābandū	kúlemi
7. nālū	(āna)wūla	(āna)wada	(wāna)mie	(ānan)wūrū
8. tāngila	wéda	būlūmba, būrmba	midala	kuira
a) yoman	*apugn	*ugn-apun	yeiti	enmoi
b) (w)oiikuma	apu	opa-napa	anna	eye, ede, ere
2. dama	pada	ode, ođi	dana, *ratair	eye, aiai
a) ukasur-war	kuiku	yal	dana(kap), dan	pīti
b) ukasar-urapon, uka-modobigal	kuiku, goi	ial(bup)	dana	pīti
c) okasara-wūrapū	kuik	val(bo)	dan(a)	pīfi
d) ukasar-urapon, uka-mondobigal	kuik(ō)	yal(bupō)	dan	piti
a) tumayum	dróke	ea	andoa	kokána
b) tumayum	*ranrui	*ranrii	andoa	ri
c) sumasuma	troka	na	adae	kogana

	Mund	Zahn	Zunge	Bart
A. Aranda-Sprachen				
1. Aranda	<i>arakāta</i>	<i>(ar)tīta</i>	<i>ālinya</i>	<i>aninda</i>
2. Yaroinga	<i>mēna</i>	<i>urdēda</i>	<i>undēra</i>	<i>felka, urōda</i>
3. Underekebina	<i>arāgūta</i>	<i>ūdaka</i>	<i>undēra</i>	<i>urōda</i>
B. Yelina				
	<i>*thaney</i>	<i>iar</i>	<i>mileri</i>	<i>talbéri</i>
C. Walookera				
	<i>lēra</i>	<i>kūtúna</i>	<i>útala</i>	<i>tonaünū</i>
D. Chingalee				
	<i>adāra-gūlu</i>	<i>ābindu</i>	<i>talana</i>	<i>dintīmī</i>
E. Leeanuwa				
	<i>(nā)wūlū</i>	<i>ānamīi</i>	<i>(āna)nanda</i>	—
F. Mingin				
	<i>barka</i>	<i>lia</i>	<i>talnia, tānga</i>	<i>yarania, yaringa</i>
G. Kap York-Sprachen				
1. Festland-Ost				
a) Otati	<i>ana</i>	—	—	<i>anwofomo</i>
b) Yaraikana	<i>anka</i>	<i>ampu</i>	<i>epun</i>	<i>anka-into</i>
2. Gudang				
	<i>anka</i>	<i>ampo</i>	<i>undara</i>	<i>yeta</i>
3. Insel-Sprachen				
a) Kaurālgā	<i>guda</i>	<i>lan(a)</i>	<i>nei, nai</i>	<i>yat, yeta</i>
b) Gumulgal	<i>gud</i>	<i>dan</i>	<i>noi</i>	<i>yata</i>
c) Kulkalgal	<i>anka, erakūt</i>	<i>dan</i>	<i>nei, nae</i>	<i>yata</i>
d) Saibalgal	<i>gudo</i>	<i>dan</i>	<i>nōia, lōia</i>	<i>yata</i>
4. Festland-West				
a) Coen River	<i>anga</i>	<i>*adhetroombao</i>	<i>nai</i>	<i>na</i>
b) Mapoon River	<i>anga</i>	<i>*mapibao</i>	<i>lanne</i>	<i>na</i>
c) Nggerikudi	<i>enga</i>	<i>abau</i>	<i>peduna</i>	<i>na</i>

Ohr	Hand	Bauch	Brust	Schenkel
1. <i>ilba, ilbokata</i>	<i>ilda</i>	<i>adnida, onda</i>	<i>(w)ulafa</i>	<i>inda, ungoenà</i>
2. <i>ilpa</i>	<i>ilda</i>	<i>unuld'a</i>	<i>ungréla</i>	<i>ilúbara</i>
3. <i>yélba</i>	<i>yélka</i>	<i>útnita</i>	<i>ungoúla</i>	<i>ilipara</i>
3. <i>eneri</i>	<i>wanéra</i>	—	<i>wama</i>	<i>yápali</i>
C. <i>munkáro</i>	<i>mürkána</i>	<i>punka</i>	<i>ulórgra</i>	<i>tatúma</i>
D. <i>bunga</i>	<i>munda-munda</i>	<i>*tunardgu</i>	<i>ábúlu</i>	<i>taramúla</i>
E. <i>(narn)lína</i>	<i>(āna)malide</i>	<i>(āna)wūdū</i>	—	—
F. <i>mára</i>	<i>nangára</i>	<i>būldī, pādaga</i>	<i>nūkula?, makola?</i>	<i>bilba</i>
a) <i>ewoi</i>	<i>aru</i>	<i>tipa</i>	<i>nono</i>	<i>lana</i>
b) <i>ewoi, ewe</i>	<i>mata</i>	<i>lodpe</i>	—	<i>etana</i>
2. <i>ewuŋa</i>	<i>āta</i>	<i>maita</i>	<i>yongo, tangu</i>	<i>etena, itina</i>
a) <i>koura</i>	<i>get(a)</i>	<i>maita, wera</i>	<i>susu</i>	<i>dokap, kapi</i>
b) <i>kaura</i>	<i>geta</i>	<i>maita, wera</i>	<i>dada</i>	<i>dokap</i>
c) <i>karūsa, kursai</i>	<i>geta</i>	<i>maita, mita-mita</i>	<i>susu</i>	<i>kapi</i>
d) <i>kaura</i>	<i>get(ō)</i>	<i>maita, wera</i>	<i>da, susu</i>	<i>modu, drakapi</i>
a) <i>wolè</i>	<i>furu</i>	<i>ára</i>	<i>andou</i>	<i>wonge</i>
b) <i>woga</i>	<i>furu</i>	<i>ára</i>	<i>angou</i>	<i>wonge</i>
c) <i>woa</i>	<i>a</i>	<i>ra</i>	<i>fuo</i>	<i>tena</i>

	Fuß	Knochen	Blut	Haut
A. Aranda-Sprachen				
1. Aranda	<i>inka</i>	<i>ungwána, unkūna</i>	<i>(y)irkna</i>	<i>pūla, pudla, dinba</i>
2. Yaroinga	<i>úmbila</i>	<i>gwúna</i>	<i>urúá</i>	—
3. Underekebina	<i>yúńka</i>	<i>gwúna</i>	<i>irkna</i>	—
B. Yelina				
	<i>dina</i>	<i>tūka</i>	<i>būrerū</i>	<i>mapéra</i>
C. Walookera				
	<i>pamára</i>	<i>wunmēri</i>	<i>undáru</i>	<i>kúranu</i>
D. Chingalee				
	<i>vunku</i>	—	<i>boráda</i>	<i>neria</i>
E. Leeanuwa				
	<i>(āna)mandū</i>	<i>(āna)wenyāda</i>	<i>ulá</i>	—
F. Mingin				
	<i>ganga, tanga</i>	<i>dimara</i>	<i>dagana</i>	<i>bagurū</i>
G. Kap York-Sprachen				
1. Festland-Ost				
a) Otati	<i>okal</i>	<i>wotá, ua</i>	<i>gandal</i>	—
b) Yaraikana	<i>okar-apa</i>	<i>apudá, garumada</i>	<i>lokoí</i>	<i>akoi</i>
2. Gudang				
	<i>okuára</i>	<i>nara</i>	<i>etúńa</i>	<i>ekuora</i>
3. Insel-Sprachen				
a) Kauralgál	<i>koko, kuku, nar, san</i>	<i>ridō</i>	<i>kulka</i>	<i>ikoro</i>
b) Gumulgál	<i>nar, kuku</i>	<i>rid</i>	<i>kulka</i>	<i>pura</i>
c) Kulkaigál	<i>timūt</i>	—	<i>kulka</i>	<i>pura, gungan</i>
d) Saibalgál	<i>koko, san</i>	<i>ridō</i>	<i>kulka, kirerō</i>	<i>gungan</i>
4. Festland-West				
a) Coen River	<i>kwe</i>	—	<i>*trellem</i>	<i>kai</i>
b) Mapoon River	<i>kwe</i>	—	<i>ndima</i>	<i>kago</i>
c) Nggerikudi	<i>goa</i>	—	—	<i>kaie</i>

Exkrement	Känguru	Opossum	Hund (zahmer)	Emu
1. adna, udna	agëra, arönga, (a)röra	andina, alawifera	likuöra, lükya etc.	úlia
2. únna	úra	úndina	úlagra	úngora
3. utná	úrgaro	undona	máta	únkora
B. —	nekúna	miteri	monero	womagūrū
C. gūnd	unkúna	wíria	wārónla	pānduroa
D. amī	kuntalaurī	tukálađī	wollógu	kinūindīnī
E. mowāna	wūndālī	bīwālie	wākūkū	ānanganda
F. molina, túra	būngana, đako- đako	wābüra	gūdū	bulungéna
a) —	evamo	—	wombōto	—
b) —	akopo etc. apo	—	otaa, otaiki	—
2. ona, ūna	epuma, ipamū	omāra	ingodiña	nifulka
a) —	uŋar, pīan, usur	barit	umai	mīto, tamo
b) kuma	usar	barit, bait	umai	—
c) kama-kama	usale	—	ūma, omi	—
d) —	usa(ru)	barit, bait	umai	—
a) dri	mwoku	—	*orke	—
b) dri	angai	—	oa	—
c) —	amwoko	prueta	oka	—

	Krähe	Habicht	Ei	Fliege
A. Aranda-Sprachen				
1. Aranda	<i>angila, (a)nápa</i>	<i>(w)árita, loura</i>	<i>kwáda</i>	<i>(a)munga</i>
2. Yaroinga	<i>úngola</i>	<i>ytrida</i>	---	<i>amúnga</i>
3. Underekebina	<i>úngrala</i>	<i>yeréka</i>		<i>amúnga</i>
B. Yelina				
	<i>wókala</i>	<i>münerü-nalagrî</i>	<i>kāgūna</i>	<i>umundero</i>
C. Walookera				
	<i>kānāmuyada</i>	<i>dyndaningu</i>	---	<i>wanáma</i>
D. Chingalee				
	<i>onkalē</i>	<i>ādābarumba</i>	<i>wáda</i>	<i>kóninga</i>
E. Leeanuwa				
	<i>rawungā</i>	---	---	---
F. Mingin				
	<i>wongūla</i>	---	<i>yábeba</i>	<i>wāniára, karina</i>
G. Kap York-Sprachen				
1. Festland-Ost				
a) Otati	---	---	<i>woiba, rankal</i>	<i>oipoi</i>
b) Yaraikana	---	---	<i>ina-ati</i>	<i>oipi</i>
2. Gudang				
	---	---	<i>ēfina</i>	<i>wampa</i>
3. Insel-Sprachen				
a) Kauralgäl	---	<i>agaleg, katamo</i>	<i>kakur</i>	<i>boli, buli</i>
b) Gumulgal	<i>poibi</i>	<i>nagalaig</i>	<i>kakuru, woibad</i>	<i>buli</i>
c) Kulkgäl	---	---	<i>alakaka</i>	<i>boule</i>
d) Saibalgäl	<i>poibizi</i>	<i>nagalaig</i>	<i>kakur</i>	<i>buli</i>
4. Festland-West				
a) Coen River	<i>*angaritti</i>	<i>toári</i>	---	<i>trora</i>
b) Mapoon River	<i>rarri</i>	<i>toári</i>		<i>*adhetanne</i>
c) Nggerikudi	<i>gereta</i>	<i>dora</i>	<i>dina</i>	<i>mara</i>

Sonne	Mond	Feuer	Rauch	Wasser
1. <i>alinga, reára, utina</i>	<i>ankafa, atninta</i>	<i>ára</i>	<i>kwu(r)ta</i>	<i>kwafa, kwifa</i>
2. <i>wadila</i>	<i>ulkúnta</i>	<i>dkapa</i>	—	<i>kwáda</i>
3. <i>gúña</i>	<i>ulkúnta</i>	<i>wird</i>	—	<i>kwáda</i>
3. <i>*miir</i>	<i>geba</i>	<i>wafanī</i>	<i>kāda</i>	<i>kānā</i>
5. <i>bāmata</i>	<i>bilimúndun</i>	<i>manúla</i>	—	<i>katóko</i>
6. <i>oladēni</i>	<i>badungára</i>	<i>paba</i>	<i>akalu</i>	<i>*espilka, kalarunga</i>
7. <i>rākamba</i>	<i>nakála</i>	<i>bwīga</i>	<i>alna</i>	<i>wéarie</i>
7. <i>tirinána</i>	<i>bálaniti, biringa</i>	<i>wila</i>	<i>tamburno, kwiakwia</i>	<i>wáda</i>
a) <i>una</i>	—	<i>entowo</i>	—	—
b) <i>wona</i>	<i>aikana</i>	<i>uma</i>	<i>(uman-)oro</i>	<i>ipe, ěpi</i>
2. <i>inga</i>	<i>aikana</i>	<i>yoko, toko (?)</i>	<i>ekora, rangura</i>	<i>ipi</i>
a) <i>garīga</i>	<i>kisurī, mulpai</i>	<i>mue</i>	<i>tuo</i>	<i>nūki</i>
b) —	<i>kisai, mulpal</i>	<i>mui</i>	<i>tu</i>	<i>nuki</i>
c) <i>kaika</i>	<i>mulpal</i>	<i>moe, moi</i>	—	<i>make</i>
d) <i>gaiga</i>	<i>mulpal, kizai</i>	<i>mui, mōi</i>	<i>tu</i>	<i>nuki</i>
a) <i>te</i>	<i>ároa</i>	<i>moi</i>	—	<i>noi</i>
b) <i>noa</i>	<i>ároa</i>	<i>moi</i>	—	<i>tede</i>
c) <i>sae</i>	—	—	—	<i>noe</i>

	Erde	Wind	Holz	Stein
A. Aranda-Sprachen				
1. Aranda	(y)erita, egila, iguna	älirpa, wurinda, ilga	(w)älta, fura etc.	óperta, pata
2. Yaroinga	—	—	—	urwáda, adita
3. Ur.derekebina	—	—	—	aporta
B. Yelina				
	tali	wonunga	taka	mākala
C. Walookera				
	—	—	—	wúta
D. Chingalee				
	kódlu	mearaba	pába	kettlulu
E. Leeanuwa				
	owára	lambiðe	murnimba	wūdowada
F. Mingin				
	kárda	wiramira, wormora	wila	kabada
G. Kap York-Sprachen				
1. Festland-Ost				
a) Otati	umba	—	—	—
b) Yaraikana	ane	alba	—	aipai
2. Gudang				
	ampa	alba	yoko, paia	olpa, baatu
3. Insel-Sprachen				
a) Kauralgäl	apa, bārüder	guba	mue	kula, kōla
b) Gumulgal	apa, baradār	guba	pui, watar	kula
c) Kulkgäl	patlak	kegoa	wata	mata
d) Saibalgäl	apa, baradar	gubö	pui, wata	kula
4. Festland-West				
a) Coen River	ogoa	woindī	ko	ogwóre
b) Mapoon River	ogoa	woindī fonta	ko	ogwóre
c) Nggerikudi	agoi	wandī	—	agóra

Ja	Nein			
1. <i>pī, *owatha</i>	<i>aīfa, ifa, wúra</i>			
2. —	—			
3. —	—			
B. <i>lomara</i>	<i>kūndāba</i>			
C. —	—			
D. <i>yāyā</i>	<i>kabī</i>			
E. <i>ya</i>	<i>wamba</i>			
F. <i>nea</i>	<i>wirninga</i>			
a) —	<i>awūna</i>			
b) <i>eye</i>	<i>owona</i>			
2. <i>iya</i>	<i>untamu</i>			
a) <i>wa</i>	<i>longa, guīre</i>			
b) <i>wa</i>	<i>launga, gī</i>			
c) <i>ā, wā</i>	<i>loinga</i>			
d) <i>wa</i>	<i>launga, maigi</i>			
a) <i>ne</i>	<i>ndīani</i>			
b) <i>ya</i>	<i>ndī</i>			
c) <i>na</i>	<i>fiani</i>			

Die bei Kauralgäl und Saibalgäl links von | stehenden Formen sind die in intransitiven, die rechts von | stehenden die in transitiven Sätzen erforderlichen Formen.

Bemerkenswert ist das Auftreten von eigenen Formen für Masculin und Feminin in der 3. Pers. Sing. bei allen Inseisprachen der Kap York-Gruppe, was sich beim Gumulgäl¹ und Saibalgäl, bis zu gleicher Teilung auch bei der 1. Pers. Sing. steigert. Eine andere Merkwürdigkeit ist die Bildung des Duals und Trials bei Yaraikana durch Anfügung der Zahlwörter für „zwei“ und „drei“ an den (unbestimmten) Plural².

Über die unverkennbaren Einflüsse, die von den südaustralischen Sprachen auch auf die Personalpronomina und andere Wörter des Aranda und selbst bis in die Kap York-Sprachen hinein ausgeübt worden sind, wird im zusammenfassenden Teil eingehender behandelt werden.

III. Possessivum.

	Aranda	Otati	Yaraikana	Kauralgäl
Sing. 1.	<i>nuka</i>	<i>atonmo</i>	<i>atum</i>	<i>nau, nau, ana</i>
2.	<i>unkwanga</i>	—	<i>akum</i>	<i>ninu</i>
3.	<i>ekura</i>	—	<i>unum</i>	<i>nono</i>
Plur. 1.	<i>(a)nunaka</i>	<i>alimo</i>	{inkl. <i>alem, ampam</i> exkl. <i>anam</i>	<i>napanu</i> <i>noimunu</i>
2.	<i>(a)raganka</i>	—	<i>ipam</i>	<i>nitana-munu</i>
3.	<i>etnika, etnaka</i>	—	<i>ulam</i>	<i>tana-munu</i>
Dual 1.	<i>ilinaka</i>	—	—	{inkl. <i>nabani</i> exkl. <i>nalbaini</i>
2.	<i>mbalaka</i>	—	—	<i>nipeni</i>
3.	<i>(eku)rateraka</i>	—	—	<i>palamunu</i>

	Gumulgäl	Saibalgäl	Nggerikudi
Sing. 1.	<i>nau</i> (m.), <i>nuzu</i> (f.)	<i>nau(mun)</i> (m.), <i>uzu</i> (f.)	<i>danu</i>
2.	<i>ninu</i>	<i>ninu</i>	<i>aganu</i>
3.	<i>nunu</i> (m.), <i>nanu</i> (f.)	<i>nono, nunu, nunu</i> (m.), <i>nanu</i> (f.)	<i>nonu</i>
Plur. 1.	{ <i>nalpun</i> <i>nolmun</i>	<i>nalpan</i> <i>noimun</i>	inkl. <i>ambona</i> exkl. <i>nambona</i>
2.	<i>nitamun</i>	<i>nita(na)mun</i>	<i>yuarbana</i>
3.	<i>tanamun</i>	<i>tanamun, tanaman</i>	<i>naruna</i>
Dual 1.	{inkl. <i>naban</i> exkl. <i>nalbain</i>	(<i>n</i>) <i>abane</i> (<i>n</i>) <i>albeine</i>	inkl. <i>libana</i> exkl. <i>nabana</i>
2.	<i>nipen</i>	<i>nipen, nipeine</i>	<i>phoebana</i>
3.	<i>palamun</i>	<i>palamun, palaman</i>	<i>lobana</i>

IV. Pronomen interrogativum.

	Aranda	Leeanuwa	Yaraikana	Kauralgäl	Gumulgäl	Saibalgäl	Nggerikudi
wer?	<i>nuna, nula</i>	—	<i>ari</i>	<i>na</i>	<i>niti</i>	<i>na</i>	<i>andrako</i>
was?	<i>iwäna</i>	<i>äli</i>	<i>ni</i>	<i>mi</i>	<i>nalu</i>	<i>miäie</i>	<i>nai</i>

¹ Siehe Possessivum S. 474.

² „Anthropos“ VII (1912), S. 1042.

V. Numerale

Aranda (KEMPE)	Aranda (WETTENGEL)	Aranda (BASEDOW)	Yaroinga	Underekebina
4 <i>teramatera</i> (2 + 2)		<i>tharamma-thramma</i>	<i>werka</i>	<i>erknira</i>
5 „all higher numbers are expressed by <i>urbufa</i> some, <i>arinabula</i> or <i>arungala</i> a few, <i>ndara</i> many, <i>ndaraknira</i> very much“	10 <i>ilta ulbara</i> Hand-Ähre 20 <i>ilta inkulbara</i> Hand-Fuß-Ähre			
Chingalee	Leeanuwa	Otati	Yaraikana	Kauralgai ¹
4 <i>dādu</i>	<i>līdalīda</i>	<i>mombama</i>	<i>al-orima</i>	<i>al-orima</i> (2 + 2)
5 —	<i>līdakāda</i>	<i>muta</i> (= plenty)	<i>itanu</i> (= many)	
6				
7				
8				
Gumulgal	Saibalgai	Nggerikudi		
4 <i>ukasar ukasar</i> (2 + 2)	<i>ukasar ukasar</i>	„all further counting up to ten, is done with the fingers or hands.“		
5 <i>ukasar ukasar urapon</i> (2 + 2 + 1)	<i>urapuni gētal</i> (= eine Hand)			
6 <i>ukasar ukasar ukasar</i> (2 + 2 + 2)	<i>okosa gētal</i> (= zwei Hände)			

b) Wörterverzeichnis siehe S. 474 ff.

III. Abteilung.

Anhang.

I. Die Zugehörigkeit der Bulponara-Kokoyimidir-Gruppe zu den südaustralischen Sprachen.

In einer früheren Auffassung der Nordostgrenze der südaustralischen Sprachen, wie sie auch auf der Karte zum Ausdruck gelangte², hatte ich die Bulponara-Kokoyimidir-Gruppe als zu der Untergruppe der nordaustralischen Sprachen mit sonantischen Auslauten gehörig hingestellt. Genauere Untersuchung und reiflichere Erwägung, die ich seitdem angestellt, lassen mich dazu gelangen, beide jetzt den südaustralischen Sprachen zuzuweisen, so daß auf der Karte das Gebiet der letzteren im Osten an der Küste entlang sich weiter nach Norden hinaufziehen müßte.

Der Grund, weshalb ich diese Zuweisung nicht früher gemacht, liegt darin begründet, 1. daß diese Gruppe eine sehr große Zahl von Wörtern enthält, vielleicht ist es sogar die Mehrzahl, die wohl nicht südaustralisch sind, und 2. daß auch die südaustralischen Wörter, die sich unzweifelhaft finden, nicht auf eine Gruppe der südaustralischen Sprachen allein hinweisen und besonders nicht in den nächstliegenden derselben, sondern in mehreren Gruppen und zum Teil in sehr entfernten ihre Entsprechungen aufweisen. Ausschlaggebend wirkt indessen das Personalpronomen, das sich in allem und jedem als südaustralisch erweist und auch die besonderen Gruppen mit zweifelloser Klarheit heraus-

¹ HADDON erhielt 1888 in Muralag auch folgende Zählweise:

(ina) <i>nabīgēt</i> ([this] here hand) = 5	<i>nabikoku</i> this foot	= 15
<i>nabiget nabiget</i> = 10	<i>nabikoku nabikotu</i>	= 20

S. H. RAY meint, das sei möglicherweise eine Nachahmung des Lifu-Vigesimalsystems, da lange Zeit dort ein Eingeborenen-Lehrer aus Lifu tätig war. (Reports Cambridge Anthropol. Exp. to Torres Straits vol. III, S. 46). Vgl. auch die Zählweisen an den Körperteilen. (A. a. O., S. 47.)

² Siehe auch „Anthropos“ VII (1912), S. 234.

stellt, zu denen die Beziehungen bestehen. Dasselbe sei denn auch zuerst hieher gestellt; ich reihe ihm gleich die Formen des Pronomen interrogativum und die über „drei“ hinausgehenden, nicht im vergleichenden Wörterverzeichnis (siehe unten S. 490) erscheinenden Formen des Numerale an:

Pronomen personale.

	Bulponara	Kokoyimidir
Sing. 1.	<i>aio</i>	<i>nayu</i>
2.	<i>youndo</i>	<i>nundu</i>
3.	<i>nulu</i>	<i>nulu</i>
Plur. 1.	<i>anin, ana</i>	<i>nantan, nana</i>
2.	<i>youra</i>	<i>yura</i>
3.	<i>tanna</i>	<i>dana</i>
Dual 1.	<i>ali</i>	<i>nali</i>
2.	<i>youbal</i>	<i>yula</i>
3.	<i>bullä</i>	<i>burla</i>

Possessivum.

	Bulponara	Kokoyimidir
Sing. 1.	<i>aiko</i>	<i>nato</i>
2.	<i>youno</i>	<i>nanu</i>
3.	<i>nongo</i>	<i>nangu</i>
Plur. 1.	<i>aninunga</i>	<i>näntanun, nanana</i>
2.	<i>yourunga</i>	<i>yuranan</i>
3.	<i>tannunga</i>	<i>dananan</i>
Dual 1.	—	<i>ngalinun</i>
2.	—	<i>yubalen</i>
3.	—	<i>burlanan</i>

Das Kokoyimidir wendet bei den Bezeichnungen der 1. Pers. für Vater, Mutter, Bruder oft Possessivsuffixe an: *peba-to* Vater-mein, indem *nato* zu *to* verkürzt wird.

Pronomen interrogativum.

	Bulponara	Kokoyimidir
wer?	<i>*wonjoungon?</i>	<i>wandu?</i>
was?	<i>wanu?</i>	<i>näna?</i>

Numerale.

Bulponara	Kokoyimidir
4 <i>*kakouar</i>	„Beyond three, all counting is done in pairs.
5 <i>wāpūl</i> (viel)	<i>Burla godera-burla godera</i> = both two-both two <i>i. e.</i> four.
10 <i>wāpūl</i> („)	<i>Burla godera, burla godera, nulu nobun</i> = „five.“

Die Gesamtheit dieser Formen wie bestimmte Einzelheiten derselben weisen deutlich auf die Nord- und Zentralgruppe aber auch weiter noch auf die Südwestsprachen hin; vgl. die Personalpronomina derselben „Anthropos“ VII (1912), S. 478, 491; IX (1914), S. 159, besonders Yungar, Luridya, Dieri, Kogai. Weder bei Bulponara noch bei Kokoyimidir ist in den Quellen eine Erwähnung des Unterschiedes von Inklusiv und Exklusiv in der 1. Pers. Plur. und Dual gemacht. Im Kokoyimidir wie im Bulponara sind in der 1. Pers. Plur. zwei Formen ohne irgendwelche näheren Angaben angeführt; von diesen

könnte bei Kokoyimdir *nana* gut die inklusive, *nantana* die exklusive Form sein. Letztere würde ich erklären als aus *nan* (= Inklusiv) + *tana* (= 3. Pers. Plur.) entstanden; diese Bildungsweise des Exklusivs ist in den südaustralischen Sprachen nicht selten, nur wird zu derselben für gewöhnlich nicht die 3. Pers. Plur., sondern die 3. Pers. Sing. herangezogen.

Besonders charakteristische Übereinstimmungen mit den oben angeführten Sprachen sind: 3. Pers. Sing. *nulu*, vgl. Dieri, Kogai; 2. Pers. Plur. *yura*, vgl. Dieri, Kogai; 3. Pers. Plur. *tana*, vgl. Luridya, Dieri, Kogai; 2. Pers. Dual *yubal*, vgl. Yungar, Luridya, Kogai; 3. Pers. Dual *bulia*, *burla*, vgl. Yungar, Dieri.

Die hier zutage tretenden Zusammenhänge finden sich mit genügender Deutlichkeit auch in den Übereinstimmungen des übrigen Wortschatzes wieder, zu denen sich aber auch solche mit Sprachen der Ostküste gesellen:

Kokoyimdir	<i>godera</i> zwei = Südwestsprache <i>gudal</i> , <i>gudara</i> , <i>kutara</i> ¹
"	<i>kambogo</i> Haupt = Wailwun <i>guboga</i>
Bulponara	<i>tokal</i> Haupt = Kamilaroi-Euahlayi <i>daigul</i> , <i>degul</i>
Kok., Bulponara	<i>meil</i> Auge { = Yungar u. Mittelspr. (Südwest), Wiradjuri-Kamilaroi, Ostküste-sprachen
Kokoyimdir	<i>bundu</i> Nase = Ost-Wakka <i>budun</i>
Kok., Bulponara	<i>yimbi</i> , <i>yembe</i> Mund = Ost-Wakka * <i>yeaim</i> , West-Wakka <i>yambur</i>
Bulponara	<i>andel</i> Mund = Wongaibon-Wailwun <i>nundal</i> , Pikumbul <i>nunda</i> , Halifax Bay (n)anda
"	<i>tira</i> Zahn { = Kuri, Murrawari, Thangatti-Yukumbul, Pikumbul, Kumbaing-geri, Minyung, Turubul, Wakka-Kabi
"	* <i>tcall</i> Zunge = allgemein südaustralisch <i>talaña</i>
"	<i>marra</i> Hand = allgemein südaustralisch <i>marra</i> ²
Kokoyimdir	<i>gambal</i> Magen = Yungar (Südwest) <i>gobul</i>
Bulponara	<i>bibi</i> Brust = Südwestsprache <i>bibi</i> , <i>ibi</i>
"	<i>tena</i> , <i>fina</i> Fuß = allgemein südaustralisch <i>tinna</i>
"	<i>mala</i> Blut = Kuri <i>mula</i>
Kokoyimdir	<i>garmbe</i> Blut = Kana (SZ.) <i>gimba</i>
"	<i>wada</i> Känguru = Mittelsprache (SW.) <i>yuada</i>
"	<i>gōda</i> Hund = Mittelsprache (SW.) (w)ufa, Wakka-Kabi <i>wafa</i> , Nord-Zentralgruppe <i>nudā</i> , (m)uda, Halifax Bay <i>bata</i>
"	<i>huriwe</i> Emu = Yuin-Kari <i>biribañ</i>
Bulponara	<i>yelugu(r)</i> Falke = Burdekin-Sprache (NZ.) * <i>yilga</i>
"	(w)ungā Sonne = Yungar (SW.) <i>nanga</i> , Minyung <i>nunga</i>
Kokoyimdir	<i>walba</i> Stein = Nord-Kabi <i>wolba</i>

Überschaut man diese Übereinstimmungen und nimmt man die der Personalpronomina hinzu, so läßt sich das Wesen des Bulponara-Kokoyimdir wohl kurz in folgendem zusammenfassen: Auf einem Untergrund, ähnlich dem der Ostsprachen³, auf den aber wahrscheinlich auch schon ältere nordaustralische

¹ Vgl. dazu auch in den nordaustralischen Sprachen: West-Untergruppe *kudara*, Aranda *ūtera*, Chingalee *ukudilla*, Kap York-Sprachen (Inseln Sprachen) *okasara*, *ukasar*. In dem zusammenfassenden Teil wird dieser wichtige Fall eingehender erörtert werden.

² Auffällig ist hier in hohem Grade, diese klassische südaustralische Form so hoch im Norden zu finden; denn nicht nur die Ostsprachen weisen sie selten, ihre nördlichen Glieder gar nicht auf, auch die nördlichsten Glieder der Nord-Zentralgruppe, in der sie, wie in der Süd-Zentralgruppe, vor allem herrschend ist, kennen sie nicht, sondern an Stelle derselben die Form *malla*.

³ Auf einen solchen weisen auch die Lautverhältnisse hin. Die Bulponara-Kokoyimdir-Gruppe kennt im Anlaut weder *l* noch *r*. Bei beiden ist neben vokalischem auch sonantischer

Sprachen Einfluß ausgeübt hatten, lagerte sich eine der ältesten der Zentralgruppe angehörigen Schichtungen. Auf dieses so entstandene Ganze muß jene jüngere nordaustralische Strömung Einfluß genommen haben, welche auch die Aranda heranzuführte und starke Wirkung auch auf die Südwestgruppe ausübte. Dazu kommen noch die Beeinflussungen, welche zuletzt vonseiten der benachbarten nordaustralischen Sprachen ausgingen (siehe darüber oben SS. 446, 450 ff.), um schließlich ein Mischungsgebilde von so mannigfacher Kompliziertheit zustandezubringen, wie wir es jetzt in der Bulponara-Kokoyimdir-Gruppe vor uns haben und wie es der Lage dieses Sprachgebietes an einer der belebtesten Heerstraßen der australischen Sprachenwanderungen entspricht.

Die Bulponara-Kokoyimdir-Gruppe.

Die ganze Gruppe umfaßt zwei Sprachen (oder Dialekte): eine südliche, an der Weary Bay in Bloomfield Valley, zu der eine Anzahl von Stämmen gehören, aus denen ich die Bulponara herausnehme, und eine nördliche, das Kokoyimdir, dessen Gebiet von den Annan und Endeavour Rivers bis nördlich von Kap Flattery reicht.

Die Zusammengehörigkeit der beiden Gruppen offenbart sich in den folgenden Übereinstimmungen:

	Mann	Eins	Auge	Lippe	Bart	Ohr	Knochen
Süd-Gr.	<i>bama</i>	<i>nobin, nopun</i>	<i>meil</i>	<i>yimbi</i>	<i>wála</i>	<i>milka</i>	<i>pađeboi</i>
Nord-Gr.	<i>bama</i>	<i>nobun(go)</i>	<i>meil</i>	<i>yembe, yimbi</i>	<i>wála</i>	<i>milka</i>	<i>bađebe</i>
	Krähe	Mond	Rauch	Erde	Holz	Ja	Nein
Süd-Gr.	<i>wata</i>	<i>kita, kifa</i>	<i>nalgo</i>	<i>bobo</i>	<i>toko, toko</i>	<i>yo, yea</i>	<i>kari</i>
Nord-Gr.	<i>wada</i>	<i>keda</i>	<i>nalkať</i>	<i>bobo, poapoa</i>	<i>yoko</i>	<i>yo, yewo</i>	<i>gari</i>

Diese Übereinstimmungen sind sicherlich sowohl der Zahl als der Qualität nach genügend, um die innere Verwandtschaft der beiden Sprachen darzutun. Anderer Natur sind die einigen Übereinstimmungen mit dem Akunkul, mit der Walsh River-Sprache und der Kap York-Gruppe, auf die ich oben (SS. 446, 450 ff., 469) hingewiesen habe.

Quellen.

A. Bulponara.

- a) TH. HUGHES, Weary Bay. C, II, Nr. 110, S. 393—395.
- b) R. HISLOP, Bloomfield Valley. JM, S. 206 ff.

Beides dürftige Wörterverzeichnisse, ohne Texte und grammatikalische Angaben.

B. Kokoyimdir.

- a) A Journal of a Voyage to the South Sea in His Majesty's Ship, the Endeavour. Faithfully transcribed from the Papers of the late Sydney Parkinson, ... London MDCCLXIII, S. 148—152.

Auslaut vorhanden; nur fehlt *m* und bei Bulponara-Kokoyimdir auch *n* (und *ñ*). Unter den Konsonantenverbindungen sind die von Nasal + Explosiva, *r* + Explosiva und *l* + Explosiva vorhanden; nur *r* + *d* ist selten, *l* + *d* fehlt, nur bei Bulponara ist es sehr selten vorhanden. Bei Kokoyimdir finden sich vereinzelt auch folgende Häufungen: *r* (oder *l*) + Nasal + Explosiva, *r* + *l* + Explosiva (*rlđ* fehlt).

b) Journal of the Right Hon. Sir JOSEPH BANKS during Captain COOK's first voyage in H. M. S. Endeavour in 1768—71. Edited by Sir JOSEPH D. HOOKER. S. 323. Endeavour River, Cape York's Peninsula. Auszug bei C, II, Nr. 109, S. 392—393.

c) Narrative of a Survey of the Intertropical and Western Coasts of Australia performed between the years 1818 and 1822. By Captain PHILLIPP P. KING. In two voll. Vol. I. London MDCCCXXVII, S. 367—369. Endeavour River (July 30, 1826).

d) R. PHILLIPP, Neighbourhood of Cooktown, North Queensland, JAL, XXVII (1898), S. 144—146.

e) W. E. ROTH, Koko-Yimdir, extending from the Annan and Endeavour Rivers to the Northern side of Cape Flattery. North Queensland Ethnographical Bulletin, Nr. 2, Brisbane 1901.

a), b), c), d) sind nur ganz kurze Wörterverzeichnisse ohne jede Zugabe; e) dagegen bietet eine mustergültige Grammatik mit einem umfangreichen Wörterbuch und zahlreichen Textbeispielen.

2. Ergänzungen und Berichtigungen zu der Südwestgruppe der südaustralischen Sprachen.

Was ich mir als nützliche Folge dieser Studie besonders gewünscht hatte, die Vervollständigung und Berichtigung des hier zusammengetragenen Materiales — das seiner Natur nach derselben vielfach so sehr bedürftig ist, wie ich überall angemerkt habe — durch kompetente Erforscher dieser Sprachen¹, ist betreffs der Südwestgruppe der südaustralischen Sprachen, besonders ihrer am meisten mangelhaft vertretenen umfassenden Untergruppe der Mittelsprachen, durch Herrn A. R. BROWN geleistet worden, der auf einer Forschungsreise in Westaustralien 1911 Gelegenheit hatte, Beobachtungen über diese Sprachen zu sammeln. Er läßt mir auf meine Bitte in dankenswerter Weise folgende vorläufige Mitteilungen zugehen, zu welchen der betreffende Teil meiner Arbeit² verglichen werden möge:

The Ngaiarda or Maiaka Group. This is the group of languages that you have called Nunkaberri. This word is really *nanabari* and means a bearded, and therefore full-grown male, from the word *nana* = beard. In the Ngaluma and Kariera languages the word for „blackfellow“ is *maiaka*, while in Ńamal, Bailgu etc. the equivalent word is *naiarda*.

The northern limit of this group of languages is just about where you have placed it on your map, at the northern end of the Ninety Mile Beach. However, the most northerly languages of the group, as far south as the mouth of the De Grey River, have been influenced to some extent by the languages of the Kimberley District (King Sound Group). The Kardazari and Nangamada tribes show signs of this influence, which is perhaps also to be found in the Ngärla language.

The southern boundary of this group of languages is not the Ashburton River, as you have marked it on your map, but the Hamersley Range, which separates the Ashburton River from the Fortescue River.

This group consists of a number of languages, each tribe having its own. Differences between neighbouring languages are fairly marked. The tribes belonging to the group are Ngaluma, Kariera, Ngärla, Nangamada, Kardazari, Widagari, Ńamal, Injibandi, Panjima, Bailgu, Ngadari,

¹ Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 464 ff.

² „Anthropos“ a. a. O., S. 471.

	Mann	Frau	Eins	Zwei
Bulponara-Sprache	<i>bāma</i>	<i>dalbo, falbu</i>	<i>nobin, nupūn</i>	<i>māmara</i>
Kokoyimidir-Sprache	<i>bāma</i>	<i>mutel, mūnanē, nan-do</i>	<i>nobun(go)</i>	<i>godera</i>
	Mund	Zahn	Zunge	Bart
Bulponara-Sprache	<i>unboga, andel, yimbi</i>	<i>noman, tira</i>	<i>*teall, nabil</i>	<i>wālā</i>
Kokoyimidir-Sprache	<i>yimbi, yembe</i>	<i>mūlir</i>	<i>undā, (n)andā</i>	<i>wālā, tambal</i>
	Fuß	Knochen	Blut	Haut
Bulponara-Sprache	<i>tena, tina</i>	<i>págaboi</i>	<i>mūla</i>	<i>yualban</i>
Kokoyimidir-Sprache	<i>(e)damal</i>	<i>baḍebe</i>	<i>garmbe</i>	<i>nara</i>
	Krāhe	Falke	Ei	Schlange
Bulponara-Sprache	<i>wāta</i>	<i>yelugu(r)</i>	<i>dewan</i>	<i>tingalmo, tāpa</i>
Kokoyimidir-Sprache	<i>wada</i>	<i>*goromoco, wandi, kufal</i>	<i>kundil</i>	<i>dungul</i>
	Wasser	Erde	Wind	Holz
Bulponara-Sprache	<i>bāna</i>	<i>gobo, bobo</i>	<i>kūina, moyu(r)</i>	<i>toko, foko</i>
Kokoyimidir-Sprache	<i>pūrē</i>	<i>poapoa, bobo</i>	<i>Varii</i>	<i>yoko, yuku</i>

Wörterverzeichnis.

Drei	Kopf	Haar	Auge	Nase
<i>kolu(r)</i>	<i>tokal</i>	<i>monga</i>	<i>meil</i>	<i>puḍil</i>
<i>kāto, kundo</i>	<i>kambogo, (wadiḍi)</i>	<i>morie, tulkure, moari</i>	<i>meil</i>	<i>bondu, bunu, *emērdā, potēer</i>
Ohr	Hand	Magen	Brust	Scenkel
<i>milka</i>	<i>māra</i>	<i>tepā, *wahral</i>	<i>bibi</i>	<i>*narir, wāpa</i>
<i>milka, melka</i>	<i>mangal</i>	<i>gambūl, *gippa</i>	<i>gayū</i>	<i>koman, kūman</i>
Exkrement	Känguru	Opossum	Hund	Emu
<i>dada, fafa</i>	<i>lābā, wāla</i>	<i>kokoren, gowerē</i>	<i>kaia</i>	<i>korundi</i>
<i>manga</i>	<i>wada, guda, bebal, wodoi, morua</i>	<i>golan</i>	<i>gōda</i>	<i>buriwe</i>
Fliege	Sonne	Mond	Feuer	Rauch
<i>kalawūrī</i>	<i>(w)ungā</i>	<i>kitā, gīfa</i>	<i>watil, kungin</i>	<i>nalgo, gobo</i>
<i>dabāga, fapana, mo-wi</i>	<i>galan, nalan</i>	<i>keda</i>	<i>moianan, yoko</i>	<i>nalkal</i>
Stein	Ja	Nein		
<i>kulgai</i>	<i>yea, *yho</i>	<i>kari</i>		
<i>walba, nambal</i>	<i>yewo, yō</i>	<i>gari, mūl</i>		

Targudi and probably others further inland such as the Ibarga. Most of these tribes are shown in my Map in „Man“ 1912, p. 143.

Of the sources mentioned by you, HARPER, in CURR I, 292—293 relates to the Ngärla tribe, RICHARDSON in CURR I, 300—301 to the Ngaluma. CLEMENT's vocabulary, which comes from the Ngaluma tribe, is very unsatisfactory.

The Kanyara Group. This is a group of languages extending from the Hamersley Range (north of the Ashburton River), as far as the Gascoyne River. The word *kanyara* (*kañara*) or its variants means „blackfellow“. Amongst your sources the only specimen of this group is the vocabulary of „Yabaroo“ headed „Ashburton, N. W. Cape and North Gascoyne Dialect. Yalanjee and Poordoona“. The Yalanjee is a misprint for Talanjee.

The languages of this group are Noala, Talainji, Baiong, Maia, Burduna, Binigura, Čuroro, Jiwali, Tenma, Targari, Warienga, and perhaps also the Ina wonga and Ngala wonga of the Upper Ashburton. These tribes are shown on my map in „Man“. The area occupied by this group consists of a part of that you have marked Nunkaberri, and a part of that marked Yamaidyi.

Kardu Group. About this group my information is very incomplete, as the natives are nearly all extinct. So far as my present information goes I am inclined to classify together all the languages of the coast southwards from the Gascoyne River as far as Latitude 30. I did not meet with the word Amandyo by which you designate the group. I found *kardu* in use as meaning „man“ in the northern part of the group, but I do not venture to recommend it as a name for the whole group and I have only placed it above provisionally.

The group includes the languages of the following tribes: Ingarda, Mäl-gana, Nanda, Ngärdimaia, Badimaia etc.

In CURR I, 378—379 the vocabulary given by GIFFORD is really from the Ingarda tribe, which extends from the Gascoyne River southwards as far as the Wooramel River. The name Kakarakala is a mystery that I was unable to solve. The area mentioned by GIFFORD includes four tribes; Talainji, Baiong, Maia and Ingarda. The vocabulary given in CURR I, 314 seems to be from the Nanda tribe. I do not believe that a tribe called Eaw exists or ever did exist.

The Yamadyi Group. The northern boundary of this group is the Gascoyne River. I have not determined its eastern and southern limits. (In some of the languages of the Kanyara group the word *yamadyi* means „ghost“ i. e. the spirit of a dead man.)

The Padu Group. In this group the word for blackfellow is *padu*, *paḍu*, *badu*, or *paṭu*. The most westerly language of the group is found in the country at the head of the Gascoyne and Ashburton Rivers. So far as my limited knowledge of this languages goes it bears considerable resemblance to West Luridya.

My suggestions are that 1. you substitute for the name Nunkaberri the name Ngaiarda (Maiaka) and correct the southern boundary by placing it about midway between the Ashburton and Fortescue Rivers, instead of on

the Ashburton as at present; 2. that you recognize a small group of languages, conveniently called Kanyara, on the Ashburton River with the Gascoyne River as the southern boundary.

As regards the Amandyo Group I do not feel entitled to speak as my knowledge is scanty. As regards the Padu Group it will perhaps be just as well to wait until further information is available, when it will be possible to decide whether the languages of that group should really be classified with Luridya or not.

One other point of criticism that I should like to bring to your notice. In Western Australia the natives have separate names for the kangaroo (plains kangaroo) and the euro (hill kangaroo), but in your vocabularies both words are given under the heading „kangaroo“. This may lead to confusion¹.

Language	Kangaroo	Euro
<i>talainji</i>	<i>bunurdi</i>	<i>bigurda</i>
<i>närla</i>	<i>manaru</i>	<i>padyeri</i>
<i>wariena</i>	<i>kurbili</i>	<i>n.a'u</i>

Hoping that the above notes may be of service to you, I am

Yours sincerely

(Schluß folgt.)

A. R. EROWN.



¹ [Sicherlich. Aber es sind die Quellen, welche eben leider die nötigen Angaben nicht machen. W. SCHMIDT.]

Das Eierwerfen der Khasi.

Von P. Dr. C. BECKER, Ap. Präfekt von Assam.

Auf das Eierwerfen der Khasi wurde in dieser Zeitschrift schon einmal Bezug genommen¹. Es bildet das hauptsächlichste Orakel der Khasi. Ein näherer Aufschluß darüber dürfte darum wohl nicht unwillkommen sein.

Es gibt kaum einen Anlaß von irgendwelcher Bedeutung, bei dem der Khasi nicht das Orakel des Eierwerfens befragen würde. Bevor er eine Reise antritt, eine besondere Arbeit oder ein Geschäft beginnt, muß das Orakel darüber befragt werden, ob der Ausgang ein glücklicher sein wird und wenn nicht, warum. Mißlingt irgendein Unternehmen, so wird der Grund nicht in der Ungeschicklichkeit des Betreffenden oder in mißlichen Umständen gesucht, sondern in irgendeiner Sünde seinerseits, eines Gliedes der Familie oder in der Nachstellung eines feindlichen Geistes. Was im konkreten Falle die Ursache ist, muß das Orakel verkünden. Erkundigungen über den Gesundheitszustand und die Verhältnisse eines Familiengliedes oder Freundes in der Ferne werden auf diesem Wege eingezogen. Bevor ein Haus gebaut wird, muß der Eierwerfer einen glückbringenden Platz für das Herdfeuer angeben. Bei Schweregeburten, welche gewöhnlich den Verdacht eines sittlichen Vergehens von seiten der Frau oder irgend jemanden in der Verwandtschaft nahelegen, müssen die Eierschalen wieder die Wahrheit offenbaren. In solchen Fällen werden öfters auch die Verwandten ersucht, ein derartiges Vergehen einzugestehen. In weitaus den meisten Fällen wird jedoch krankheitshalber zum Eierwerfen Zuflucht genommen. Auch die Krankheit wird nur einer Sünde des Betreffenden oder eines Familiengliedes oder dem Einfluß eines bösen Geistes zugeschrieben. Darum hält es der rechte Khasi auch mit dem modernen Gesundbeter und wird es als *tabu (sang)* betrachten, irgendwelche Medizinen zu nehmen. Eierwerfen und Opfer sind seine alleinige Kur. Durch die Tätigkeit der Missionen, die Apotheken der englischen Regierung und die fortschreitende Aufklärung durch Schulbildung ändert sich das, wenigstens in den zugänglicheren Ortschaften, allerdings immer mehr. Als amüsanten Übergang von den alten Gebräuchen kann man hie und da finden, daß durch Eierwerfen das Orakel befragt wird, ob man bei den Medizinen des katholischen Missionärs, des protestantischen Sahebs oder der Regierungsapothek e Abhilfe in einem gegebenen Krankheitsfall suchen soll. Schuld des Orakels ist es dann natürlich, daß jeweils gerade derjenige Ort angegeben wird, an dem man ohnedies glaubt, bessere Medizinen zu finden. Bei anhaltender Krankheit muß der Eierwerfer wiederholt seine Dienste zur Verfügung stellen, ebenso bei einem Rückfall. Zu manchen Zeiten, besonders wenn an einem Orte viele Krankheitsfälle vorkommen, bleibt dies nicht ohne Rückwirkung auf den Eiermarkt, da die Eier sehr im Preise steigen oder so selten werden, daß sie selbst um teures Geld nicht zu haben sind.

Wie wird nun das Eierwerfen vorgenommen? Der Eierwerfer findet sich gewöhnlich bei der Hütte der betreffenden Personen ein, welche das Orakel

¹ Siehe „Anthropos“ IV (1909), S. 899 f.



Anthropos XII—XIII.

Das Eierorakel bei den Khasi (Assam): Der Eierwerfer holt zum Wurf aus.



Anthropos XII—XIII.

Das Eierorakel bei den Khasi (Assam):

Der Eierwerfer wirft das Ei auf die Holztafel.



Anthropos XII—XIII.

Das Eierorakel bei den Khasi (Assam):

Der Eierwerfer legt Reiskörner und Ei auf die Holztafel.



Anthropos XII—XIII.

Das Eierorakel bei den Khasi (Assam):

Der Eierwerfer entfernt Ei und Reis von der Holztafel.

zu befragen wünschen. Auf einem freien Platz vor derselben nimmt er seine Künste vor. Gewöhnlich geschieht das Eierwerfen, der Einfachheit halber, bei Tageszeit, obgleich kein Hindernis besteht, es auch zur Nachtzeit vorzunehmen. Der Eierwerfer hat eine hölzerne Platte in der Form eines Rechteckes, welche in der Mitte des vorderen Endes in eine Art Griff abgerundet ist, worauf etwas rote Erde gelegt wird. Die Holzplatte nennt man *ka dieng shat pylleng*. Sie wird vor der Hütte, wo das Orakel stattfinden soll, auf den Boden niedergelegt. Daneben steht eine Schüssel (*u prah*), um die zerschlagenen Eier aufzunehmen; dieselben werden, wenn alles vorüber ist, gebacken und gegessen. Außer einem Vorrat von Eiern wird auch für Wasser und etwas ungekochten Reis vorgesorgt. Ich sage ein Vorrat von Eiern, denn manchmal wird eine ganze Anzahl derselben zerschlagen, bis das gewünschte Resultat erlangt ist. Zu den Vorbereitungen gehört auch noch ein wenig rote Erde, die indessen nur einem praktischen Zwecke dient; die Eier werden damit bestrichen, um nachträglich an den Schalen sofort die Außen- von der Innenseite unterscheiden zu können. Manchmal kommen dazu, zumal bei Krankheitsfällen, noch einige Blätter der Khasi-Eiche, welche das Leben bedeuten. Diese werden nach vollendetem Opfer zusammen mit einem Teil des geopfertenen Reises dem Kranken aufgelegt, um anzudeuten, daß das Leben wieder ganz in ihn zurückkehren möge.

Nachdem alle Vorbereitungen getroffen sind, kauert der Eierwerfer vor der hölzernen Platte nieder, deren griffartiges Ende ihm zugewendet ist; er nimmt einige Körner Reis in die Hand und wirft diese umher. Hierauf legt er in die Mitte der Holztafel ein paar Reiskörner und auf diese dann das Ei (siehe Fig. 1). Während der ganzen Zeit murmelt er einige Worte vor sich hin. Dann knetet er die oben erwähnte rote Erde ein wenig, nimmt mit einer Hand das Ei von der Platte hinweg, feuchtet die andere Hand etwas mit Wasser an und wischt dann auch den Reis von der Platte herunter (Fig. 2). Hierauf bestreicht er das Ei mit roter Erde. Nachdem dies geschehen, erhebt er sich und holt zum Wurf aus (Fig. 3), um das Ei mit voller Wucht auf die Platte niederzuschleudern (Fig. 4), wobei er fortgesetzt seine Gebetsformeln murmelt.

Aus der Lage der zerschlagenen Eierschalen wird nun das Orakel herausgelesen. Nähere Einzelheiten hierüber findet man in GURDON's Buch „The Khasis“¹. Hier genüge es, zu bemerken, daß im allgemeinen, je nachdem, ob die zersplitterten Teilchen der Eierschalen nach rechts oder links fallen, ob sie mit der Innenseite nach oben oder nach unten sich kehren, solches ein schlechtes oder ein gutes Omen bedeutet. Aus der Lage der einzelnen Teilchen liest der Eierwerfer auch heraus, ob in dem gegebenen Falle die Ursache eines Übels in einem Vergehen des Auftraggebers oder eines Familiengliedes liegt, ob etwa ein Gott zürnt und durch Opfer besänftigt werden muß, ob der Zustand eines Kranken hoffnungslos ist oder nicht u. dgl. m. Fallen die Eierschalen nicht so, daß sie in eines seiner Schemata hineinpassen, so muß natürlich mit einem anderen Ei der Versuch erneut werden und so

¹ London 1907, S. 221 f.

setzt sich der ganze Prozeß oft während mehrerer Stunden fort, bis eine der gewünschten Positionen erreicht ist.

Das Opfer zur Sühne eines Vergehens oder zur Besänftigung eines Gottes wird dann im Anschluß an sein gefälltes Orakel — in den allermeisten Fällen in Gestalt eines Hühnchens — gleich an Ort und Stelle von dem Eierwerfer dargebracht. Er rupft dasselbe, bewirft es mit einigen Körnern Reis und schneidet ihm die Kehle durch, um dann wieder, wie ich es bereits früher einmal ausführlicher beschrieben habe¹, aus den Eingeweiden des Opfertieres seine Haruspizien herauszulesen.

Mitunter wird das Orakel mittels der Eier auch in einer einfacheren Weise befragt. Man wickelt ein Ei in ein Blatt, *ka la met* genannt. Der Orakelbefrager nimmt es in seine linke Hand, mit der Spitze nach oben. Dabei murmelt er seine Beschwörungsformel und legt einige Reiskörner auf die Eispitze. Mit dem rechten Daumen versucht er diese dann einzudrücken. Gelingt es ihm, so gilt es als ein gutes Zeichen, wenn nicht, als das Gegenteil.

Die Khasi haben keine eigene Priesterkaste, um ihre religiösen Zeremonien, wie das Eierwerfen und Opfern, vorzunehmen. Dies pflegt das Haupt der Familiensippe (*jaid*) — in der Regel der Onkel mütterlicherseits — zu tun. An seine Stelle kann jedoch auch sonst irgendein anderer Mann treten, vorausgesetzt nur, daß er sich auf die Sache versteht. Es ist gleichgültig, welchem Dorf oder welcher Sippe er angehört. Nur selten wird er für seine Mühewaltung mit barem Gelde entschädigt; häufiger geschieht es in Getränken oder Lebensmitteln oder auch indirekt, indem man ihm bei seiner Feldarbeit behilflich ist.



¹ Siehe „Anthropos“ IV (1909), S. 892 ff.

Studien zum aztekischen Codex Borbonicus, besonders über dessen Astronomie.

Von P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Die meisten der uns erhaltenen Blätter, Karten und Bücher aus der Hauptstadt Mexiko und ihrer Umgebung sind erst nach der Eroberung des Landes geschrieben oder kopiert, unsere Handschrift aber gehört ganz der vorcortesianischen Zeit an und ist deshalb eine der wertvolleren; unter den älteren ist sie die umfangreichste. Sie enthält das Tonalamatl und eine Darstellung der 18 mexikanischen Jahresfeste. Leider fehlen, wie in dem nächstverwandten „Tonalamatl der AUBIN'schen Sammlung“¹, die beiden ersten und die beiden letzten Blätter. Es scheint, daß die ersten Besitzer der Handschrift, vielleicht Soldaten aus Cortes' Heer, durch die materiell wertvolle Ausstattung des Umschlages dazu veranlaßt, diesen ihnen begehrenswerter erscheinenden Teil abtrennten und mit ihm auch die ganz aufgeklebten äußersten Blätter. Nach Abnahme der Deckel war nun aber die beschriebene Seite des je zweiten Blattes nach außen gekehrt; erst durch Entfernung auch dieses Blattes kamen unbeschriebene Seiten in den Umschlag, und die Handschrift erhielt wieder ein unauffälliges Äußere.

Das Hauptziel gegenwärtiger Studie bildet die Heraushebung der astronomischen Resultate und einer zur Zeit der Abfassung der Handschrift schon „fossilen“ Eigentümlichkeit des Volkskalenders. Einige orientierende Bemerkungen allgemeiner Art seien aber doch vorausgeschickt, denn solche fehlen in dem Kommentar von HAMY² fast ganz.

Über die Autoren der Schrift hat HAMY ohne Zweifel das Richtige getroffen, wenn er sie als Priester eines Tempels der Maisgöttin (Chicome Coatl) ansieht. Sie waren mit anderen aztekischen Weisen der Hauptstadt gewissermaßen Modernisten, indem sie aus der Tradition einen großen Teil wichtiger alter Symbole ausmerzten und den bedeutungsvollen Stil aus der Zeit ihrer Väter und Lehrer durch einen neuen ersetzten, mit gefälligeren und realistischeren, aber flacheren Formen. Unter den Symbolen fehlen z. B., um nur die markantesten zu nennen, die „gekrümmte Spitze“ und das „Auge“ an Gelenken, Körperöffnungen und im Schmuck fast ganz. Die Darstellung Quetzalcoatl's, des Kulturheros ihrer Urzeit, macht hievon eine teilweise Ausnahme.

Uitzilopochtli, der Krieger, die in der Hauptstadt unter der großen Mehrheit seiner Bewohner bei weitem angesehenste aller Gottheiten, tritt merkwürdigerweise in der Handschrift stark zurück. Wenn dieser Sonnenheld nur im Tonalamatl fehlte, so könnte man daraus keine bestimmte Absicht erkennen; denn bezüglich dieser bis in die feinsten Einzelheiten durchgebildeten Basis ihres Wissens waren auch an anderen Orten die Bewohner des Kalendergebietes am meisten konservativ. Daß aber der Kriegsgott auch in der jährlichen Festordnung, dem zweiten Teil der Handschrift, so wenig hervortritt, ist sehr auffallend. Diese Beiseitesetzung scheint darauf hinzuweisen, daß die Autoren zu

¹ E. SELER, Das Tonalamatl der AUBIN'schen Sammlung, Berlin 1910.

² E.-T. HAMY, Codex Borbonicus, Paris 1899.

einer der weniger einflußreichen religiösen Parteien gehörten, aber den Vertretern der mexikanischen Wissenschaft, besonders den Priestern Quetzalcoatl näher standen als ihren viel zahlreicheren Kollegen aus den großen Tempeln. In gleichem Sinne muß man auch den Besitz eines weit reicheren Schatzes astronomischer Kenntnisse im Vergleich zu dem der Verfasser des Tonalamatls AUBIN auslegen.

Die Verschiedenheiten im Stil gegenüber den Handschriften der südöstlichen Gebiete des mexikanischen Reiches (Gruppe des Codex Borgia, der großen Wiener Handschrift u. a.) zeigen sich am auffälligsten einerseits in der viel realistischeren Behandlung der Bilder, anderseits darin, daß der helle schmale Streif an Bauch und Gliedern der Tiere, welcher an die Schlange erinnern soll, vollständig fehlt. Aber auch in einer Reihe anderer Einzelheiten zeigt sich eine typische Verschiedenheit. So ist z. B. im Borbonicus der sonst so häufige Zierstab in der Nase selten, wohl nur deshalb weil ihn die Mexikaner nicht trugen. Der symbolische rote Fleck über die Hälfte des Auges ist nur ganz ausnahmsweise gemalt. Fast alle Berge sind mit einem netzförmigen System feingewellter Linien überzogen. Das „griechische Kreuz“ ist viel häufiger verwendet als in den Schriften nicht aztekischer Städte und Tempel. Das Halsband mit dem Muster der Symplegadenschlange ist nur einmal gezeichnet, während im Codex Borgia eine Götterfigur ohne diesen Schmuck zu den großen Ausnahmen gehört. Die besonders im Codex Vaticanus B so häufigen symbolischen gelben Flecken mit roten Punkten trifft man im zweiten Teil des Borbonicus gar nicht und in seinem ersten, mehr internationalen Teil nur sehr selten. Die bei den Mexikanern so beliebte Tiermaske mit offenem Rachen fehlt bei den Tonalamatlgestalten des Borbonicus, ist aber in die eingeschalteten großen Bilder aufgenommen.

Wir gehen jetzt zur Herausschälung der gut verborgenen astronomischen Resultate über, die bisher niemand da vermutete, so wenig wie in den Codices Laud, Cospi, Tro u. a. Hier wie an allen anderen Orten wachten die mexikanischen Priester sorgfältig über ihren wertvollsten wissenschaftlichen Schatz und umgaben ihre Aufzeichnungen mit einem nur schwer durchdringlichen Geheimnis. Das Verständnis derselben wird etwas erleichtert, wenn wir zuerst zusammenstellen, was die von den Autoren der Handschrift angewendete sehr primitive Art der Schreibung mitzuteilen erlaubt. Es sei auch noch bemerkt, daß die aztekischen Codices bezüglich der astronomischen Schriftmittel auf einem bedeutend tieferen Standpunkte stehen als die der südlichen und östlichen Teile des Kalendergebietes. Auch hierin zeigt sich das geringe Alter der spezifisch aztekischen Kultur. Es gediehen eben, wie im ältesten Rom, die Kinder der Muse noch einseitig im Lärm der immer tätigen Waffen.

Die Azteken verwendeten in ihren astronomischen Aufzeichnungen, im Gegensatz zu anderen mexikanischen Stämmen, zum Ausdruck von Zeiträumen nur die Zahlen von 1 bis 260 aus dem Tonalamatl. Wenn man demnach die auf einem Blatte verborgene Zahl N gefunden hat, so steht man immer noch vor der Frage, ob es sich um N Tage, Monate oder Jahre handelt. Die nähere Bestimmung dürfte ja immer durch unauffällige Zeichen angedeutet sein, es ist mir jedoch nur bei einem Teil der Aufzeichnungen gelungen, solche zu

finden. Glücklicherweise ist der Kreis astronomischer Kenntnisse schon aus anderen Codices ziemlich sicher umschrieben, so daß ernstliche Hindernisse für die richtige Lesung nicht entstehen.

Die im Borbonicus mitgeteilten Resultate können, wie gesagt, die Anzahl von 260 Tagen, Monaten oder Jahren nicht überschreiten und sie beziehen sich wie anderswo auf den Umlauf der Planeten Merkur, Venus, Mars, auf die Finsternisrechnung, die Länge des wahren Sonnenjahres oder auf den Ausgleich zwischen Sonnen- und Mondjahren. Innerhalb dieses Kreises gibt aber die Zahl allein schon, auch für den Liebhaber-Astronomen, einen genügenden Anhaltspunkt zur Festlegung ihrer Bedeutung. Es kann sich nämlich nur handeln, wenn Tage gemeint sind, um den synodischen Umlauf des Merkur (116 Tage) oder um die kürzeste Periode der Sonnen- und Mondfinsternisse (177 Tage = 6 synodische Monate). Der Umlauf des Planeten Venus (584 Tage) überschreitet schon weit die gesteckte Grenze von 260 Tagen.

Wenn die mitgeteilte Zahl Monate bedeutet, so muß es sich dabei handeln entweder um die Triëteris (37 Monate) oder die Oktaëteris (99 Monate) oder den Saros (223 Monate) oder um den Metonischen Zyklus von 235 Monaten, möglicherweise auch um die Hendekaëteris (136 Monate) oder eine Unterteilung des Saros. Die oben angeführte kürzeste Periode der Finsternisse (177 Tage) hat nämlich nur dann einigen Wert, wenn sie ergänzt wird durch den Zeitraum von 47 Monaten, nach deren Ablauf die Fortsetzung der Reihe sich um einen Monat verfrüht. Wenn man um achtmal 177 Tage in der Finsternisreihe fortgeschritten ist, muß man statt 8 mal 6 = 48 Monate nur 47 nehmen und dann wieder um 6, 12, 18 usw. Monate vorangehen. Auf diese relativ günstige Zahl von 47 sind aber die mexikanischen Astronomen, soweit ich sie bis jetzt kenne, nicht gekommen, sie verwendeten dafür den weit ungünstigeren Zeitraum von 53 Monaten. Die Unvollkommenheit dieses Intervalles wird übrigens schon nach kurzer Frist vom Saros ausgeglichen.

Soll endlich eine der gefundenen Zahlen Jahre bedeuten, dann kommen nur die Planeten Merkur, Venus und Mars in Frage. Letzterer gelangt nach 7, 15 oder 22 Umläufen wieder zu nahezu gleich gelegenen Punkten seiner Bahn. Dadurch fällt nach diesen Zeiträumen der sehr störende Einfluß der Bahnexzentrizität fast heraus und man erhält gut übereinstimmende Werte für die mittlere Umlaufzeit. Mars läuft nun siebenmal (synodisch) um die Sonne in 15 mexikanischen Jahren (zu 365 Tagen) weniger 15 Tagen, er braucht für 15 Umläufe 32 Jahre und 19 Tage und für 22 Umläufe 47 Jahre und $3\frac{1}{2}$ Tage. Die Azteken, als die rückständigsten Astronomen des mexikanischen Reiches, kannten nur die erstgenannte Periode, die allerdings für ihre Schreibweise den Vorteil hat, daß sie wegen der zwei gleichen Zahlen (15 Jahre weniger 15 Tage) leichter notiert werden kann.

Wir sehen bei den Jahresintervallen hier eine neue Schwierigkeit auftauchen. Für die Anzahl von Tagen und Monaten bedurften die Indianer keiner Korrektur durch kleinere Bruchteile, wohl aber für die Jahre. Wie diese Korrektur an den Jahreszahlen angebracht wurde ist bis jetzt nicht mit Sicherheit festzustellen.

Außer der Marszahl 15 kann man noch erwarten die Zahlen 40 und 80. Es dürfte keine einzige Handschrift geben, in der sie fehlen. Die Mexikaner

wußten nämlich, daß nach 40 ihrer Jahre 10 Tage hätten eingeschaltet werden müssen, um einigermaßen mit dem wahren Sonnenjahr in Übereinstimmung zu bleiben (julianisches Jahr). Die Zahl 40 hatte für die Mexikaner noch eine zweite und dritte Bedeutung, wie sich aus anderen Handschriften mit Sicherheit feststellen läßt. Die Dauer von 25 synodischen Umläufen des Planeten Venus beträgt nämlich 40 Jahre weniger 2 Tage, und Merkur läuft in 40 Jahren 126 mal synodisch um die Sonne. Letzteres Intervall weicht nur um einen Vierteltag vom wahren Werte ab. Für beide Planeten gilt obige Bemerkung über den Einfluß der Bahnexzentrizität, für Merkur in erhöhtem Grade, weil überdies seine Umlaufzeit so kurz ist.

Vielleicht noch häufiger als 40 Jahre wurden 80 aufgeschrieben, wahrscheinlich nur deshalb, um die Berechnung der Venus mit Hilfe des Tonalamatls (260 Tage) übersichtlicher zu gestalten. Damit haben wir alle Zahlen kennen gelernt, die sich im Borbonicus erwarten lassen, und wir können zur Besprechung der tatsächlich vorkommenden Intervalle übergehen.

Wir beginnen mit dem deutlichsten Falle, der sich auf S. 14 findet¹. Hier ist die 14. Tonalamatl-„Woche“ dargestellt, beginnend mit 1X nach der abgekürzten Bezeichnung von E. SELER. Eine solche „Woche“ dauerte 13 Tage. Auf dem großen, dort beigegebenen Bilde* erkennen wir zwischen den Figuren und Symbolen drei Tagesdaten; eines klein und fast ohne Farbe, eine Wiederholung des ersten Wochentages, die beiden anderen größer und von ganz normaler Farbe, nämlich 3XV und 4XVII. Der Autor glaubte hier die Daten nicht viel verbergen zu müssen, weil das erste ohnehin nur eine Wiederholung gibt (1X), und ganz passend nochmal neben den Patron des Zeichens gesetzt werden konnte. Von den beiden anderen kommt 4XVII (vier olin) ziemlich oft als selbständiges Symbol vor und bedeutet dann die Sonne. Auch dieses Zeichen zieht also die Aufmerksamkeit des uneingeweihten Lesers nicht auf sich. Die scheinbare Harmlosigkeit aller drei Zeichen wird noch dadurch verstärkt, daß jedes von ihnen durch eine Linie mit der Hauptfigur des Bildes verbunden ist. Auf diese Weise wird nämlich in fast allen Fällen der Kalendernamen von mythologischen Figuren kenntlich gemacht. Bilden wir aber die Summe der Tage, die sich zwischen den beiden Daten 3XV und 4XVII findet, diese selbst mit eingeschlossen, so erhalten wir die Zahl 223.

Hier muß auf eine Eigentümlichkeit der aztekischen Zählweise aufmerksam gemacht werden, die sich in allen Schriften aus dem Zentrum des Reiches findet, und die z. B. gegen die Zählung der großen Wiener Handschrift, noch mehr gegen die der Mayabücher einen rückständigen Zustand der aztekischen Rechenkunst erkennen läßt. Die Astronomen waren hier noch nicht bis zur Bildung von Differenzen zwischen Ordnungszahlen fortgeschritten. Zu ihrer Entschuldigung mag man bedenken, daß diese Rechenoperation noch manchem Schüler unserer Mittelschulen hie und da Kopfzerbrechen verursacht; sie verlangt ja einige Gewandtheit in der Auffassung der kontinuierlichen Zahlenlinie

¹ Über die Kunst der Indianer, ihre astronomischen Resultate zu verbergen, vgl. „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 1 ff., und Sitzb. d. Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 182, V (1917).

² Sämtliche Bilder des ersten Teiles unserer Handschrift sind reproduziert bei E. SELER, „Codex Borgia“ II, Berlin 1906, S. 218, 221, 223, 227 usw.

sowie eine scharfe Präzisierung der beiden gewählten Endpunkte. Bei der Subtraktion von Kalenderdaten, bei der es sich immer um ganze Tage handelt, müssen die Grenzdaten in bestimmten, für beide gleich gelegenen Momenten aufgefaßt werden, im einfachsten Falle am Anfang, in der Mitte oder am Ende des Tages. Die Mexikaner verbanden aber mit jedem Tageszeichen nur die Idee des betreffenden Tages als eines Ganzen, wie bei der Zählung materieller, unteilbarer Gegenstände. Dieses Stadium der Rechenkunst scheint auch bei anderen Kulturvölkern erst verhältnismäßig spät überschritten worden zu sein; die Spuren seiner Herrschaft lassen sich noch in unseren „acht Tagen“ für eine Woche, in den 15 Tagen mancher romanischer Sprachen, oder den „drei Tagen“ der Semiten erkennen.

Wenn wir nach der Bedeutung der gefundenen Zahl 223 fragen, so ist der Astronom keinen Augenblick in Verlegenheit. Zwischen zwei Sonnen- oder Mondfinsternissen des babylonischen Saros verfließen genau 223 synodische Monate. Diese Deutung läßt sich ohne Zwang auch aus dem begleitenden Bilde gewinnen. Zunächst sehen wir hier als Hauptfigur den Gott Xipe abgebildet, der zu den Symplegaden und damit zu den Finsternissen in nächster Beziehung steht. Ein noch direkterer Hinweis ist in der ihm gegenüberstehenden Federschlange gegeben. Diese ist gewöhnlich ein Symbol des Himmelsgewölbes mit den beiden Toren im Osten und Westen (vgl. Codex Zouche-Nuttall S. 36). Sie kommt öfter als Verschlingerin des Mondes vor; wie in unserem Bilde, so im Codex Fejérváry 42, im Vaticanus B 21, 62, im Borgia 67, im Zouche-Nuttall 36 usw. Die Sicherheit der Auslegung wächst noch, wenn wir bedenken, daß der Saros auch in anderen mexikanischen Handschriften vorkommt, sowohl nach Tagen wie nach Monaten gerechnet.

Noch eine zweite astronomische Angabe ist auf Blatt 14 verborgen. Bilden wir nämlich das Intervall $3XV$ bis $1X$, so finden wir 116 Tage, das ist aber die auf ganze Tage abgerundete synodische Umlaufzeit des Planeten Merkur (statt 115.9 Tage). Es läßt sich zwar bis jetzt aus dem Bilde selbst kein weiterer Anhaltspunkt zur Bestätigung der Absicht des Verfassers, dieses Resultat niederzulegen, gewinnen, aber ein Vergleich mit dem entsprechenden Blatte 14 des Tonalamatls AUBIN verscheucht jeden Zweifel. Hier ist nur die Merkurzahl 116 zu finden, jedoch in ganz anderer Schreibweise. Es stehen in dieser dem Borbonicus aufs nächste verwandten Handschrift nicht drei Daten, sondern nur zwei, und zwar die ganz unverdächtigen $1X$ und $4XVII$, sie müssen demnach das einzige an dieser Stelle verborgene Resultat enthalten. Die Differenz der beiden nach mexikanischer Zählweise beträgt 108 Tage. Dazu kommen die acht ganz deutlichen Tageskreise zu Füßen des Gottes Xipe, so daß wir in dieser völlig von der im Borbonicus abweichenden Niederschrift wieder die Zahl 116 erhalten.

Die ungewöhnliche Schreibweise der beiden genannten Resultate finden wir im Codex Borgia und bei seinen Verwandten so genau wieder, daß die starke Abhängigkeit der zwei Gruppen daraus mit großer Sicherheit abgeleitet werden kann; sie wirkt überzeugender, als etwa die Ähnlichkeit in der Mythologie oder im Stile der Zeichnung.

Die Hauptfigur auf Blatt 71 des Borgias stellt den Sonnengott dar. Unter dem Throne, worauf dieser sitzt, bemerken wir sein Kalendersymbol $4XVII$,

also denselben Tag wie auf Blatt 9 des Borbonicus oder auf Blatt 9 des Tonalamatls AUBIN. Oben in der Mitte steht das Datum 1XIII, der ganz gebräuchliche Kalendernamen des Planeten Venus. Die beiden Hieroglyphen mußten jedem nicht eingeweihten Leser völlig unverdächtig erscheinen. Die Anzahl der Tage zwischen beiden Daten ist aber 37, ein Hinweis auf die 37 Monate der Triëteris, die sich noch in mehreren anderen Handschriften finden. Die drei weißen Kreise auf dem Körper Xolotls sollen wohl die drei Jahre der Triëteris bedeuten.

Wir wenden uns zu Seite 15 der Handschrift. In der unteren linken Ecke des Bildes steht eine Pyramide mit einem Tempel auf der Spitze. Im Tempel-
 eingang ist das Tageszeichen 6XVIII gezeichnet, zwar in etwas ungewöhnlicher Form, aber doch deutlich zu erkennen, schon HAMY hat es bemerkt. Da dieses Datum allein vorhanden ist, so muß es, wie in so vielen ähnlichen Fällen,

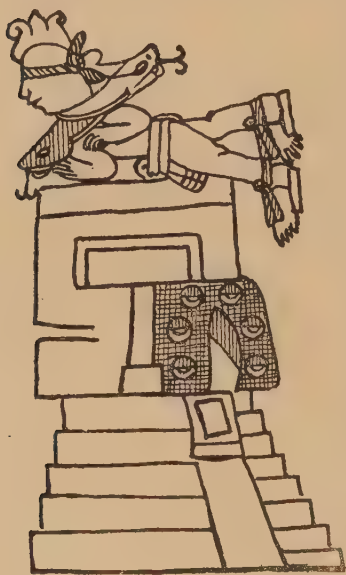


Abb. 1.

mit 1III, dem ersten Tage der am Rande stehenden Tonalamatl-Woche, kombiniert werden. Die Differenz ergibt 136 Tage. Diese Zahl von Tagen gehört nun nicht in den Kreis der aus dem Kalendergebiet bisher bekannt gewordenen astronomischen Resultate, wohl aber bilden 136 Monate ein den Mexikanern bekanntes Intervall; es stellt nämlich die Hendekaëteris dar¹. Innerhalb 11 reiner Mondjahre zu je 12 Lunationen müssen 4 Monate eingeschaltet werden, um auf 11 mexikanische Jahre zu kommen ($132 + 4 = 136$). Es sind 136 Monate gleich $4016 \cdot 2$ Tage und 11 mexikanische Jahre gleich 4015 Tage. In dem Bilde habe ich einen Hinweis auf diesen Gegenstand noch nicht gefunden.

Wir kommen zur dritten, deutlich geschriebenen astronomischen Mitteilung auf S. 18. In der oberen linken Ecke steht frei und groß das Zeichen 1I, das erste im Tonalamatl. Diese Ausnahmestellung konnte dazu beitragen, seine Neutralität glaubhaft

zu machen. — Wir kombinieren es wie sonst überall mit dem ersten Tag der auf dieser Seite stehenden Kalenderwoche (1II) und finden die Differenz 40. Aus den einleitenden Bemerkungen geht hervor, daß es sich bei dieser Zahl um Jahre handelt und ich glaube auch, das Kennzeichen dafür angeben zu können. In der Sprache der Azteken werden nämlich die beiden Begriffe „Jahr“ und „Türkisgestein“ durch das gleiche Wort *xiuitl* ausgedrückt und auch bei den Maya heißt *tun* sowohl Jahr wie Stein. Auf unserem Bilde sehen wir aber neben dem Datum 1I die Hieroglyphe für „Stein“. Wahrscheinlich zählte man bei den Mayas die Jahre durch Steine, wenigstens spielte ein Edelstein in den Zeremonien am Schlusse des Jahres eine gewisse Rolle², es scheint, daß dieser Stein dann an öffentlichen Gebäuden seinen Platz fand.

¹ Sitzungsber. der Wiener Akad. Phil.-hist. Kl. 182, Abh. 5, S. 20 (1917).

² E. SELER, Gesammelte Abh. I, 374.

Als ich soweit gekommen war, glaubte ich, alle in dem Kalender niedergelegten Resultate gefunden zu haben. Bei wiederholten Prüfungen aller Blätter fiel mir aber dann doch auf, daß das Bild der Spinne in der Handschrift so oft vorkommt, während es in anderen mexikanischen Schriften nur sehr selten zu finden ist. Ich kam dadurch auf den Gedanken, daß die Spinne hier nicht ihres symbolischen Wertes wegen eingesetzt ist, sondern als Merkzeichen diene. Im Codex Zouche-Nuttall spielt ja das Spinnennetz eine ähnliche Rolle¹. Das war um so wahrscheinlicher, da die Spinne auf den bisher besprochenen drei Blättern nur auf S. 15 vorkommt, der einzigen Stelle, wo ein Hinweis auf etwas Verborgenes praktischen Wert hatte. Bald fand ich denn auch überall dort, wo die Spinne auftritt, ein gut verborgenes astronomisches Resultat.

Wir beginnen mit S. 3. Hier ist die dritte Tonalamatl-Woche dargestellt, beginnend mit 1VII. Am unteren Rande des großen Bildes bemerken wir ein Opfergefäß, das, für den Kenner immerhin auffällig, auf zwei Schädel wie auf zwei Füße gestützt ist. (Abb. 2.) Die Schädel haben genau die gleiche Form, in der das sechste Tageszeichen geschrieben zu werden pflegt. Wir lesen infolgedessen die Zeichen als Tag 2VI, kombinieren dieses Datum wie immer mit dem Anfangstag (1VII) der unten stehenden Woche und erhalten als Resultat 80 Tage. Die Zahl 80 hatte nun aber in allen Teilen des Reiches, aus denen wir den Kalender kennen, eine hervorragende Bedeutung, allerdings nicht als 80 Tage, sondern als 80 Jahre². Es ist mir zwar nicht gelungen, in der Nähe des Datums 2VI ein eigenes Zeichen mit der Bedeutung „Jahr“ zu finden, aber das Vorkommen von 80 Jahren in mehreren anderen Handschriften bietet uns genügende Gewähr, daß keine andere Einheit in Betracht kommt; zumal weder 80 Tage noch 80 Monate im Kreise der mexikanischen Astronomie eine Bedeutung haben.

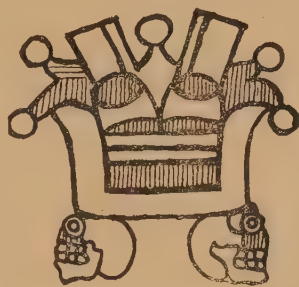


Abb. 2.

Mit der Zahl von 80 (Jahren) ist in Mexiko fast immer ausdrücklich die Zahl vier (Tage) verbunden. Nach 80 mexikanischen Jahren (50 Umläufen) ist nämlich die Konjunktion von Venus und Sonne um vier Tage gegen das Jahr zurückgeblieben ($80 \times 365 - 4 = 50 \times 583.92$). Es scheint, daß der Autor des Borbonicus auch diese vier Tage angedeutet hat, indem er beim vierten Tag der untenstehenden Woche, dem Tageszeichen (X) fast keine Färbung gab. Es mag ein Zufall sein, aber ich will doch darauf hinweisen, daß sich auch auf S. 18 etwas Entsprechendes findet. Dort ist die Zahl 40 eingeschrieben und das Zeichen des zweiten Tages der Woche hat keine Farbe.

Zu der Aufzeichnung eines astronomischen Resultates der Venusbeobachtung paßt nun auch das Bild, worauf es steht. Dieses enthält ohne erkennbaren Grund den Kulturheros Quetzalcoatl. Dieser war allerdings ursprünglich ein Mondgott und wurde an manchen Orten auch später als solcher angesehen, er ist aber im Laufe der Zeit zu einem Hauptpatron des Planeten Venus umgestaltet worden³.

¹ Vgl. „Anthropos“ X—XI (1915—1916), 1 ff.

² Vgl. E. SELER, Gesammelte Abhandl. III, 197 ff. und „Anthropos“ X—XI (1915—1916), 1 ff.

³ E. SELER, Gesammelte Abhandl. III, 335.

Blättern wir in der Handschrift weiter, so bemerken wir, daß auf den Seiten 4 bis 7 weder ein Bild der Spinne noch ein astronomisches Resultat zu finden ist. Auf S. 8 dagegen treffen wir die Spinne wieder an und zugleich eine Zahl, die auf den Planeten Mars hinweist. Am oberen Rande der Seite steht das ungewöhnlich große Bild des Sternhimmels und darunter die Figur des Gottes Xochipilli. Der Rand des Sternhimmelbildes ist mit 15 Augen besetzt, die ich als Bezeichnung von 15 Jahren auffasse. Wir haben schon auf S. 15 des Borbonicus gesehen, daß Zahlen durch ganz gleiche augenförmige Sterne ausgedrückt wurden, wie sie hier zu finden sind; die Form ist beidemale ungewöhnlich, weil dem uneingeweihten Leser des Kalenders das astronomische Resultat verborgen bleiben sollte. Die 15 Jahre können sich, wie früher schon bemerkt, nur auf den Planeten Mars beziehen, der sieben Umläufe in 15 Jahren weniger 15 Tagen vollendet.

Das Bild des Gottes Xochipilli soll vielleicht auf den Planeten Mars hinweisen; es weicht stark von allen anderen ab, die ich kenne. Am meisten auffallend ist an dieser Stelle seine Sternenkronen, die ihn als Patron eines Himmelskörpers sicher kennzeichnet. Daß er im Festkalender als Gott der Lustbarkeiten gefeiert wurde, steht damit nicht im Widerspruch, denn einen ähnlichen Doppelcharakter zeigen auch Ixtlilton, Xochiquetzal und die Weingötter.

Auf der folgenden S. 9 finden wir die Spinne wieder, die uns mahnt, nach einem verummten Tageszeichen zu suchen. Als solches kommt nur der Wasserstrom am oberen Rande des Bildes in Frage, denn das IX. Tageszeichen heißt *atl* (Wasser). Seine Ausnahmestellung geht schon daraus hervor, daß der Wasserstrom nur hier ganz isoliert und selbständig dasteht. — An dem Strom bemerken wir nun neben sieben Muscheln auch sieben Doppelkreise von derselben Form, wie sie häufig als Zahlzeichen verwendet werden. (Vgl. S. 14 Tag 3XV, S. 16 Tag 1I usw.) Durch das Bild der Spinne dazu aufgefordert, lesen wir das Zeichen des Wasserstromes mit den sieben Zahlkreisen als 7IX (sieben Wasser), wir kombinieren dieses Datum wieder mit dem ersten Datum der nebenstehenden Woche (1V) und finden als Resultat 177 Tage. Das ist, wie oben (S. 499) gesagt wurde, die kürzeste Periode der Finsternisse.

Wir blättern zurück und finden den gleichen Wasserstrom wie hier auch auf S. 5 und 7; in beiden Fällen steht er aber nicht isoliert, sondern kommt, wie so oft in anderen Handschriften, aus dem Hohlraum des Thrones einer Gottheit hervor, und außerdem fehlt die Spinne. Wollte man trotzdem auch in diesen beiden Fällen das Zeichen als 7IX lesen, so hätte man sich vergeblich bemüht, denn seine Kombination mit dem ersten Wochentage gibt kein astronomisches Resultat.

Die Spinne auf S. 10 lädt uns von neuem ein, nach einem versteckten Datum zu suchen. Es kann keines in Frage kommen als der ausnahmsweise gut gezeichnete Schädel (VI) auf dem Rückenschild des Sonnengottes; er fällt allerdings an dieser Stelle wenig auf, denn 1VI ist ein gebräuchlicher Kalendernamen dieses Gottes. — Die Kombination mit dem ersten Wochentage (1XVIII) gibt die Zahl 53, die weder als 53 Tage noch als 53 Jahre eine astronomische Bedeutung hat, dagegen geben 53 Monate ein brauchbares Resultat; es ist

eine allerdings wenig vorteilhafte Unterteilung des Saros (223 Monate). Ihre Ergänzung bilden 170 Monate, denen wir gleich begegnen ($53 + 170 = 223$). Vgl. S. 499. Wir stehen also hier vor einem Hilfsmittel der Finsternisrechnung.

Wir wollen nun kurz prüfen, welchen Nutzen die mexikanischen Astronomen aus dem Intervall von 53 Lunationen ziehen konnten. Die kürzeste und schon durch ganz oberflächliche Beobachtung auffindbare Periode besteht aus sechs synodischen Monaten (177 Tage). Sie konnte im Laufe eines einzigen Menschenalters gefunden werden, ohne daß man nötig hatte, über die Finsternisse Buch zu führen. Wir wollen die näheren Umstände verfolgen an den in Wien sichtbaren Mondfinsternissen vom Jahre 1891 an, die in folgender Reihe sich folgten:

Zeitdifferenz:

1891 Mai 23	6 Lunationen			
1891 November 16	6	"		
1892 Mai 11	6	"	41 Lunationen	
1892 November 4	23	"	(42—1)	53 Lunationen
1894 September 15	6	"		(54—1)
1895 März 11	6	"		
1895 September 4	6	"	41 Lunationen	
1896 Februar 28	23	"		
1898 Jänner 8	6	"		53 Lunationen
1898 Juli 3	6	"		
1898 Dezember 27	12	"	47 Lunationen	
1899 Dezember 17	23	"	(48—1)	
1901 Oktober 27				

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß ein einziger aufmerksamer Beobachter sowohl die kürzeste Periode von sechs Monaten (177 Tagen) als auch die Verschiebung um einen Monat rückwärts nach 41, häufiger nach 47 Monaten finden konnte. Es war wohl das älteste Resultat der Statistik auf dem Gebiete der Astronomie. Daß der Astronom des Borbonicus statt der beiden wertvolleren Zahlen 53 Monate aufgeschrieben hat, gereicht nicht zu seiner Ehre, er dürfte hierin auch keinen Schüler gefunden haben.

Einem neuen astronomischen Resultat, von der Spinne verraten, begegnen wir auf S. 13. Über einer Pyramide steht ein Stangengerüst mit einem in bekannter Weise quer durchbohrten Schädel. Wir können dieses unter falscher Flagge auftretende Zeichen nicht anders lesen als IVI , und finden so durch Kombination mit dem zugehörigen Anfangstag der Tonalamatl-Woche (IXVII) die Zahl 170. Daß es sich um Monate handeln muß, zeigt der vorhergehende Fall, denn seine 53 Monate werden durch die jetzigen 170 zum Saros (223 Monate) ergänzt.

Die Spinne auf S. 17 führt uns zu einem der wichtigsten Resultate der alten Mexikaner. Am unteren Rande des Bildes steht ein Osttempel, der, abgesehen von den flammenden Symbolen des Ostens, völlig mit der gebräuchlichen Darstellung des dritten Tageszeichens übereinstimmt; wir lesen also IIII und kombinieren dieses Datum mit dem darunter stehenden ersten Wochentage IX . Das Resultat 235 ist jedem geläufig, der sich mit der Chronologie

der Chaldäer und Griechen beschäftigt hat, denn der Metonische Zyklus umfaßt 235 Monate.

Man erhält eine gute Vorstellung von der Vollkommenheit dieses Zyklus, wenn man bedenkt, daß eine darauf gegründete Chronologie mit den natürlichen Jahreszeiten bedeutend besser in Übereinstimmung bleibt, als die Rechnung mit julianischen Jahren.

Im Tonalamatl bleibt jetzt nur noch eine astronomische Aufzeichnung übrig und auch nur noch eine Seite mit dem Bilde der Spinne, nämlich S. 19. Der Astronom des Borbonicus bediente sich hier für seine Aufzeichnung zum viertenmal des Menschenschädels. Da dieses Bild sich außerhalb des Kalenders sehr häufig als Symbol des Ostens wie der Symplegaden findet, so konnte es auch in den dem Tonalamatl eingeschalteten Bildern über Mythologie und Wahrsagerei kein Aufsehen erregen. Wir lesen es mit den alten Mysterienbesitzern als 1VI und finden durch Kombination mit dem ersten Tage der auf dieser Seite dargestellten Woche (1XV) die Zahl 170. Was sie bedeutet, haben wir schon auf S. 13 der Handschrift ersehen. 53 + 170 Monate schienen als Unterabteilungen des Saros dem Schreiber der Handschrift von Wichtigkeit; vielleicht waren diese Zahlen Früchte seines eigenen Entdeckergeistes, denn unter allen Resultaten sind nur die 170 Monate doppelt notiert.

Der zweite Teil unserer Handschrift enthält eine übersichtliche und sorgfältig gezeichnete Zusammenstellung der 52 Jahresnamen mit den zugehörigen Patronen, eine Art ewigen Kalenders. Hieran hat E. DE JONGHE¹ seine wichtigen Studien über die mexikanische Zeitrechnung zunächst angeknüpft.

Der dritte Teil bietet eine sehr wertvolle Liste der 18 Jahresfeste. Manche von ihnen sind darin nur angedeutet, andere durch eine nebensächliche Zeremonie kenntlich gemacht, und nur wenige, darunter das Patronatsfest des Tempels, worin die Schreiber des Borbonicus fungierten, geben uns einen annähernden Begriff von dem Verlaufe der Feier. Beim einleitenden Bilde, das wie eine Vorrede aussieht, weist uns das Zeichen (1VIII) des ersten Jahres im „Säkulum“ auf eine Beziehung der Bilderserie zu diesem 52jährigen Zyklus hin. Wir finden dann, daß das zweite Jahr (2XIII), und dieses allein, mitten in den „Text“ hinein geschrieben ist, und zwar über die Darstellung eines periodischen Festes. Das dritte (3XVIII) begleitet das „Schlußwort“ wie das erste die Vorrede, dann folgen, ohne irgendeine Charakterisierung, aneinandergereiht die übrigen 49 Zeichen. Zum Schluß kommt nochmal das Anfangsjahr und das durch einen Feuerbohrer hervorgehobene zweite Jahr der neuen Serie. Die zwei letzten Blätter der Handschrift, auf denen ein Teil dieser rein schematischen Aufzählung gestanden hat, fehlen wie gesagt, der Verlust ist aber hier ohne Bedeutung im Gegensatz zu dem Verlust der beiden ersten Blätter.

Man erkennt leicht schon hieraus, daß es sich bei der ganzen Mitteilung in erster Linie um die zeitliche Stellung des eindrucksvollsten und wichtigsten aller mexikanischen Feste, nämlich des Festes der Erneuerung des Feuers handelt, das nicht im tatsächlich ersten Jahre des Säkulums stattfand, wie man erwarten sollte, auch nicht bei Beginn, sondern erst innerhalb des zweiten

¹ Ztschr. f. Ethn. XXXVIII (1906), 490 ff.

Jahres, sogar gegen das Ende desselben. Zwei wichtige Erscheinungen fordern bei dieser Darstellung eine Erklärung: Erstens, warum wurde das Fest der Erneuerung des Jahresbündels (des neuen Feuers) nicht bei Beginn des 52er „Bündels“ gefeiert und zweitens, warum nicht einmal am Anfange eines Jahres. Das sind zwei von den vier großen Rätseln, vor denen wir in der mexikanischen Kalenderkunde stehen. Die beiden anderen betreffen die Schaltperioden und den Grund für die Auswahl von vier scheinbar willkürlich gewählten Zeichen als Komponenten der Jahresnamen, obwohl noch 16 andere gleichberechtigt zur Verfügung standen. Wie mir scheint, können die beiden ersten aus dem Borbonicus mit ziemlicher Sicherheit gelöst werden, was ich hier zu zeigen versuche.

Für die folgenden Erörterungen ist es dienlich, zunächst auf die beiden Arten von Jahren in Mexiko hinzuweisen, auf das Priesterjahr von immer genau 365 Tagen und das Volksjahr, welches sich wie in China und an anderen Orten nach den natürlichen Jahreszeiten richtete. Das erstere war als unveränderliches Zeitmaß den Astronomen zur schriftlichen Fixierung ihrer vielseitigen Forschungen notwendig, das zweite hatte trotz seiner häufig erforderlichen Regulierung einen großen praktischen Wert für die sichere Ordnung der laufenden bürgerlichen und religiösen Verhältnisse, und noch mehr für den Ackerbau.

Die Bezeichnung der Priesterjahre war im Laufe der Zeit auf die Volksjahre übergegangen und auch die Namen der Tage aus dem Tonalamatl scheinen einem Teile des Volkes geläufig gewesen zu sein, wahrscheinlich durch Vermittlung der Tempelschüler, deren Anzahl gewiß schon 100 Jahre vor Eroberung des Landes nicht unbeträchtlich war.

Die zwei Arten von Jahren mußten sich natürlich langsam gegeneinander verschieben, denn die einen Jahre waren fast um einen Vierteltag kürzer als der Mittelwert der anderen. Wir lesen denn auch bei SAHAGUN, daß das Volksjahr in unserem Februar seinen Anfang nahm (wie in China), während das Priesterjahr zur Zeit der Eroberung nach den gesicherten Resultaten E. SELER'S¹ zu Anfang Mai begann. Sie waren zum letztenmal in Übereinstimmung etwa in der Mitte des vierten Jahrhunderts.

Ich möchte an dieser Stelle nicht unterlassen, auf eine noch viel merkwürdigere Übereinstimmung der mexikanischen und der chinesischen Chronologie aufmerksam zu machen, als sie sich in der gemeinsamen Anfangszeit der Jahre bekundet. Der Codex Zouche-Nuttall² hat uns nämlich die überraschende Enthüllung gebracht, daß die Mexikaner die Länge des natürlichen Sonnenjahres zu 364·2436 Tagen bestimmt hatten (in 156 Priesterjahren fehlen 38 Tage gegen 156 wahre Sonnenjahre), und die chinesischen Astronomen rechneten nach Ideler³ genau mit derselben Zahl; sie ist nur um zwei Minuten zu groß und fünfmal genauer als die des julianischen Jahres.

Durch welche Mittel die Mexikaner ihr Volksjahr mit den Jahreszeiten in Übereinstimmung hielten, ist noch nicht sicher bekannt. Jedoch sind Anzeichen dafür vorhanden, daß sie die Verschiebung in ganz origineller Weise

¹ Gesammelte Abh. I, 162 ff.

² „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 15.

³ Über die Zeitrechnung der Chinesen, Berlin 1839, S. 14—16.

kompensierten. Sie feierten in normalen Jahren nach je 20 Tagen („Monat“) eines ihrer 18 Hauptfeste und zählten dann fünf Unglückstage vor Abschluß des Jahres außer der gewöhnlichen Ordnung; die gemeinen Volksjahre enthielten also 365 Tage wie das Priesterjahr. In den meisten Jahren war die Ordnung eine etwas andere als in den normalen, wie aus dem Berichte von SAHAGUN zu entnehmen ist. Es lag nämlich ein Teil der 18 Feste am Anfang des zugehörigen Monats, ein anderer am Ende.

Hier muß eingefügt werden, daß jedes vierte Jahr aus unbekannten Gründen ein bevorzugtes war. Wenn sich nun in jedem vierten Jahre die Verschiebung eines einzigen Festes vom Anfang des Monats auf das Ende vollzog, so konnte man ohne merkbare Störung durch 18 Verschiebungen und eine Pause den Anfang des Jahres mit der Jahreszeit unseres Februar in Übereinstimmung halten. Der Jahresanfang schwankte in diesem Falle um zehn Tage nach vorwärts und rückwärts von seiner mittleren Stellung.

Daß die Feste nicht in ganz fester Reihenfolge gefeiert wurden, ist sicher. Wir wissen nämlich, zwar nicht gerade von der Hauptstadt Mexiko, aber aus anderen Teilen des Kalendergebietes, daß sich manchmal der Termin eines Festes nicht aus der gemeinen Ordnung ergab, sondern erst von den Priestern angesagt werden mußte¹.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt nochmal die Wirkung des Priesterjahres auf den Volkskalender. Ersteres begann im Anfang des 16. Jahrhunderts in den ersten Maitagen (julianisch), ebenso 1450 bis 1470 Jahre vorher. In der Zwischenzeit hatte sich der Neujahrstag der Astronomen rückwärts über April, März usw. durch alle Jahreszeiten bewegt und war wieder zu den ersten Maitagen gekommen. Das Volksjahr dagegen hatte durch Anpassung an die Jahreszeiten seine feste Stellung behauptet. Die Priester hatten also in diesem Zeitraum um ein Jahr mehr zählen müssen als natürliche Sonnenjahre abgelaufen waren. Da nun das Volksjahr den gleichen Namen trug wie jenes Priesterjahr, das in seinem Verlaufe begann, so konnte es nicht ausbleiben, daß in den Namen der Volksjahre eine Lücke auftrat; einmal mußte man einen Jahresnamen übergehen. — Anderseits wurde das größte aller Volksfeste, das der Erneuerung des Jahresbündels und des Feuers, nach immer 52 wirklichen Jahren gefeiert. So erklärt es sich, daß der Name des Jahres, worin das genannte Volksfest im Anfang des 16. Jahrhunderts lag, nicht mehr der erste Jahresnamen im „Bündel“ (VIII) sein konnte, sondern der zweite XXIII, wie alle alten Autoren berichten.

Die Schwierigkeiten gehen aber noch weiter. Im letzten „Monat“ (Itzcalli) eines jeden Volksjahres wurde nach dem ausführlichen Berichte SAHAGUN's das Fest des Feuergottes gefeiert, und dabei, wohl in Anlehnung an das „säkulare“ große Feuerfest (nach je 52 Jahren), das Feuer im kleinen, innerhalb jeder Gemeinde erneuert. Zwischen dem genannten Monat und dem ersten Monat des neuen Jahres lagen, ebenfalls nach ausdrücklicher Mitteilung SAHAGUN's, die fünf unnützen Tage. Das ist die eine Seite der Sachlage. Eine andere scheint ihr zu widersprechen. Die Bewohner der Hauptstadt begingen

¹ E. SELER, Gesammelte Abh. I, 516.

zur Zeit der Entdeckung Mexikos das große Feuerfest, die Knüpfung des Jahresbündels, weder an der Grenze des Volksjahres (10. Februar) noch bei Beginn des Priesterjahres (Anfang Mai), sondern im 15. Monate Panquetzalitli, also unter Zugrundelegung des angegebenen mittleren Termines für den Jahresanfang (10. Februar), im julianischen Monat November; so berichten übereinstimmend MENDIETA und der Borbonicus¹.

Auch SAHAGUN (frz. Ausg., S. 289) und TORQUEMADA geben indirekt denselben Termin an, wenn sie sagen, die Lage des Festes sei abhängig von astronomischen Beobachtungen: Es sei nämlich an jenem Tage des Jahres gefeiert worden, an dem die Plejaden um Mitternacht kulminieren. Das geschah aber im Jahre 1500 am 6. bis 7. November. — Wie uns der Borbonicus lehrt, fiel aber auch noch in den Jahren des großen Feuerfestes das kleine Feuerfest aus. Dieser nicht unwichtige Umstand zeigt, daß sich die beiden Feste nicht fremd gegenüberstanden, daß es sich vielmehr um eine durch rein astronomische Gesichtspunkte geregelte Verschiebung der Feier handelte. In gewöhnlichen Jahren hatte sich das Fest des Feuergottes der Kette aller anderen Feste eingefügt, im hochfeierlichen 52. Jahre aber nahm es als Zeuge aus grauer Vorzeit eine Ausnahmestellung ein. Diese Stellung wird jedoch sofort verständlich, wenn man bedenkt, daß es eine Zeit gegeben hat, zu der die Plejaden nicht im November, sondern bei Eintritt der Herbstäquinoktien um Mitternacht kulminierten. Zu diesem Zeitpunkte, bei Beginn des Winterhalbjahres, hat das Feuer sowohl symbolisch wie praktisch besondere Bedeutung und gerade da enthält die Feuerzeremonie nichts Rätselhaftes. Sie war aber durch die fast unmerklich langsame Verschiebung der vier markanten Punkte des Sonnenstandes gegen den Fixsternhimmel im Laufe der Jahrhunderte zu einer Art erratischen Blockes geworden, der das Volk aus alter Gewohnheit interessierte, der aber keine unmittelbar praktische Bedeutung mehr besaß. In gewisser Beziehung kann man den römischen Karneval, das Johannisfeuer, die Darbringung geschmiedeter Figuren von Opfertieren damit vergleichen, die auch auf uraltem Fundamente ruhen und in nur wenig veränderter Erscheinungsform in das 20. Jahrhundert hineingewachsen sind.

Merkwürdigerweise war die säkulare, große Feuerzeremonie nicht allein gewandert, vielmehr hatten auch die vorhergehenden fünf unnützen Tage mit ihren alten Gebräuchen die Wanderung mitgemacht; auch sie wurden alle 52 Jahre statt an der Grenze Jänner-Februar schon im November gefeiert. Beide gehören offenbar zusammen und beweisen, daß in sehr alter Zeit das Jahr mit der Herbst-Tagundnachtgleiche begonnen hatte; das muß etwa um das Jahr 2220 v. Chr. gewesen sein; damals kulminierten zur Zeit der Herbstäquinoktien die Plejaden um Mitternacht.

Die Nachbarjahrhunderte von 2300 v. Chr. spielen sonderbarerweise auch in anderer Beziehung eine Rolle in Mexiko, wie bei späterer Gelegenheit gezeigt werden soll. Man wird an der Tatsache nicht achtlos vorübergehen dürfen, daß hierin die Neue Welt sich an die Alte, an China, Babylon, Ägypten und Juda innig anschließt.

¹ E. SELER, Gesammelte Abh. II, 761.

Zum letztenmal war das große Feuerfest im November 1507 gefeiert worden, innerhalb des Volks- wie des Priesterjahres 2XIII. Es scheint, daß damals schon ein weiteres Vordringen der in der Ferne gelandeten Spanier bis in das Gebiet von Mexiko befürchtet wurde. Die Indianer fingen an, auf allerlei ungünstige Vorzeichen zu achten; so erwähnen sie in ihren Annalen als besonders beunruhigend, daß schon bald nach dem Feste eine Sonnenfinsternis stattfand. Dies konnte nur jene vom 2. Jänner 1508 gewesen sein, denn diese war die einzige von den sechs innerhalb der Jahre 1507 und 1508 eingetretenen Finsternissen, die in Mexiko sichtbar war. Seit dem Feste waren also noch nicht ganz zwei Monate verflossen.

Wir haben in dieser Übereinstimmung zwischen den Berichten und den astronomischen Erscheinungen eine neue Bestätigung für die mit der damals gebräuchlichen Jahreseinteilung so wenig harmonisierenden Lage eines Festes, das sich durch die begleitenden Umstände als ein erraticum Neujahrsfest zu erkennen gibt.

Werfen wir einen Rückblick auf die gewonnenen Resultate, so ist zunächst die Methode der Aufzeichnung bemerkenswert. Wie in anderen Handschriften so finden wir auch hier die wertvollen astronomischen Resultate in einem Buche verborgen, das äußerlich keinen astronomischen Charakter zu besitzen scheint. Es besteht aber doch ein großer Unterschied in Bezug auf die Geheimhaltung der Resultate in den verschiedenen Gruppen von Büchern: Der Hauptabschnitt des Borbonicus hat einen ausgesprochen divinitorischen Zweck; die gut verborgenen Zeichen, welche die astronomischen Resultate übermitteln, stören die Benützung des Buches zu Wahrsagezwecken in keiner Weise, ja sie machen sich nicht einmal als etwas deutlich Fremdes bemerkbar. Der Besitzer hatte gar nicht nötig, einem Fremden gezwungene Erklärungen abzugeben, weil er von fast allen Teilen befriedigende und sachgemäße Rechenschaft geben konnte, ohne die Astronomie zu verraten.

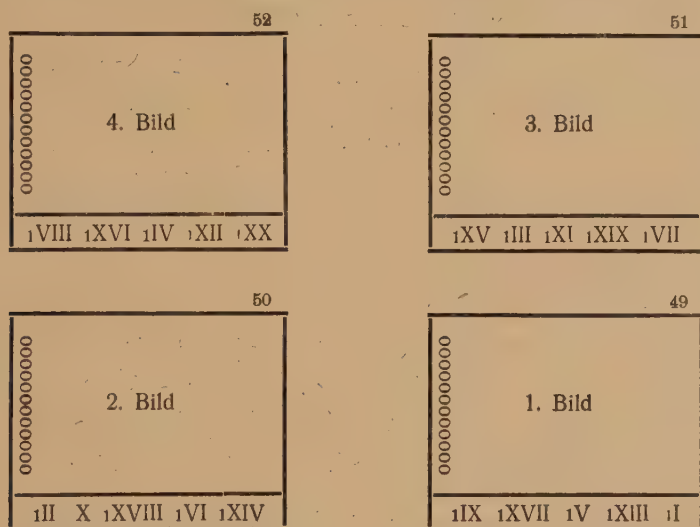
Anders verhält es sich in der Gruppe der Handschrift Borgia. Hier ist der Inhalt, auch abgesehen von der Astronomie, ein viel reicherer. Aber es gibt darin stark auffallende Teile, die sich fast nur auf die Sternkunde beziehen. Man mußte also einem Fremden gegenüber entweder die Erklärung verweigern oder eine gezwungene symbolische Erklärung unterschieben, wenn man sich nicht auf die Besprechung der begleitenden und die Aufmerksamkeit am meisten auf sich ziehenden Bilder beschränken konnte. Dieser Zustand ist eine natürliche Folge der größeren Ausdehnung des astronomischen Wissens, dessen Darstellung umfangreichere Mittel verlangte. Die Autoren lebten auch nicht in der zerstreuten Umgebung des Reichsmittelpunktes wie ihre vorsichtigen Kollegen, die Schreiber und Besitzer des Borbonicus. Sie gehörten vielmehr fast sicher entweder den versprengten Resten der Tolteken an oder waren in deren Schulen gebildet worden.

Noch einen starken Schritt weiter geht die Gruppe der großen Wiener Handschrift. Die Astronomie ist hier der einzige eigentliche Zweck des Buches. Die sehr umfangreiche und vielfach unzusammenhängende Einkleidung besaß für die Autoren wahrscheinlich wenig Interesse. Für uns ist sie allerdings von höchstem Werte, da sie uns einen auf anderem Wege unzugänglichen

mythologischen Stoff in ganz authentischer Form liefert. Die astronomischen Kenntnisse der Verfasser waren reicher als die der Autoren der beiden vorhergehenden Gruppen.

Am ausgebildetsten war die Astronomie bei den Maya-Astronomen der Dresdener Handschrift, die allerdings auch auf toltekischer Grundlage weiterbauten. Sie bemühten sich nicht einmal mehr, alle ihre hoher Anerkennung werten Resultate durch wirksame Mittel zu verbergen.

Die Form der astronomischen Aufzeichnung ist bisher ausführlich nur aus drei der hier genannten Handschriftengruppen beschrieben. Der noch ausstehenden gehört der Codex Borgia an; aus ihm (S. 49—52) soll deshalb die schriftliche Fixierung der Triëteris hier mitgeteilt werden. Sie zeigt eine, gegenüber den bis jetzt bekannten, völlig neue Art der Anordnung:



Die fünf Zeichen unter jedem Bilde (durch römische Ziffern angedeutet) sollen in kurzer Form je das ganze Tonalamatl, jedoch mit verschiedenem Anfang und verschiedener Zueignung vorstellen, wie E. SELER vor vielen Jahren erkannt hat. Die Zeichen unter dem ersten Bild zeigen uns das Tonalamatl als östliches, unter dem zweiten als nördliches, unter dem dritten als westliches und unter dem vierten als südliches. Die zwölf kleinen Kreise am linken Rand stellen bekanntlich zwölf aufeinanderfolgende Kalenderdaten dar, im ersten Bild 2II, 3III usw. bis 13XIII. Hieran schließt sich unmittelbar 1XIV am Anfang des zweiten Bildes an. Die Kalenderzeichen des ersten Bildes enthalten also im ganzen 273 Tage, ebensoviel enthält jedes der drei folgenden Bilder. Die Summe aller dieser Tage beträgt $4 \times 273 = 1092$ Tage oder 37 synodische Monate, das sind drei Mondjahre mit dem Schaltmonat der Triëteris.

Man hat bisher wohl gesehen, daß jedes der vier „abgekürzten Tonalamatl“ mittels der zwölf kleinen Kreise in das benachbarte kontinuierlich übergeht, aber merkwürdigerweise hat noch niemand die Summe aller dargestellten Tage gebildet, weder hier noch an vielen entsprechenden Stellen der Handschriftengruppe Borgia oder der Madrider oder Dresdener Handschrift. Wohl hat aber

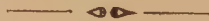
E. SELER gezeigt, daß in den vier hier beschriebenen Bildern des Borgia noch eine Aufzeichnung über die Länge des Sonnenjahres enthalten ist¹.

In den auf uns gekommenen sehr zahlreichen Schriften aus der Hauptstadt des Reiches hat bisher niemand astronomische Mitteilungen vermutet. Sie treten ja darin, wenn man vom Borbonicus absieht, nur in geringer Anzahl auf. Das Tonalamatl AUBIN enthält ein einziges, und in allen übrigen Schriften zusammengenommen dürften sich nur noch sechs Resultate finden. Wahrscheinlich geht nur eines derselben auf die Azteken selbst zurück; alles übrige ist, teils direkt, teils indirekt, toltekische Erbschaft. Diese ist allerdings nicht zu verachten. Der Borbonicus hat uns gelehrt, daß Merkur gut beobachtet wurde, daß man den Lauf des Morgensternes und des Planeten Mars mit Sorgfalt verfolgte, daß auch die Geheimnisse des Mondlaufes den dortigen Astronomen einigermaßen bekannt waren, darunter sogar die Finsternisrechnung nach dem Saros und seinen Unterteilungen, sowie der Gebrauch des Metonischen Zyklus. Nur ein kleiner Teil derer, die heute unsere Mittelschulen verlassen, könnte über diese, wenn auch geringe Zahl von Resultaten astronomischer Messungen so gute Auskunft geben, als die bevorzugtesten unter den Tempelschülern des alten Mexiko.

* * *

Leider ist es nur einem ganz engen Kreise wissenschaftlicher Arbeiter gegönnt, auf dem noch so wenig angebauten Gebiete der Mexikanistik zu forschen, da ein wichtiger Teil der nötigen Hilfsmittel nur denen zu Gebote steht, die sich in der Nähe von Berlin, Wien, München und Leipzig befinden.

Mit Dank muß ich hervorheben, daß durch die wohlwollenden Bemühungen des Direktors der Wiener Hofbibliothek, Herrn Hofrat DONABAUM, des Herrn Vizedirektors Professor BICK, sowie des Direktors der ethnographischen Sammlung des Wiener Hofmuseums, Herrn Regierungsrat HEGER, mir selbst wie gewiß allen ernstlich arbeitenden Interessenten die notwendigen Hilfsmittel bereitwilligst zur Verfügung gestellt werden. Ich darf auch nicht unerwähnt lassen, daß der Direktor des „Anthropos“, Herr Professor W. SCHMIDT, den mexikanistischen Teil seiner Bibliothek mit weitem Blick schon vor Jahren für dieses viel verheißende Arbeitsgebiet ausrüstete.



¹ „Codex Borgia“ II, Berlin 1906, S. 122.

Das Mehl der Witwe.

Ein Beitrag zur semitischen Sagenforschung.

Von Dr. WALTER SCHILLER.

1. Text der Legende.

Einst saß König Salomo in der zederngetäfelten großen Halle seines Palastes auf seinem juwelengeschmückten Thron; er war angetan mit dem purpurnen Krönungsmantel, auf dem Haupte trug er die Krone des Reiches, das Zepter seiner Herrschaft hielt er in der Rechten und um ihn standen im weiten Kreis die Mächtigen und die Weisen des Volkes Israel. Es war die Stunde, zu der er an jedem Tage die Tore des Palastes weit öffnen ließ, um allen Einlaß zu gewähren, die bei einem milden Herrn eine Bitte vorbringen oder vor einem strengen Richter wegen erduldeten Unrechtes Klage führen wollten. Und da er so auf dem goldenen Throne saß und der Kommenden wartete, da kam Absalom hereingeeilt, sein ältester Sohn; noch war er damals ein Knabe von zwölf Jahren, nicht herangereift, den Sinn des Weltenganges zu erfassen, aber ahnungsvoll aller menschlichen und göttlichen Weisheit. So trat er vor den Thron Salomos, sein Auge leuchtete unmutsvoll und mit fliegendem Atem begann er zu sprechen: „Eben war ich daran, aus dem Lehrhaus, wo ich mich an der Weisheit der gottgegebenen Gesetze erquickt hatte, heimzukehren; als ich über die Straße ging, noch voll von den Lehren und Gesetzen, mit denen der Herr uns gesegnet hat, da sah ich auf einem Stein am Wege ein armes Weib sitzen, eine Witwe nach ihrer Kleidung. Und weil das Gesetz befiehlt, sich der Witwen und Waisen in unseren Mauern anzunehmen, ging ich näher und da sah ich, daß sie eine leere Holzschüssel in der Hand hielt; um sie aber war auf dem Boden Mehl verstreut und verschüttet und sie weinte. Ich tröstete sie und hieß sie Recht und Schutz suchen beim König wider den, der ihr das Mehl geraubt und verschüttet hätte. Bald wird sie hier sein; so leih mir die Zeichen deiner Macht und deiner Kraft, laß mich den Übeltäter finden und strafen und der Witwe Schutz und Sicherheit verleihen. Denn so verlangt es das Gesetz und der Himmel zürnt über das Volk, und Mißwachs, Krieg und Pest kommen über die Stadt, in der die Witwen auf den Straßen weinen müssen.“ Als Salomo die heftige Rede seines Sohnes zu Ende gehört hatte, erhob er sich von seinem Thron; er ließ Absalom seinen Platz einnehmen und legte ihm den schweren Königsmantel um die schmalen jungen Schultern. Das Zepter gab er ihm in die Hand und drückte ihm die Krone auf seine schwarzen Locken. So ließ er ihm willig die Zeichen seiner Macht. Nur den Siegelring, der die Herrschaft über die Geister der Erde, des Meeres und der Luft verleiht, den gab er ihm nicht. Denn nur einmal in seinem langen Leben hat Salomo den Ring von seinem Finger gezogen, als Aschmedai, der Fürst der Geister, ihn überlistete; und damals mußte er es schwer büßen und mußte vierzig Jahre lang als Bettler unstet und unerkannt in seinem Reiche umherirren.

Kaum hatte Absalom den Platz auf dem Thron eingenommen, da kam langsamen Schrittes die Witwe durch das Tor der Halle. Vor dem Throne

blieb sie gebeugten Hauptes stehen; sie wies die leere Holzschüssel und wollte mit ihrer Klage beginnen; da unterbrach sie Absalom ungestüm und sprach: „Ich weiß, um welcher Untat willen du Klage erheben willst. So nenne mir den Räuber, der dir das Mehl geraubt und verschüttet hat, sei getrost, ich will ihn strafen und dir soll dein Recht werden.“ Die Witwe antwortete: „Ich weiß, Herr, daß die Gerechtigkeit unseres Königs so groß ist wie seine Macht, und seine Gnade wider die Verfolgten so groß wie seine Gerechtigkeit; und darum lieben ihn die Schwachen, wie ihn die Gewalttätigen fürchten. Siehe, Herr, ich ging heim vom Markte und für meinen letzten kupfernen Schekel hatte ich mir Mehl gekauft, Brot davon zu backen für den morgigen Sabbath, um den Ruhetag heilig halten zu können, wie es Gott befohlen hat. Als ich aber über die Gasse ging, nahe schon bei meiner Hütte, da erhob sich ein Pfeifen und Sausen vom Himmel, ein gewaltiger Windstoß fegte über die Gasse hin, ergriff mein Mehl und verschüttete es auf den Boden und verstreute es weithin in die Lüfte; und mir blieb die leere Holzschüssel in der Hand. So werde ich am Feiertage des Herrn hungern müssen, denn es war mein letzter kupferner Schekel, um den ich das Mehl auf dem Markte gekauft habe; und darum, Herr, habe ich geweint.“ So sprach die Witwe.

Als sie geendet hatte, wandte sich Absalom ratlos und mit fragendem Blick an Salomo; denn die Krone und das Zepter verliehen ihm Macht über die ganze Erde und alle Menschen und Tiere, die auf ihr wohnten. Aber über die Geister der Luft und die Winde konnte nur der gebieten, der den Zauberring am Finger trug. Salomo verstand den Wunsch seines Sohnes; er küßte den blauen Stein im Siegelring und mit mächtiger, stummer Gebärde rief er den ersten der Winde, den Westwind, herbei. Da erhob sich ein mächtiges Rauschen und Brausen und durch die Fenster der Halle kam der Westwind hereingeflogen. Er hatte lange, fahlblonde Haare und die Federn seiner Schwingen waren feucht vom Tau des Meeres. Ohne Absalom auf dem Throne zu beachten, ließ er sich vor Salomo auf den Boden nieder und neigte sich tief vor dem Herrn des Siegelringes. Absalom aber wandte sich unmutsvoll gegen ihn und rief ihn zornig an: „Sprich und leugne es nicht; warst du es, der das Mehl dieser Witwe verschüttet hat? Gesteh es zu, wenn du es getan hast!“ Aber der Westwind sprach: „Über den Bergen von Zypern schwebte ich und sah den nackten braunen Männern zu, wie sie das grüne Erz aus den Felsen schürften. Sie graben und hacken Tag und Nacht auf dem Rücken der Berge, bis sie genug Erz ergraben haben. Dann rösten sie es auf glimmenden Kohlen und blasen in das Feuer und schüren es, bis endlich das reine Kupfer als glühende Schlange aus der Asche herausrinnt. Und ich schaute den Männern zu, wie sie das heiße Kupfer hämmerten und Platten daraus schmiedeten, um das Dach des Tempels, den du, Salomo, auf dem Berge Zion dem Herrn zu Ehren erbauen wirst, damit zu decken. Dieses Weib aber habe ich nie gesehen und an ihrem Eigentum habe ich mich nie vergriffen.“ Da entließ König Salomo den Westwind mit einem gnädigen Nicken und küßte wieder den blauen Stein im Siegelring und rief mit mächtiger, stummer Gebärde den zweiten der Winde, den Ostwind, herbei. Da erhob sich

ein mächtiges Rauschen und Brausen und durch die Fenster der Halle kam der Ostwind hereingeflogen; er hatte rote Haare und seine Flügel waren gelb vom Staub der Wüste. Ohne Absalom auf dem Thron zu beachten, ließ er sich vor Salomo auf den Boden nieder und neigte sich tief vor dem Herrn des Siegelringes. Absalom aber wandte sich unmutsvoll gegen ihn und rief ihn zornig an: „Sprich und leugne es nicht, warst du es, der das Mehl dieser Witwe geraubt hat? Gesteh es zu, wenn du es getan hast!“ Aber der Ostwind sprach: „Von der Wüste her kam ich geflogen und über dem dunklen Libanon machte ich halt. Männer sah ich in der Tiefe mit Äxten aus Erz und mit Beilen aus Eisen. Sie zogen aus und legten Hand an die tausendjährigen Zedern, in deren kühlen Wipfeln ich gerne ruhte, so oft ich aus der heißen Wüste kam. Sie fällten sie und hieben die Äste ab und schälten die Rinde vom Stamme und glätteten das Holz. Und sie machten Balken aus den Stämmen, das Dach des Tempels zu tragen, den du, Salomo, auf dem Berge Zion dem Herrn zu Ehren erbauen wirst. Dieses Weib aber habe ich nie gesehen und an ihrem Eigentum habe ich mich nie vergriffen.“ Da entließ König Salomo den Ostwind mit einem gnädigen Nicken und küßte zum drittenmal den blauen Stein im Siegelring und rief mit mächtiger, stummer Gebärde den dritten der Winde, den Nordwind. Da erhob sich ein mächtiges Rauschen und Brausen und durch die Fenster der Halle kam der Nordwind hereingeflogen. Er hatte weiße Haare, und weiß wie der Schnee im Winter waren seine langen Schwingen. Ohne Absalom auf dem Thron zu beachten, ließ er sich vor Salomo auf den Boden nieder und neigte sich tief vor dem Herrn des Siegelringes. Absalom aber wandte sich unmutsvoll gegen ihn und rief ihn zornig an: „Sprich und leugne es nicht, warst du es, der das Mehl dieser Witwe geraubt hat? Gesteh es zu, wenn du es getan hast!“ Aber der Nordwind sprach: „Von den Marmorbrüchen Lydiens komme ich her. Dort habe ich den Männern Kühlung zugeweht, die die weißen Blöcke aus den Bergen brechen. Ich habe ihnen zugesehen, wie sie Keile in den Felsen treiben, um den Marmor aus dem Gestein zu brechen. Und sie behauen die gewaltigen Blöcke zu Quadern und glätten sie und schleifen sie, um Ecksteine daraus zu machen für den Tempel, den du, Salomo, auf dem Berge Zion dem Herrn zu Ehren erbauen wirst. Dieses Weib aber habe ich nie gesehen und an ihrem Eigentum habe ich mich nie vergriffen.“ Da entließ König Salomo den Nordwind mit gnädigem Nicken und küßte zum viertenmal den blauen Stein im Siegelring und rief mit mächtiger, stummer Gebärde den vierten der Winde, den Südwind, herbei. Da erhob sich ein mächtiges Rauschen und Brausen und durch die Fenster der Halle kam der Südwind hereingeflogen. Er hatte braune Locken und seine Flügel waren rot wie die Korallen in den Meeren des Südens. Ohne Absalom auf dem Thron zu beachten, ließ er sich vor Salomo auf den Boden nieder und neigte sich tief vor dem Herrn des Siegelringes. Absalom aber wandte sich im höchsten Zorn gegen ihn und rief ihn drohend an: „Gesteh es, du warst es, der das Mehl dieser Witwe geraubt hat. Du warst es, du mußt es gewesen sein, und wolltest du es leugnen, so wäre es vergebliche Lüge. Deine Brüder sind unschuldig und du bist der Untäter an den Wehrlosen, der Frevler an den Schwachen.“ Der Südwind aber antwortete: „Ja, ich war es,

ich habe es getan.“ Er wollte noch weiter reden, doch Absalom hatte das Zepter drohend wider ihn erhoben und wollte ihm die weitere Rede abschneiden. Aber Salomo beruhigte durch einen strengen Blick den Ungestümen und auf seinen Wink fuhr der Südwind fort: „Ja, Herr, ich habe es getan. Aber sieh, ich schwebte über dem Meere längs der Küste Arabiens dahin und das Wasser unter mir war blau und durchsichtig. Da klang es plötzlich durch die Stille zu mir herauf, wie wenn viele Menschen in höchster Not aufschreien. Ich schaute hinunter, da erblickte ich ein ägyptisches Schiff, das den Kurs gegen die arabische Küste hin hielt. Dreihundert Menschen waren darauf, ägyptische Bauern mit ihren Weibern und Kindern, die vor der Dürre und vor der Hungersnot aus ihrer Heimat geflüchtet waren, um Brot und Schatten in den Oasen Arabiens zu finden. Aber das Schiff hatte auf der Fahrt ein Leck bekommen und begann zu sinken. Da lenkten sie es in höchster Angst gegen die Küste; aber noch waren sie so weit vom Festland entfernt wie ein Pfeilschuß trägt und die Wasser schlossen sich schon schäumend über dem Hinterdeck. Und sie sahen, daß ihnen allen der Tod im Meere gewiß war, Männern, Weibern und Kindern, nahe und im Angesicht der Küste und sie schrien in ihrer Angst und in ihrer Not zum Himmel. Da erbarmte ich mich ihrer; ich stieß hinab und legte mich auf das Meer; und ich blies mit aller Kraft über das Wasser hin, daß die Wellen hoch aufschäumten. Ich fuhr mächtig in die Segel des sinkenden Schiffes, daß es in rasender Eile gegen das Festland trieb; und mit lautem Krach fuhr es an der Küste auf, daß das Gebälk aufstöhnte und zersplitterte. Die Menschen auf dem Schiffe aber waren gerettet; mit lauten Dankesworten stiegen sie von den Trümmern des Schiffes herab und betraten froh das feste Land. Und sieh, Herr, damals, als ich so mit aller Kraft blies, um die Männer, Weiber und Kinder auf dem sinkenden Schiff zu retten, da habe ich auch das Mehl dieser Witwe verschüttet und in die Lüfte geweht.“ Der Südwind hatte seine Rede geendet und auch Absalom schwieg, nachdenklich den Blick vor sich auf den Boden geheftet. Salomo aber nickte dem Südwind gnädig zu und entließ ihn; durch seinen Schatzmeister ließ er der Witwe 100 Schekel Goldes reichen und entließ auch sie in Gnaden. Absalom aber hatte indessen die Wahrzeichen der königlichen Macht eilig, und als ob er sich ihrer schämte, abgelegt. Und Salomo setzte sich wieder die Krone auf sein gesalbtes Haupt, nahm das Zepter in seinen starken Arm und warf sich den Mantel um seine breiten Schultern; dann setzte er sich wieder auf den Thron seiner Väter.

2. Kritisch-vergleichende Untersuchung der Legende.

Die vorstehende Legende habe ich im Jänner 1912 in Dimotika, einer kleinen thrasischen Stadt, südlich von Adrianopel, aufgezeichnet, während ich, der Mission, die vom Wiener pathologisch-anatomischen Universitätsinstitut des Hofrats WEICHSELBAUM auf Ersuchen der Königin Eleonore abgesandt worden war, angehörig, als Cholera-Arzt im Balkankriege auf bulgarischer Seite tätig war; ein älterer Spaniole, der sich auf der Durchreise von Philippopel nach Dedeagatsch einen halben Tag bei meinem Gastgeber Schappat de Toledo aufhielt, hat sie mir auf meine Bitte nach irgend einem Märchen oder einer Sage erzählt und hinzugefügt, daß er sie als Kind von einem älteren Manne,

einem Schriftgelehrten, wie er sagte, gehört hätte und daß außer ihm kaum jemand im ganzen Wilajet sie kennen dürfte¹.

Soweit ich es verfolgen konnte, findet sich diese Legende nur zweimal in der Literatur über die Salomofrage aufgezeichnet². In dem Buche des Akademikers A. VESELOVSKY, Slawische Überlieferungen über Salomo und Centaurus und die westeuropäischen Legenden über Morolf und Merlin, das 1872 in Petersburg erschienen ist, steht unter den Erzählungen, die von Urteilssprüchen Salomos berichten, an letzter Stelle die folgende: Ein Weib ging des Weges, es trug in den Händen eine Schale Mehl. Der Wind verstreute das Mehl und jenes Weib kam zum König Salomo und erhob Klage gegen den Wind. König Salomo befahl die schiffenden Kaufleute zu sich und sie kamen bald zu ihm und er sagte ihnen: „Habt ihr Gott um Wind gebeten zur Zeit, als dieses Weib seines Weges ging?“ Sie sagten: „Wir baten, daß uns Gott günstiges Wetter gäbe, um auf den Schiffen fortzukommen.“ Und König Salomo sprach: „Bezahlt diesem Weib das Mehl, welches ihr der Wind infolge eurer Bitte verstreut hat; denn ihr batet um das schöne Wetter.“ Da füllten sie ihm (dem Weib) die Schale voll mit Gold und das Weib verbeugte sich vor dem König Salomo bis zum Boden und kehrte voll Freude nach Hause zurück³. Diese russische Fassung, die wahrscheinlich auf eine byzantinische Legende zurückgeht, hat mit der spaniolischen Erzählung das eine gemeinsam, daß auch sie bei der Wanderung der Sage den Weg über den Balkan genommen hat; aber mit der überreichen, episch-breiten Darstellung des Spaniolen, die im ausschmückenden Beiwerk wahrscheinlich noch über die ursprüngliche palästinensische Fassung hinausgewachsen ist, verglichen, mutet sie wie eine dürftige Inhaltsgabe an. Sie gibt nicht mehr als das Gerippe der Legende, zuerst den Tatbestand und dann das Urteil. Aus dem

¹ Die Ungunst der Verhältnisse, die Unsicherheit, wie sie der Krieg, die Unruhe, wie sie die drohenden Seuchen mit sich brachten, auf der einen Seite, auf der anderen die angestrenzte und verantwortungsvolle Tätigkeit im bakteriologischen Laboratorium hinderten mich, gleich an Ort und Stelle dem Ursprung der Erzählung, der Herkunft des Erzählers nachzugehen. Der Erzähler, ein kräftiger und stattlicher Mann von etwa 40 Jahren, gehörte jener großen Zahl spaniolischer Kaufleute an, welche den Handelsverkehr zwischen den Hafenstädten der Meeresküste und Ostrumelien vermittelten. Viele von ihnen kamen damals auf ihren Geschäftsreisen durch Dimotika; sie hielten sich, um Schwierigkeiten mit der bulgarischen Militärverwaltung auszuweichen, immer nur kurze Zeit, oft nur einen Tag oder eine Nacht auf, wobei sie stets bei ihren Konnationalen wohnten. Das Haus Schappat's de Toledo, der der reichste Spaniole von Dimotika war, beherbergte oft ihrer drei oder vier. Den Erzähler der Legende traf ich, als ich eines Abends vom Spital heimkehrte, im Hause an; so gesprächig und freundlich er sonst war, so zurückhaltend wurde er bei den Angaben über seine Person; auch die anderen Spaniolen, die ich später nach ihm fragte, gaben keinen Bescheid — vermutlich um ihm keine Unannehmlichkeiten bei den bulgarischen Behörden zu bereiten. Auch hatte er gleich am nächsten Morgen nach dem Abend seiner Ankunft, noch lange vor Sonnenaufgang, Dimotika in der Richtung nach Süden verlassen.

² Eine verwandte Legende, in der ein sinkendes Schiff durch die Fürbitte eines Frommen gerettet wird, findet sich bei M. S. bin GORION, Der Born Judas, 2. Bd., S. 63, „die Lehre speist ihre Getreuen“ (jüdisch-deutsch).

³ Ich verdanke den Hinweis auf diese Fassung sowie die Übersetzung aus dem Russischen der Liebenswürdigkeit des Herrn Hofrates V. v. JAGIČ.

Straffall ist eine Zivilsache geworden, und daß die Kaufleute für den Schaden, den der von ihnen erbetene Wind anrichtet, haftbar sind, diese Erkenntnis Salomos kann weder vom juridischen Standpunkt als scharfsinnig noch vom ethischen als bedeutend erscheinen. Die eigene Bedeutung der Legende, ihr tiefer Sinn, ist in dieser Fassung verloren gegangen. Wir werden deshalb zum Vergleiche mit der Erzählung des Spaniolen die zweite und immerhin bessere Fassung, in der sich die Legende noch in der Literatur erhalten hat, verwenden. Sie findet sich bei JAKOB SAPHIR in seiner Reisebeschreibung *אבן ספיר* (I, 26 ff.); von hier zitiert sie M. GRÜNBAUM in seinen neuen Beiträgen zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, S. 278, Anm. 5: Während einer Hungersnot kam eine arme Witwe zu David und klagte ihm ihre Not. David gab ihr ein Maß Mehl. Als sie auf dem Heimwege war, kam ein sehr starker Wind und blies das Mehl weg. Die Frau getraute sich nicht, zu David zurückzukehren und ging weinend ihres Weges. Da begegnete ihr Salomo, der, damals noch ein Knabe, gerade aus dem Lehrhause kam. Er fragte sie, weshalb sie weine, sie sagte ihm den Grund. Er ging darauf mit ihr zu seinem Vater und bat denselben, ihm Zepter, Krone und Thron für kurze Zeit zu überlassen. David war dazu gerne bereit. Salomo ließ darauf den Ostwind vor sich kommen, und fragte ihn, weshalb er dieser Frau ihr Mehl entrissen. Der Ostwind antwortete: Das habe ich nicht getan. Dieselbe Antwort gab der Westwind. Darauf wurde der Nordwind vor den Thron beschieden und dieser sagte: Allerdings habe ich das getan, aber ich tat es notgedrungen. Ein großes Schiff, das aus Indien kam und dessen Passagiere alle auf der Wallfahrt nach Mekka begriffen waren, bekam, als es auf dem roten Meere war, ein Leck. Ich wußte mir keinen anderen Rat, als daß ich das Mehl dieser Frau nahm und es zu einem Teig knetete, mit welchem ich die Öffnung verstopfte. Salomo entließ ihn in Gnaden, David aber schenkte der Frau ein anderes Maß Mehl. Es bedürfte der Übereinstimmung mit dieser Geschichte, die JAKOB SAPHIR in Südarabien von Mekkapilgern gehört hat, gar nicht um Alter, Echtheit und orientalische Herkunft der Legende des Spaniolen von Dimotika zu erweisen. Manches mag beim ersten Anhören dagegen sprechen, wie die kunstvolle Sprache und die modern anmutende Darstellungsart, die stellenweise, wie in den Berichten der vier Winde, an OSKAR WILDE's Märchen (Der junge König) erinnert. Das findet seine Erklärung in der Person des Erzählers, der das Französische geläufig beherrschte und wie alle gebildeten Spaniolen auch einigermaßen in der französischen Literatur bewandert war¹. Manche Stellen der Erzählung wiederum, die der griechischen Mythologie anzugehören scheinen, lassen sich aus dem Wege, den die Legende auf ihrer

¹ Es mag als stilistisches Mittel einer kunstvollen Technik des Erzählens erscheinen, daß Salomo während des Streites kein Wort spricht, sondern die ganze Verhandlung nur durch Blicke und Gesten leitet; damit ist das Unnahbare und Erhabene seines Wesens besser charakterisiert als durch Reden und seien sie noch so wohl gesetzt; andererseits aber erscheint es dem von Natur aus schweisgsamen Orientalen nur natürlich, daß ein Monarch so wenig als möglich spricht; das Schweigen ist im Morgenland ein Zeichen der Weisheit und der Vornehmheit. Phylarchus bei ATHENAEUS, XII, 55: *ἐθυμῖατο δὲ αὐτῷ (Ἀλεξάνδρῳ) σμύρνα καὶ τὰ ἄλλα θυμιάματα εὐφημία τε καὶ σιγῇ κατεῖχε πάντας ὑπὸ δέους τοὺς παρόντας.*

Wanderung von Palästina nach Thrazien genommen haben mag, ableiten; auch leben seit alten Zeiten in den thrazischen Städten Griechen und Juden in wechselseitiger, geistiger Beeinflussung nebeneinander. Der Kern der Legende, die Gerichtsszene mit dem weisen Richter, der ein gerechtes Urteil fällt, ist sicher altes semitisches Sagengut; die Legende reiht sich jener großen Zahl von Rechtssprüchen an, die die jüdische Sage von David und Salomo, die arabische von Mohammed, Omar, Harun al Raschid, die türkische in vielen Anekdoten „vom weisen und gerechten Kadi“, überliefert. Das kann mit der ursprünglichen Gerichtsverfassung der semitischen Völker zusammenhängen; wie noch heute bei den nomadisierenden Arabern vereinigt der Stammeshäuptling das ganze Gerichtsverfahren in seiner Person; ohne fremde Beihilfe oder Beeinflussung führt er die Untersuchung, leitet er die Verhandlung, fällt er das Urteil. Zur Idealgestalt des semitischen Herrschers gehört, daß er nicht nur in der Verwaltung ein weiser Fürst, im Kampfe ein tapferer Führer, sondern auch bei der Rechtspflege ein gerechter und scharfsinniger Richter ist. Der arischen Sage ist dieser Zug fremd¹. Das Heldentum ihrer Helden ist teils physischer, teils moralischer, nie aber juristischer Natur; Achilleus, Theseus, Siegfried, Dietrich von Bern haben sich nie als Richter betätigt. Auch das mag mit der Gerichtsverfassung im Zusammenhang stehen, die bei den Ariern die Rechtsfindung fast nie einem selbständigen Einzelrichter anvertraute, sondern sie z. B. bei den Germanen, dem Volke vorbehielt: „die Rechtsprechung geschah in öffentlicher Gerichtsversammlung, Ding, Warf. Jeder Freie war verpflichtet, zu erscheinen und an der Rechtspflege teilzunehmen. Das Urteil wurde nicht

¹ Die wenigen Ausnahmen, die es gibt, sind von der orientalischen Sagenwelt entlehnt oder wenigstens beeinflusst; — Minos, Äakus und Rhadamanthys entstammen der ägyptischen Unterwelt. Bokchoris, von dem DIODOR, I, S. 4 sagt, *γενασθαι αὐτὸν περὶ τὰς κρίσεις οὕτω συνετὸν ὥστε πολλὰ τῶν ἐπ' αὐτοῦ διαγνωσθέντων διὰ τὴν περιτότητα μνημονεύεσθαι μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων*, ist der historische König Bokchoris (Bokenrauf) von Ägypten, der um 750 v. Chr. regierte (siehe RHODE, Der griechische Roman, S. 370, Anm. 1, MÜLLER, Fragm. hist. graec., III, 335, E. MEYER, Geschichte d. Altert., I, § 332, LEPSIUS, Königsbuch, S. 86). Was von ihm bei den griechischen Autoren erzählt wird, läßt sich zum großen Teil auf orientalische Vorbilder zurückführen; so PLUTARCH, Demetr. 27, Die Geschichte von der Hetäre Thonis auf Pantschat. ed Benfey, I, 127. Die Entscheidung des Bokchoris zwischen den drei Liebhabern bei IAMBlichus, der selbst seinen Roman durch den Titel „Babyloniaca“ als aus dem Orient stammend, kennzeichnet, vergleicht RHODE mit Pantschat., I, 489 und Tutinameh ed Rosen, II, 58 und II, 168. Was an griechischen und römischen Fresken mit Darstellungen von Gerichtsszenen erhalten ist, gehört zum Teil unverkennbar der salomonischen Sage an; siehe GIACOMO LUMBROSO, Sul dipinto Pompeiano il giudizio di Salomone, arch. per le tradizioni popolari, Palermo 1883, Bd. II, S. 574; DVERBECK-MAU, Pompeji, 4^o éd., p. 583; NICCOLINI, Le case ed i monumenti di Pompei, supp. tav. II, ferner auch die Beschreibung einer Gemme bei GRESSMANN, Das salomonische Urteil, Deutsche Rundschau, 1906/07, N. 9, S. 175. Die übrigen Darstellungen werden von Archäologen meist als Bokchoris bezeichnet, aber fast immer mit dem Vorbehalt, daß es sich ebensogut um Salomo handeln könnte; siehe E. M. LOEWY, Aneddoti giudiziari dipinti in un fregio antico, in rendiconti dell' Accademia dei Lincei 1897, vol. VI, p. 27; JAHN, Die Wandgemälde des Columbarium in der Villa Pamphili, Abh. d. bayr. Akad. I. Kl., VIII. Bd., II. Abt., 1887; SAMTER, Bull. d. Inst. archeol. germ. VIII., 1893. Auch was von Karl dem Großen als Richter erzählt wird, geht zum größten Teil auf orientalische Vorbilder zurück; so z. B. die Geschichte von dem Seil mit der Glocke, an dem die Rechtsuchenden ziehen (besprochen in P. CASSEL's Abh. aus Literatur u. Symbolik).

vom Richter, der nur Frager des Rechtes war, sondern von der versammelten Dinggemeinde gefällt, auf einen Urteilsvorschlag hin, den ursprünglich der Richter jedem der anwesenden Dinggenossen abzuverlangen befugt war.“ (BRUNNER, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte¹.)

Kleine Verschiedenheiten zwischen der Erzählung der Mekkapilger, der arabischen Fassung der Legende, und der Erzählung des Spaniolen, der jüdischen Fassung, erklären sich leicht aus der Person der Erzählenden. Daß es z. B. bei den Mekkapilgern wieder Mekkapilger sind, die aus dem sinkenden Schiff gerettet werden, ist nicht verwunderlich. Die jüdische Fassung nennt an ihrer Stelle, wie als Reminiszenz an die in der arabischen Fassung berichtete Hungersnot in Palästina, ägyptische Bauern, die vor einer Hungersnot in Ägypten fliehen; damit wird auch das Gleichgewicht zwischen der Schädigung der Witwe und der Rettung der Schiffbrüchigen verstärkt: auf der einen Seite die Witwe, die nun nach dem Eingreifen des Südwindes hungern muß, auf der anderen die dreihundert Männer, Weiber und Kinder, die vor der Flucht in ihrer Heimat hungern mußten. Höchst auffallend jedoch und für den ersten Augenblick befremdend ist die Verschiebung, die in der jüdischen Fassung mit der Hauptperson der Legende vor sich gegangen ist. Nicht Salomo, der Sohn, übertrifft als Richter seinen Vater David, sondern Salomo, der Vater, belehrt durch sein Beispiel seinen Sohn Absalom. Daß die jüdische Legende von einer Beschämung Davids durch Salomo nichts wissen will, ist weiter nicht verwunderlich; wie auch die jüdische Sage die Gestalt Salomos zu verherrlichen bestrebt ist, so tut sie es doch nie auf Kosten Davids. (SALZBERGER, Die Salomosage in der semitischen Literatur².) In der arabischen Sage wie auch im Koran spielt David nur eine untergeordnete Rolle. Seine Stellung als Befreier und Einiger des jüdischen Volkes verleiht ihm wohl für den jüdischen, nicht aber für den arabischen Standpunkt Größe und Ansehen. Für die Mohammedaner ist seine nationaljüdische Bedeutung nicht maßgebend; er tritt ganz zurück neben seinem großen Sohn, in dessen legendärer Geistesmacht über die sinnliche und übersinnliche Welt die Kalifen bis in späte Zeiten ein Analogon zu der von ihnen angestrebten Weltbeherrschung durch den Koran sahen. Groß ist die Anzahl der arabischen Erzählungen, in denen David und Salomo gemeinschaftlich zu Gericht sitzen und David ein Fehlurteil fällt, das dann Salomo scharfsinnig und weise richtigstellt. In allen Fällen entscheidet David den Prozeß gemäß dem Urteile seines Sohnes, der zu dieser Zeit nach den meisten Autoren erst elf Jahre, nach Kitāb gar erst drei Jahre alt ist. Die Tendenz der ganzen Erzählung, die nach dem Wortlaut des Koran noch unklar ist, tritt hier scharf hervor; der junge Salomo soll seinem Vater an Einsicht

¹ Das Urteil bedurfte zu seiner endgültigen Feststellung der von der Gerichtsversammlung erteilten „auctoritas“, d. h. ihrer Zustimmung (collaudatio) oder Folge (mhd. *mud volge*, auch *volhort*, *vulhort*).

² JA. CHARDINUS, *Inscriptiones Persiae*: Les Persans ne font pas beaucoup d'histoires de David, mais ils en font sans nombre de Salomo, son fils, auquel ils disent que Dieu donna le don des miracles plus abondamment qu'à aucun autre avant lui; tellement, que si on les en croit, il commandoit aux anges et aux démons et il étoit porté par les vents dans toutes les sphères et audessus des astres.

überlegen sein¹. SALZBERGER in seiner Salomosage zitiert und vergleicht eine Anzahl solcher Erzählungen, so die Geschichte von den Schafen auf dem fremden Feld, von dem Schatz im gekauften Acker. GRESSMANN, der in einem Aufsatz „Das salomonische Urteil“ (Deutsche Rundschau 1906/1907, Nr. 9) 22 verschiedene Varianten der aus der Bibel bekannten Erzählung vom Streite der beiden Mütter anführt, bringt auch eine arabische Fassung (Bohârî, ed. Krehl, ebenso in ARNOLDS arabischer Chrestomathie), bei der David irrtümlich und ohne nähere Unterredung der älteren Frau das Kind zuspricht; Salomo aber findet durch die Drohung, das Kind in zwei Teile zerschneiden zu lassen, in der jüngeren die wahre Mutter. Dieselben Erzählungen von den Schafen und vom Schatz bringt auch WEIL in seinen biblischen Legenden der Muselmänner; auch hier urteilt David falsch, Salomo richtig. Zum Schluß heißt es: „David bemerkte eines Tages, daß dies hohe Gericht, dessen Vorsitz er führte, mit Unwillen sah, daß sich Salomo in ihre Verhandlungen einmischte, obgleich sie gestehen mußten, daß seine Ansicht stets die bessere war.“ Er läßt dann die Richter Salomo einer eingehenden Prüfung unterziehen. Salomo besteht die Prüfung und richtet dann seinerseits verschiedene Fragen an den Gerichtshof, die die Richter nicht zu beantworten wissen, die er selbst aber höchst scharfsinnig aufklärt und erledigt. Seit jener Zeit wird er als würdiger Nachfolger Davids im Richteramte anerkannt.

Es stimmt also mit den Anschauungen der arabischen Legende gut überein, wenn in der Erzählung der Mekkapilger Salomo die richtige Entscheidung fällt und David neben ihm, als bloßer Zuschauer bei der Verhandlung, ganz in den Hintergrund tritt. In der jüdischen Fassung war die Verteilung der Rollen ursprünglich sicher anders; es ist möglich, daß sie anfänglich nicht Salomo, der seinen Vater durch seine Weisheit beschämt, sondern Absalom, der von David belehrt wird, angeführt hat. Eine Stütze findet diese Vermutung in einer Stelle des zweiten Buches Samuel, Kap. 15, 1—6: Nach einiger Zeit schaffte sich Absalom Pferde und Wagen an und fünfzig Mann liefen vor ihm her. Absalom pflegte sich früh aufzumachen, sich an die Seite des Weges am Tore zu stellen und jeder, der eine Streitsache hatte und zum Könige vor Gericht wollte, dem rief Absalom zu und fragte ihn: Von welcher Stadt bist du? Sprach jener dann: Von einem der Stämme Israels ist dein Knecht, dann sagte ihm Absalom: Deine Reden sind gut und gerade, aber niemand hört dich an von seiten des Königs. Absalom pflegte dann weiter zu sagen: Wenn ich dort

¹ Dr. GEORG SALZBERGER, Die Salomosage in der semitischen Literatur, Berlin, Nikolasssee 1907, S. 46. Ähnlich auch bei M. GRÜNBAUM, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, S. 189: Bei den Arabern überstrahlt Salomo weitaus seinen Vater und obschon im Koran (Sur. 38, 25) Gott zu David sagt: „Ich habe dich zu meinem Stellvertreter (Kalif) auf Erden ernannt“, so ist doch nicht er, sondern Salomo das Urbild eines Kalifen. Das ist z. B. der Fall bei dem Prozeß wegen der Schafe, die im Felde eines anderen als ihres Besitzers geweidet hatten (Sur. 21, 78, 79). David sagte, wie Baidavi und Zamahsari z. St. bemerken, daß die Schafe dem Eigentümer des beschädigten Feldes gehören sollten. Salomo aber, der damals erst elf Jahre alt war, sprach sich dahin aus, daß demselben nur die Nutznießung der Schafe gehören solle, ihre Milch, Wolle und ihre Jungen, bis das Feld wiederum im status quo ante sein werde und mit Bezug darauf heißt es, daß dem Salomo die bessere Einsicht verliehen worden sei.

Richter im Lande wäre, daß zu mir käme jeder Mann, der einen Streit und Rechts-handel hat, ich wollte ihm schon zu seinem Recht verhelfen. Wollte ein Mann herantreten, sich vor ihm zu bücken, so streckte er seine Hand aus und ergriff ihn und küßte ihn. Absalom tat desgleichen an allen Israeliten, die zu Gericht kamen zu dem Könige. Absalom erschlich sich so die Liebe aller Männer Israels.

Es mag nun sein, daß die Legende vom Mehl der Witwe sich ursprünglich an diese Sätze der Bibel anschloß, gleichsam als Beispiel, wie Absalom sich übereifrig der Rechtsuchenden annahm, so wie er es ja auch mit seiner Schwester Thamar Amnon gegenüber tat (II Sam., 13), nur mit dem Unterschied, daß sein Eintreten für die Schwachen und Unterdrückten in der Legende nicht jenen demagogischen Charakter hat, den das Buch Samuels ihm beilegt; im Gegenteil, die Legende schildert ihn als erfüllt und begeistert von Gerechtigkeitsliebe und Gottesfurcht¹, in voller Übereinstimmung mit der Bibel, die in ihm, bis zu seinem Abfall von David und den Vorbereitungen dazu, eine wahre Idealgestalt sieht; II Sam., Kap. 14, 25: So schön wie Absalom, war kein Mann in ganz Israel, so daß man ihm sehr zutraute; von seiner Fußsohle bis zum Scheitel war an ihm kein Tadel.

Die nächste Verschiebung in den Personen der Legende mag sich dann so vollzogen haben, daß eine spätere Redaktion an Stelle Davids Salomo als den gerechten Richter setzte. Das stimmt mit dem Bestreben der jüdischen Legende gut überein, allen Glanz und allen Ruhm auf Salomo zu vereinigen, ähnlich wie es die spätere griechische Sage mit ihrem Liebingshelden Alexander dem Großen gemacht hat. Nun hätte man konsequenterweise auch Absalom, den Sohn Davids, durch einen Sohn Salomos ersetzen müssen. Daß die jüdische Legende das nicht getan hat, sondern lieber den Verstoß gegen die biblische und historische Wahrheit gewagt und Absalom als Sohn statt als Bruder Salomos eingeführt hat, ist immerhin erklärlich². Rehabeam ist eine der traurigsten Ge-

¹ Die Reden Absaloms in der Legende sind freie Paraphrasen verschiedener Bibelstellen, so aus dem Pentateuch II, 22, 21, Witwen und Waisen sollt ihr nicht bedrücken. Wenn du sie doch bedrückest und sie zu mir schreien, werde ich ihr Geschrei hören. Und mein Zorn wird entbrennen und ich werde euch töten mit dem Schwert, daß eure Weiber Witwen werden und eure Kinder Waisen.

V, 10, 18, (Gott) der Recht schafft der Waise und der Witwe und der den Fremdling liebt, ihm Brot und Kleidung zu geben. Psalm 146, 9, der Herr schützt die Fremdlinge, Waisen und Witwen stützt er, aber den Weg der Frevler beugt er ab.

Jesaias I, 19. Gewöhnt euch, Gutes zu tun, fördert das Recht, steht bei den Vergewaltigten, sprechet Recht der Waise, nehmt euch der Witwe an.

² Eine Verwechslung mit einem anderen Absalom, etwa dem I, Kön. 15, 1, genannten, ist kaum anzunehmen. Auch dürfte der I, Kön. 15, 1, genannte mit dem von Joab getöteten Sohne Davids identisch sein. Siehe STADE, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887, I. Bd., S. 307: Allerdings nicht 40 Jahre (beträgt die Regierungszeit Salomos), wenn jener Absalom, dessen Tochter Ma'akha Salomos Sohn Rehabeam nach I, Kön. 15, 1, freite, Salomos Bruder „der unglückliche Prätendent Absalom“ war, aber doch auch dann wohl über 30 Jahre, ein Beweis, daß er dem Volke imponierte. Nach II, Sam. 14, 27, hieß jene einzige, schöne Tochter, welche Absalom besaß, vielmehr Tamar. Allein die Hervorhebung derselben begreift sich nur, wenn dieselbe später eine besondere Rolle spielte. Sind beide Personen identisch, und dies setzt schon der Zusatz der LXX zu II, Sam. 14, 27, voraus, so spricht der Umstand, daß Absaloms Mutter Ma'akha hieß, dafür, daß letzteres auch der wirkliche Name seiner Tochter war.

stalten der jüdischen Geschichte; nach dem höchsten Glanz, nach der Welt-herrschaft unter Salomo vollzieht sich unter seiner Regierung der Niedergang und die Teilung des Reiches. Von dieser Unglückszeit schweigt die Legende; keine Sage knüpft sich an die Person des Königs, der den ersten Anstoß zum Untergang des Reiches gab. Nur selten spricht die Sage überhaupt von ihm und auch dann nur im Zusammenhang mit Salomo¹; so im codex pseudo-epigraphicus des FABRICIUS im Kap. C u. CIX Salomonis διδαχή et Hygromantia ad filium Roboam. (Salomonis monita ad filium Roboanum versibus Graeco-barbaris exstat in codice Regio, Paris 3084.) Es zeigt sich hier in der Geschichte Salomos die Tendenz zu einer Analogiebildung mit der Geschichte Davids; sowie die einzige Sünde, die David begeht, die mittelbare Tötung Urias im Zusammenhang mit seiner Heirat mit Batseba, der Mutter seines Sohnes Salomo steht, so wird die einzige Sünde Salomos, sein Götzendienst,

Sept. II, Sam. 14, 27: καὶ ἐτέχθησαν τῷ Ἀβεσσαλὼν τρεῖς υἱοὶ καὶ θυγατὴρ μία καὶ ὄνομα αὐτῇ Θημίε. αὐτῇ ἦν γυνὴ καλὴ σφόδρα καὶ γίνεται γυνὴ Ροβοὰμ υἱῷ Σαλωμὼν καὶ τίκει αὐτῷ τὸν Ἀβιά.

¹ Anders die äthiopische Salomosage. Sie kann sich nicht genug tun in der Verherrlichung des Sohnes Salomos. Im Kebra Nagast, herausgegeben und übersetzt von C. BEZOLD in den Abhandlungen der phil.-philol. Klasse der kgl. bayr. Akad. d. W. 1905, XXIII, Bd. I, heißt es: Joas, der Sohn Jodahes, ging hinaus und führte ihn (den Sohn Salomos und der Königin von Äthiopien) herein. Und als der König Salomo ihn sah, stand er auf, ging ihm entgegen, löste die Spange seines Gewandes von der Schulter, umarmte ihn, seine Hände auf der Brust und küßte ihm Mund, Stirn und Augen. Und er sprach zu ihm: „Siehe, mein Vater David ist wieder auferstanden von den Toten.“ Dann wandte er sich zu jenen, die ihn angekündigt hatten und sprach zu ihnen: „Ihr sagtet mir, er gleicht dir; aber dies ist nicht meine Gestalt, sondern die Gestalt meines Vaters David in den Tagen seiner Jugend; er ist viel schöner als ich.“

Man bereitete die Salbe des Öles der Herrschaft und es wurde geblasen der Ton des Hornes und der Pfeife, der Flöte, der Geige und der Trommel; die Stadt jauchzte mit Geschrei, Freude und Jubel. Sie führten ihn in das Allerheiligste und er ergriff die Hörner des Altares; die Regierung wurde ihm zuerteilt durch den Mund des Priesters Joas und durch den Mund des Priesters Sadog, des Oberfeldherrn des Königs Salomo. Er bestrich ihn mit dem heiligen Salböl zur Herrschaft. Dann ging er heraus aus dem Tempel des Herrn und sie nannten seinen Namen David. —

Dieser Unterschied zwischen der äthiopischen und der jüdischen Legende ist leicht erklärlich. Die äthiopischen Könige leiteten ihr Geschlecht in direkter Linie von jenem Sohne Salomos und der damaligen Königin von Äthiopien, Makedâ, ab. Das Kapitel vom Sohne Salomos, das für die Juden eines der schmerzlichsten aus ihrem ganzen staatlichen Leben ist, gilt den Äthiopiern als Glanzpunkt in ihrer Geschichte; es enthält durch den Nachweis der Abstammung von Salomo den Adelsbrief ihres Herrscherhauses. Siehe BEZOLD in der Einleitung zum Kebra Nagast: Flemming veröffentlicht einen Brief vom Abba Gregorius an Ludolf, unter der Regierung von Ebna-el-hakim, des Königs von Äthiopien, des Sohnes des Königs Salomo, des ersten unserer Könige usw. Die nächste Grundlage für den Glauben an den Bestand dieses Reiches lange vor unserer Zeitrechnung bildet der Ausspruch des gegen Ende des 13. Jahrh. mit Jekâw-Amlâk auf den Thron gekommenen Königsgeschlechtes, in direkter Linie von Ibn-Hakîm, dem angeblichen Sohne des israelitischen Königs Salomo und der sabäischen Königin Makedâ, abzustammen und seit Ibn-Hakîm mit einer verhältnismäßig kurzen Unterbrechung von 300 bis 400 Jahren den Thron von Axum behauptet zu haben usw. —

Zur Verherrlichung sowohl der israelitischen Abkunft des Königsgeschlechtes als der Metropole von Axum wurde ein eigenes großes Buch mit dem Titel „Kebra Nagast“ verfaßt, worin in romanhafter Ausführlichkeit die Reise der Makedâ zu Salomo und ihre Folgen beschrieben werden.

mittelbar veranlaßt durch seine Heirat mit der Tochter des ägyptischen Pharaos, die dann die Mutter seines Sohnes Rehabeam wird. Eine Legende, die sich an diese Geschehnisse knüpft, erzählt HAMMER im ersten Bändchen seines „Rosenöls“: Die ägyptische Prinzessin Mehinbanu wird schwanger von Salomo; in ihrer Freude darüber erhebt sie sich zu unleidlichem Stolz. Salomo befragt die Weisen über das Schicksal des Kindes; einstimmig erklären sie, das Kind würde keine menschlichen Formen haben, sondern nichts als ein ungeformtes Stück Fleisch sein und in drei Tagen erst menschliche Bildung annehmen; in der Folge werde es zwar wie Edris ins Paradies versetzt werden, aber dies sollte gleich zum erstenmal geschehen, wenn es Salomo liebkosend in seine Arme schloße. Diese Prophezeiung erfüllt sich auch in der Folge; das Kind kommt als formloser Klumpen zur Welt, nach acht Tagen erst, die Salomo und Mehinbanu im Gebet verbringen, erhält es menschliche Formen. In seiner übergroßen Freude vergißt Salomo die Prophezeiung und läßt sich hinreißen, das Kind zu umarmen. Es stirbt in seinen Händen. Auch diese Legende entspricht in ihrem traurigen Ausgang der düsteren Erinnerung, die in der semitischen Sage immer mit der Nachkommenschaft Salomos verknüpft ist¹. So mag es begreiflich erscheinen, daß die jüdische Tradition auch in der Legende vom Mehl der Witwe, als sie David durch Salomo ersetzte, nicht zugleich an Absaloms Stelle Rehabeam setzen wollte, sondern lieber den Fehler an der historischen Wahrheit beging, aus den Brüdern Salomo und Absalom Vater und Sohn zu machen.

¹ Auch sonst vermeidet es im allgemeinen die Sage, von den Kindern Salomos zu sprechen. Die Geschichte von dem König, dessen Tochter allen seinen Bemühungen zum Trotz, mit dem ihr vom Schicksal bestimmten Gatten vereinigt wird, war im Orient weit verbreitet und vielen Königen zugeschrieben (so eine persische Fassung in Mille et un jours, contes persans, trad. en français par PÉTIS DE LA CROIX, Paris 1710—1712 als histoire de Malek et de la Princesse Schirine, von wo es ANDERSEN unter dem Titel „Der fliegende Koffer“ übernahm; die arabische Fassung in „Tausend und ein Tag“, herausgegeben von H. F. v. DER HAGEN, Prenzlau 1836, I, 13); dort, wo diese Geschichte von Salomo erzählt wird, wird die Prinzessin natürlich zu seiner Tochter gemacht, z. B. in HAMMER-PURGSTALL's Rosenöl, I, 244 nach Tabarî, im Midrasch Tanchuma ed Buber, S. 136 (siehe GRÜNBAUM, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, S. 233, SALZBERGER, Salomo-Sage, Berlin-Nikolassee 1907, S. 79). Daß es sich hier nicht um eine auch sonst in der Geschichte oder der Sage bekannte Tochter Salomos handelt, zeigt der Umstand, daß es zwei Varianten dieses Märchens gibt (Gami ed Rosenberg, S. 260, und Tabarî ed Zotenberg, I, 585, siehe GRÜNBAUM, S. 234), in denen der Vogel Anka sich vermißt, die beiden vom Schicksal für einander Bestimmten von einander zu trennen; ihm widerspricht Salomo. In diesen beiden Märchen ist das Mädchen nicht die Tochter Salomos, sondern die Tochter einer Frau im Westen, so wie der Jüngling der Sohn einer Frau im Osten ist.

Demselben Motiv angehörig ist die Legende, die sich an den Leanderturm (Kyss-Kulessi) zwischen Konstantinopel und Skutari knüpft, ferner in dem GRIMM'schen Märchen Nr. 12, Rapunzel; näheres darüber bei BOLTE und POLIFKA, Bd. I, S. 97.

Das testamentum Salomonis ist nicht an einen Sohn Salomos, sondern einerseits an das Volk Israel, andererseits an die Gesamtheit der sündigen Menschen gerichtet. Es heißt da: *ἐν τῷ θανάτῳ μου ἔγραψα τὴν διαθήκην ταύτην πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ ἔδωκα αὐτοῖς, ὥστε εἰδέναι τὰς δυνάμεις τῶν δαιμόνων καὶ τὰς μορφὰς αὐτῶν καὶ τὰ ὀνόματα τὰ αὐτῶν τῶν ἀγγέλων, ἐν οἷς καταγοῦνται οἱ δαίμονες*. Es schließt mit den Worten: *Διὰ τοῦτο ἀπέγραψα ταύτην μου τὴν διαθήκην ἵνα οἱ λαχόντες εὐχεσθῇ καὶ προσέχετε τοῖς ἐσχάτοις καὶ μὴ τοῖς πρώτοις, ἵνα τελείως εὐρωσὶ χάριν εἰς τοὺς αἰῶνας*.

Der Schauplatz, in dem sich die Gerichtsszene zwischen der Witwe und den Winden abspielt, ist der Geschichte wie der Sage in gleicher Weise vertraut. Im Buch der Könige, I, Kap. 7, 6, heißt es bei der Schilderung des Palastes, an dem Salomo 13 Jahre lang baute: Die Säulenhalle machte er 50 Ellen lang und 30 Ellen breit, eine Halle davor, auch Säulen mit einem Knauf darauf. Auch ließ er die Halle des Thrones bauen, woselbst er richtete: Die Halle des Gerichtes, getäfelt mit Zedern auf dem ganzen Fußboden¹. Schon hier finden wir den Zusammenhang angedeutet, den die spätere Legende nicht müde wird auszuführen und auszuschmücken: den Zusammenhang zwischen dem Thron und der richterlichen Tätigkeit Salomos. Eine nähere Erklärung zu dieser Stelle enthält das zweite Targum zum Buche Esther. Es bringt zuerst eine ausführliche Schilderung des Thrones, eine Exegese zu der I, Kön., Kap. 10, 18—20 gegebenen Schilderung: es heißt hier (nach der Übersetzung von PAULUS CASSEL im Anhang zu seinem Kommentar zum Buch Esther, Berlin 1891): Keinem König ward ein ähnlicher Thron verfertigt, kein Reich konnte einen ähnlichen Thron zustande bringen. Dieser Thron war folgendermaßen beschaffen: Es befanden sich daran 12 goldene Löwen und ihnen gegenüber 12 goldene Adler, immer ein Löwe einem Adler und ein Adler einem Löwen genau gegenüber, die rechte Tatze des goldenen Löwen gegen den linken Flügel des goldenen Adlers und der linke Flügel des goldenen Adlers gegen die rechte Tatze des goldenen Löwen gekehrt. Die Summe aller daran befindlichen Löwen war 72 und die Summe der goldenen Adler war ebenfalls 72. Nach oben zu, wo der König saß, war der Thron rund. Derselbe hatte ferner sechs goldene Stufen, wie es heißt, „der König machte einen Thron von Elfenbein und dieser Thron hatte sechs Stufen“. Auf der ersten Stufe kauerte ein goldener Stier und diesem gegenüber ein goldener Löwe; auf der zweiten Stufe kauerte ein goldener Bär und diesem gegenüber ein goldenes Lamm; auf der dritten Stufe kauerte ein goldener Adler und diesem gegenüber eine goldene Eule; auf der vierten Stufe ebenfalls ein goldener Adler und diesem gegenüber ein goldener Pfau; auf der fünften Stufe kauerte eine goldene Katze und dieser gegenüber ein goldener Hahn; auf der sechsten Stufe endlich kauerte ein goldener Sperber und diesem gegenüber eine goldene Taube; oben auf dem Stuhle befand sich ebenfalls eine goldene Taube, einen Sperber mit den Klauen festhaltend. So werden einst alle Nationen und Zungen sich dem königlichen Messias hingeben. Oben über dem Thron stand ein in gehöriger Art gestalteter, mit Lampen, Knöpfen, Zünglein, Aschgefäßen, Kelchen und Rosen versehener goldener Leuchter. Gegen die eine Seite des Schaftes waren sieben goldene Arme gekehrt, worauf sieben Patriarchen abgebildet waren . . . zwei goldene Sitze waren angebracht, einer für den Hohenpriester und der andere für den Nebenpriester. Oberhalb des Thrones waren 70 goldene Sessel angebracht, worauf die 70 Mitglieder des hohen Rates als Richter vor Salomo saßen . . . Als nun die Könige den Ruf dieses Thrones des

¹ FLAVIUS JOSEPHUS, Ant. VIII: Anfänglich war ein schönes, großes Haus, mit vielen Pfeilern und Säulen befestigt, welches der König dazu gebaut hatte, daß eine große Versammlung Völkes, die vor Gericht zu tun hätte, darin Raum fände, damit er Gerichtsfälle darinnen ver hören und allerhand Dinge entscheiden könnte.

Königs Salomo vernahmen, kamen sie insgesamt herbei, warfen sich vor ihm nieder und riefen: Keinem Könige ist je ein solcher Thron gemacht worden und keine Nation kann solchen verfertigen, bei dessen Anblick die Könige den Schöpfer der Welt preisen!... Wenn nun der hohe Priester zur Begrüßung des Königs erschien und sämtliche Kreise zur Rechten und zur Linken des Thrones saßen, um Gericht zu halten, und Zeugen auftraten, welche falsches Zeugnis ablegen wollten vor dem König Salomo, so bewegten sich die Räder künstlich, schrien die Ochsen, brüllten die Löwen, brummt die Bären, blökten die Lämmer, lärmten die Panther, heulten die Eulen, miauten die Katzen, ächzten die Pfaue, krächten die Hähne, zwitscherten die Vögel und ergriffen die Herzen der Zeugen, damit sie kein falsches Zeugnis ablegten: dann sprachen die Zeugen zu sich selbst: Wir wollen ein wahrhaftes Zeugnis ablegen, denn im Gegenteil geht unserhalb die Welt zugrund¹. Darum also hebt der Erzähler ausdrücklich und wiederholt den Thron Salomos hervor, gleichsam als wollte er auf die kommende Gerichtsverhandlung vorbereiten; in der arabischen Fassung scheint eine Antizipation vorzuliegen, wenn Salomo seinen Vater David bittet, ihm Zepter, Krone und Thron zu überlassen; es klingt beinahe so, als hätte David schon den berühmten salomonischen Thron besessen. Die beiden Epitheta, golden und juwelenbesetzt, die der spaniolische Erzähler dem Throne beifügt, sind nur ein schwacher Abglanz der Schilderungen, die arabische Autoren, noch weit über das Targum zum Buche Esthers hinausgehend, vom salomonischen Thron entwerfen; immerhin bietet auch unsere Legende ein Zeugnis, welche bedeutende Rolle der Thron Salomos in der Sage spielt².

¹ Ähnlich in der arabischen Sage bei Ta'labi (übers. v. SALZBERGER). Es wird überliefert, daß der Prophet Gottes Salomo, Friede mit ihm, den Satanen befahl, einen Thron zu verfertigen, auf den er zu Gericht sich setzte und er sollte seltsam und erschrecklich werden, also daß, wenn ihn ein Lügner oder ein falscher Zeuge sähe, er in Furcht oder Verwirrung geräte.

Ähnlich in den Bruchstücken koptischer Volksliteratur von ERMAN, Abhandlungen der kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1893.

V. Der König, der auf seinem Throne sitzt und schön richtet mit Billigkeit,
während diese . . . in seinem Hause sind.

Dies ist Salomo, der Sohn Davids,
während die Geister in seinem Hause sind.

* Näheres über den Thron Salomos siehe SELIG CASSEL, Der goldene Thron Salomos, in den wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie, Erfurt 1853; PAULUS CASSEL, Kaiser- und Königsthron, Berlin 1874, beide Schriften mythologisch vergleichend. AUGUST WÜNSCHE, Salomos Thron und Hippodrom, Abbilder des babylonischen Himmelsbildes, in *ex oriente lux*, II, Leipzig 1906. GEORG SALZBERGER, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur, Berlin 1912. Über das Schicksal des Thrones Salomos berichtet das schon erwähnte Targum II zum Buche Esther; ferner Dr. AD. KOHUT, Der Sagenkreis des Königs Salomo in der Allg. Zeitung des Judentums, 54. Jahrg., 1890 (im wesentlichen ein Exzerpt aus einer in den Schriften der ungarischen Akad. d. Wissenschaften erschienenen Arbeit von E. HOFFMANN), ferner ROBERT EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910, im Anhang zum I. Kap. des I. Bandes.

S. CASSEL: Von allen den Kunstwerken Salomos, die aus der Heiligen Schrift heraus, von der Sage ausgebildet und ausgemalt wurden, hat keines so vielen Glanz und Zauber erhalten, als der Thron, den der König für sich selbst erbauen ließ.

Einen interessanten und sinnvollen Gegensatz zu den Legenden, die von der Pracht und Kostbarkeit des Thrones Salomos berichten, bildet die kleine Fabel aus J. CHARDINUS, *inscriptions Persiae* im *codex pseudo-epigraphicus* des Fabricius, cap. CXGV.

Nicht ohne Absicht hebt der Erzähler hervor, daß alle, die Bitten oder Beschwerden vorbringen wollten, täglich freien Zutritt zu Salomo hatten¹, in „1001 Nacht“ wird dasselbe von Harun al Raschid erzählt. Diese Leutseligkeit und Herablassung ist für den Orientalen etwas ganz Ungewohntes, sie erscheint ihm, der an argwöhnische Tyrannen und menschenscheue Despoten gewöhnt ist, als eine Herrschertugend seltenster und besonderster Art. An Gegenbeispielen ist die alte Literatur überreich; so erzählt bei Athenaeus, *deipnosophistae*, Phylarchus von Alexander dem Großen: *ἦν γὰρ αὐτοῦ ἡ σκηνὴ κλινῶν ἑκατόν, χρυσοὶ δὲ κίονες πεντήκοντα κατεῖχον αὐτήν· οἱ δὲ ὑπερτείνοντας οὐρανίσκον διάχρυσον ποικίλμασιν ἐκπεπονημένον πολυτελείσιν ἐσκέπαζον τὸν ἄνω τόπον· καὶ πρῶτοι μὲν Πέρσαι πενταχόσιον μηλιοφόροι περὶ αὐτήν ἐντὸς εἰστήκεσαν, πορφυραῖς καὶ μελίλαις ἐσθῆσιν ἐξησχημένοι· μετὰ δὲ τούτοις τοξόται τὸν ἀριθμὸν χίλιοι, οἱ μὲν φλόγονα ἐνδεδυκότας, οἱ δὲ ὑσγίνοβαφῇ, πολλοὶ δὲ κύνεα εἶχον περιβόλαια· προειστήκεσαν δὲ τούτων ἀργυράσπιδες Μακεδόνες πενταχόσιοι. κατὰ δὲ μέσσην τὴν σκηνὴν χρυσοῦς ἐτίθετο δίφρος, ἐφ’ οὗ καθήμενος ἐχρημύτιζεν ὁ Ἀλέξανδρος τῶν σωματοφυλάκων πανταχόθεν ἐφεστηκότων· ἔξωθεν δὲ κύκλῳ τῆς σκηνῆς τὸ τῶν ἐλεφάντων ἄγγμα διεσκευασμένων ἐφειστήκει· καὶ Μακεδόνες χίλιοι μακεδονικῶς στολὰς ἔχοντες, εἴτα μύριοι Πέρσαι, τό τε τὴν πορφύραν ἔχον πλῆθος εἰς πεταχασίους ἦν, οἷς Ἀλέξανδρος ἔδωκε φορεῖν τὴν στολὴν ταύτην· τοσοῦτων δὲ ὄντων καὶ τῶν θεραπευόντων οὐδεὶς ἐτόλμα προσπορεύεσθαι Ἀλεξάνδρῳ· τοιοῦτον ἐγέρσκει τὸ περὶ αὐτὸν ἀξίωμα.*

Und beinahe gleichlautend bei CLAUDIUS AELIANUS, *varia historia*: *περίγει δὲ τὴν σκηνὴν περίβολος, ἔνθα ἦσαν Μακεδόνες χίλιοι καὶ Πέρσαι μύριοι, καὶ οὐδεὶς ἐτόλμα ῥαδίως προσελεῖν αὐτῷ· πολλὸν γὰρ ἦν τὸ ἐξ αὐτοῦ δέος ἀσθενὲς ὑπὸ φρονήματος καὶ τύχης εἰς τυραννίδα.*

Ebenso scheint es dem Erzähler besonders erwähnenswert und merkwürdig, daß Salomo bereitwillig Absalom seinen Thron einräumt. Für abendländische Begriffe scheint dies nur eine symbolische Handlung zu sein, durch die der König für eine kurze Zeit seine Macht und Herrlichkeit an seinen Sohn verleiht. Der Morgenländer hingegen sieht auch hierin ein besonders schönes Beispiel weitgehender Herablassung und väterlicher Güte. Für den Orientalen ist der Thron weit mehr als ein bloßes Symbol der königlichen

Salomo ayant demandé à cette fourmi (gemeint ist die auch im Koran erwähnte Königin der Ameisen) après beaucoup d'autres questions, si elle le reconnoissoit pour plus grand qu'elle, non, répondit-elle, je suis un plus grand roi que vous, parce-que vous n'avez qu'un trône matériel, et que pour moi vôtre main me sert de trône.

¹ Auch in der deutschen Sage erscheint Salomo als Beschützer der Armen und Bedrängten:

Markolfus sprach: uw secz dich nider
zue gericht und sprich mir recht.
Ich habe zue klagen, ich armer Knecht.

in Salomon und Markolf von GREGOR HAYDEN (15. Jahrh.).

In der äthiopischen Sage (Kebra Nagast): Täglich erzählte er (Tamrin, der Kaufmann) ihr (der Königin Makedâ) von aller Weisheit Salomos; wie er Rechtsverhandlungen pflog und wie er das Rechte tat, wie er die Tafel einrichtete und wie er Gelage veranstaltete, wie er die Weisheit lehrte und wie er seinen Dienern und allen Angestellten mit Vorbedacht Befehle erteilte und sie auf sein Wort gingen, ohne daß einer den andern betrog oder das Eigentum seines Nächsten schädigte oder daß in seinen Tagen ein Räuber oder ein Dieb gewesen wäre.

Gewalt; er gilt ihm gleichsam als Inbegriff der Herrschaft¹, als Instrument des Königtums, dessen Heiligkeit keine Antastung, sei es in welchem Sinne immer, duldet. Im Talmud, Synhedr. II, IV, fol. 22a, heißt es, man darf nicht auf seinem (des Königs) Pferde reiten, noch auf seinem Throne sitzen; wie tief eingewurzelt im Orient die Anschauung war, daß niemand außer dem König selbst den Thron berühren dürfe, zeigt die weitverbreitete Anekdote von Alexander und dem makedonischen Soldaten, die außer CURTIUS, auch VALERIUS MAXIMUS berichtet, fact. et dict. memor. libr.: Commemorazione Romani exempli in Macedoni deductus morum Alexandri praeconium facere cogor, cuius ut infinitam gloriam bellica virtute, ita praecipuum amorem clementia meruit. Quodam loci nivali tempestate oppressus, senio iam confectum Macedonem militem, nimio frigore obstupefactum, ipse sublimi et propinqua igni sede sedens animadvertit; factaque non fortunae sed aetatis utriusque aestimatione descendit, et illis manibus, quibus opes Darii adflixerat, corpus frigore duplicatum in suam sedem imposuit; id ei salutare futurum, quod apud Persas capital exstitisset, solium regium occupasse. Ähnliches erzählt auch IULIUS FRONTINUS: Alexander cum hieme duceret exercitum, residens ad ignem praetereuntes copias coepit; cumque conspexisset quendam prope exanimatum frigore, considerare loco suo iussit dixitque ei: si in Persis natus esses, in regia sella resedissem, tibi capital foret, in Macedonia nato conceditur. So wie bei den Persern und im Orient, war es auch im römischen Reich ein todeswürdiges Verbrechen, sich auf den kaiserlichen Thron zu setzen. AELIUS SPARTIANUS erzählt in der vita Hadriani: tunc (Hadrianus) libere Servianum quasi affectatorem imperii, quod servis regiis strenum misisset, *quod in sedili regio iuxta lectum posito sedisset*, quod erectus ad stationes militum senex nonagenarius processisset, *mori coegit*.

In der arabischen Fassung überträgt David seine königliche Macht an Salomo, indem er ihm Zepter, Krone und Thron leiht; die jüdische Fassung nennt außer diesen drei Insignien noch als viertes den Krönungsmantel. Das ist auffallend und merkwürdig; denn das Alte Testament kennt den Brauch eines Mantels bei der Krönung der Könige nicht; Saul wird von Samuel zum König gesalbt, nicht gekrönt; I, Sam. 10, 11: Da nahm Samuel den Ölkrug und goß auf sein Haupt und küßte ihn und sprach: Der Herr hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbe. Durch dieselbe Zeremonie erhebt er auch später David zum König, I, Sam. 12: Der Herr sprach: Auch salbe ihn, denn der ist es. Samuel nahm das Horn mit Öl und salbte ihn inmitten seiner Brüder. Da kam der Geist des Herrn über David von dem Tage an. Viel später, während des Krieges gegen die Ammoniten erbeutet David eine Krone, die er von dieser Zeit an trägt. II, Sam. 12, 19. David versammelte das ganze Volk und ging nach Rabba. Er kämpfte und nahm es ein. Er nahm dem König Malkam die Krone vom Haupte; sie wog ein Kikar Gold, daran war ein Edelstein. Sie war nun auf dem Haupte Davids (ebenso I, Chron. 20, 1). Bei der Einsetzung

¹ Darum heißt es auch im Koran Sure 27 über die Königin von Saba, Balkis: Ich fand eine Fürstin, die regierte, die alles besitzt und die auch einen herrlichen Thron hat.

Die Stelle zeigt deutlich, daß der Besitz eines entsprechenden Thrones zu den unentbehrlichen Attributen der Herrschermacht gehört.

Salomos kommt zur Salbung noch die Besitzergreifung des Thrones hinzu; David selbst trifft, um Salomo die Nachfolge zu sichern, die Anordnungen, I, Kön., 1, 34: Der König sprach zu ihnen: Nehmet mit euch die Diener eures Herrn und lasset meinen Sohn Salomo auf meiner Mauleselin reiten und führet ihn hinab an den Gihon. Dort salbe ihn der Priester Zadok und der Prophet Nathan zum König über Israel, dann stoßet in die Posaune und rufet: Es lebe der König Salomo! Dann ziehet herauf hinter ihm her, daß er komme und auf meinem Throne sitze. Er soll König sein an meiner statt; denn ich habe ihn bestimmt, ein Fürst zu sein über Israel und Juda. Von einer Krönung berichtet die Bibel zum erstenmal bei der Einsetzung des siebenjährigen Joas zum König von Juda; es ist aber aus der Bibelstelle nicht zu ersehen, ob das die erste Krönung war und ob dieselbe Zeremonie nicht schon bei den früheren Königen angewendet worden war. Die besonderen Umstände der Einsetzung Joas — er wurde, nachdem er als einziger aus dem ganzen Königsstamme der Ermordung durch Atalja entgangen und sechs Jahre hindurch im Tempel verborgen geblieben war, durch eine Verschwörung des Priesters Jojada mit den Führern der Trabanten unter der bewaffneten Bedeckung der Trabanten zum König ausgerufen — diese merkwürdigen Umstände lassen die Vermutung gerechtfertigt erscheinen, daß der ausführlichen Schilderung des ganzen Vorganges halber hier auch die sonst als selbstverständlich angenommene Krönung ausdrücklich erwähnt wird. Die Szene hat dramatischen Charakter: Der greise Hohepriester läßt die Trabanten mit den im Tempel verborgenen Lanzen und Schildern des Königs David sich bewaffnen und die Tore der Stadt und den Palast besetzen, dann führt er den bis dahin verborgenen Königsknaben, von dem die Königin Atalja und das ganze Volk meinen, er sei bei der Ermordung der Königsfamilie vor 7 Jahren mit den anderen Königssöhnen zugrunde gegangen, heraus (II, Kön. 11, 12): Jojada führte den Königssohn heraus, setzte ihm die Königskrone auf¹ und übergab ihm die Urkunde des Königtums; sie riefen ihn zum König aus, salbten ihn, schlugen in die Hände und riefen: Es lebe der König! Da hörte Atalja den Lärm der Läufer und des Volkes und ging zu dem Volke in das Haus des Herrn. Da sahen sie den König, wie er auf der Bühne stand nach dem Gebrauch, die Obern und die Trompeter um den König und alles gemeine Volk war froh und stieß in die Trompeten. Da zerriß Atalja ihre Kleider und rief: Verschwörung, Verschwörung! Der Priester Jojada gebot den Obern der Hunderte, den Aufsehern des Heeres: Führet sie hinaus bis innerhalb der Reihen und wer ihr folgen will, den tötet mit dem Schwerte. Denn der Priester beschloß, sie solle nicht im Hause des Herrn getötet werden. Man machte ihr Platz und sie floh auf dem Wege des Roßganges nach dem Hause des Königs. Dort wurde sie getötet.

Die Genauigkeit mit der das Buch der Könige ebenso wie die Chronik (II, Kap. 23) im Gegensatz zu der sonst ganz kursorischen Art der Darstellung diese Szene in allen Einzelheiten schildert, läßt annehmen, daß auch bei der Beschreibung der Krönungszeremonie kein wesentlicher Umstand weggelassen ist; anderseits ist es unwahrscheinlich, daß Jojada in diesem Falle, wo ein

¹ Die Septuag. hat nur *καὶ ἐβασιλευσεν αὐτὸν καὶ ἔχρισεν αὐτόν*.

Formfehler die Anerkennung seines Schützlings hätte verwirken können, von dem hergebrachten Zeremoniell abgewichen wäre; im Gegenteil alle Begleitumstände der Verschwörung sprechen dafür, daß er sich getreu an das Herkommen gehalten hat. Da nun die Bibel an keiner anderen Stelle eine genauere Schilderung der Königskrönung enthält, so läßt sich, was das alte Testament betrifft, auch nichts Näheres darüber ermitteln, ob die jüdischen Könige einen Krönungsmantel oder ein Zepter besessen haben. Die Stelle in der jüdischen Fassung der Legende, in der Salomo als Zeichen der königlichen Macht Krone, Zepter und Mantel an Absalom übergibt, läßt sich also aus dem Alten Testament in keiner Weise belegen; hingegen findet sich eine beachtenswerte Analogie im Neuen Testament (Matth. 27, 27): *τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος, παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὄλην τὴν σπεῖραν καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν περιέβηκαν αὐτῷ χλαμύδα κοκκίνην. καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν, ἐπέβηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ κάλαμον ἐπὶ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐθαυ ἐνέπαιζον αὐτῷ λέγοντες, Χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων¹.*

Auf den ersten Blick möchte man, namentlich nach dem verhöhnenden Zuruf der Soldaten, glauben, daß wir hier eine Schilderung des Vorganges bei der Krönung der jüdischen Könige vor uns haben, die die mangelhaften Angaben des Alten Testaments ergänzen, wenn nicht ganz ersetzen könnte. Aber schon die ältesten Kommentatoren haben sich gegen diese Auffassung ausgesprochen. Die römischen Legionäre haben sicher keine nähere Kenntnis von den jüdischen Krönungsbräuchen gehabt. Die Attribute, die sie zur Verhöhnung Christi verwenden, sind nicht die des jüdischen Königs, sondern des römischen Imperators². Es sind dies Attribute, die, später vermehrt um den Reichsapfel und das Reichsschwert, als Insignien des heiligen römischen Reiches dem römischen Kaiser bei der Krönung zum Zeichen seiner Macht und Würde verliehen wurden. Ob nun die Stelle in der jüdischen Fassung der Legende der Verspottung Christi im Neuen Testament entlehnt ist oder ob sie in Anlehnung an die römische Kaiserkrönung entstanden ist, läßt sich nicht entscheiden; sie läßt aber den Schluß zu, daß die Fassung, in der der Spaniole die Legende erzählt, sicher nicht früher als im ersten Jahrhundert nach Christi entstanden ist³.

In der jüdischen Fassung befiehlt Salomo die Winde durch die Kraft seines Ringes herbei; die Erzählung erwähnt ausdrücklich, daß er den Ring nicht wie Krone, Zepter und Mantel an Absalom gibt, sondern an seiner Hand

¹ Daß der Mantel zu den Attributen des richtenden Königs gehört, zeigt ev. PETRI, Frgm. 7—9: *πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες: δικαίως ἡρῶνε, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.*

² FR. X. PÖLZL, Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, S. 276: Zuerst legte man Jesu einen Mantel um, wie ihn Feldherren zu tragen pflegen. Derselbe war länger als der gewöhnliche Soldatenmantel und entweder von weißer oder von Purpurfarbe. — Da die Purpurgewänder schon sehr früh die Kleider der Herrscher waren und die römischen Kaiser dieselben als Zeichen ihrer kaiserlichen Würde für sich allein zu behaupten suchten, so diente dieser Vorgang dazu, Jesus angebliche Königswürde zu verspotten.

³ Der Krönungsmantel der byzantinischen Kaiser wird heute noch im Kloster Athos aufbewahrt. Diese Tatsache ist auf dem Balkan beim Volke, namentlich bei den Griechen, allgemein bekannt. Sie mag auch unsere Legende beeinflusst haben.

behält, und sie führt auch den Grund an, warum er es tut; die arabische Fassung schweigt über diesen Punkt vollkommen. Sie enthält keine weitere Erklärung darüber, wieso Salomo, den sie ja ausdrücklich als Knaben einführt, Gewalt über die Winde hat. In diesem Punkte befindet sich die arabische Fassung im Widerspruch zu den anderen Sagen von Salomo. Über die Zeit, wann Salomo die Herrschaft über die Geisterwelt erlangt, finden wir in den verschiedenen Quellen verschiedene Angaben; darin aber stimmen fast alle überein, daß diese Herrschaft an den Besitz des Ringes geknüpft ist; sie beginnt, sobald Salomo in den Besitz des Ringes gelangt und erlischt in dem Augenblicke, in dem er den Ring verliert. Auf welche Weise und bei welcher Gelegenheit Salomo den Ring erlangt, darüber finden sich verschiedene Versionen: nach dem testamentum Salomonis z. B. erhält er ihn als Geschenk Gottes durch den Erzengel Michael während des Tempelbaues, nach Kisâr holt ihn Gabriel auf Geheiß Gottes aus dem Paradies und überbringt ihn an Salomo, nach Hosainî und Ta'labî findet ihn Salomo im Bauch eines Fisches; darin aber stimmen alle Sagen überein, daß Salomo den Ring und mit ihm die Herrschaft über die Geister erst als König erlangt hat. Nun war er freilich bei der Thronbesteigung nach allen Quellen, mit der einzigen Ausnahme des Josephus, 12 Jahre alt¹; es wäre also damit nicht im Widerspruch, daß er schon als Knabe die Geister des Lichtes und unter ihnen die Winde unter seiner Botmäßigkeit gehalten hätte; daß er aber diese Macht, die den Besitz des Ringes voraussetzt, schon als Kronprinz und zu Lebzeiten Davids besessen und ausgeübt hat, läßt sich aus anderen Quellen nicht belegen. Hier liegt entschieden eine Schwäche der arabischen Fassung. Die jüdische Fassung spricht von dem blauen Stein im Ring. WEIL, in den biblischen Legenden der Muselmänner, erzählt zu Beginn des Kapitels, Salomo und die Königin von Saba, die Entstehung des Siegelringes; diese Erzählung ist nahezu die einzige, die sich mit der Angabe, daß der Ring einen blauen Stein getragen hätte, in Übereinstimmung bringen läßt. Es heißt da: Nachdem Salomo seinem Vater die letzte Ehre erwiesen hatte, ruhte er in einem Tal zwischen Hebron und Jerusalem aus; da fiel er plötzlich in Ohnmacht. Bei seinem Erwachen erschienen acht Engel, deren jeder unzählbare Flügel hatte, von jeder Farbe und jeder Gestalt, und verbeugten sich dreimal vor ihm. „Wer seid ihr?“, fragte Salomo mit noch halb geschlossenen Augen. Sie antworteten: „Wir sind die über die acht Winde gesetzten Engel. Gott, unser und dein Schöpfer, sendet uns zu dir, um dir zu huldigen und dir die Herrschaft über uns und die uns zu Gebote stehenden Winde zu übertragen. Sie werden stets nach deinem Willen und deinen Zwecken, stürmisch oder mild sein, und stets von der Seite her wehen, der du den Rücken bietest. Auf dein Verlangen werden sie auch aus der Erde emporsteigen, um dich zu tragen und über die höchsten Berge der Erde zu erheben.“ Der größte der acht Engel übergab ihm dann einen Edelstein, mit der Inschrift: „Gott ist die Macht und die Größe“, und sagte: „Wenn

¹ Siehe R. FAERBER, König Salomo in der Tradition, Wien 1902, Kap. IV; Alter bei der Thronbesteigung.

² Das testamentum Salomonis schreibt: Auf dem Steine des Ringes ist ein Wort von fünf Buchstaben eingegraben. BORNEMANN bemerkt dazu: Hier ist offenbar der Name אֱלֹהִים zu ver-

du uns einen Befehl zu erteilen hast, so hebe nur diesen Stein gegen den Himmel und wir erscheinen als deine Diener.“ — Sobald diese Engel sich wieder entfernt hatten, erschienen vier andere, welche an Gestalt und Aussehen voneinander sehr verschieden waren: der eine glich einem ungeheuren Wallfisch, der andere einem Adler, der dritte einem Löwen und der vierte einer Schlange. „Wir sind die Gebieter aller lebenden Geschöpfe der Erde und des Wassers“, sagten sie, vor Salomo sich tief verbeugend, „und erscheinen vor dir nach dem Befehl unseres Herrn, um dir unsere Huldigung darzubringen. Verfüge über uns nach deinem Willen, wir gewähren dir und deinen Freunden alles Gute und Angenehme, womit uns der Schöpfer begabt hat, und gebrauchen alles Schädliche, das in unserer Macht liegt, gegen deine Feinde.“ Der Engel, welcher das Reich des Geflügels vorstellte, überreichte ihm dann auch einen Edelstein mit der Inschrift: „Kraft dieses Steines, den du nur über den Kopf zu heben brauchst, kannst du uns jeden Augenblick herbeirufen und uns deine Befehle erteilen...“ Als Salomo wieder allein war, erschien ein Engel, dessen oberer Teil wie Erde und dessen untere Hälfte wie Wasser aussah. Er verbeugt sich bis zur Erde und sprach: „Ich bin von Gott geschaffen, um dem trockenen Lande, wie dem Meer seinen Willen kundzutun. Gott hat mich aber nun zu deiner Verfügung gestellt und du kannst durch mich über Land und Wasser gebieten. Auf deinen Befehl verschwinden die höchsten Berge und erheben sich andere auf flachem Boden. Flüsse und Meere trocknen aus und fruchtbare trockene Länder werden auf dein Verlangen in einen See oder ein Meer verwandelt.“ Er übergab ihm dann, ehe er wieder verschwand, auch einen Edelstein mit der Inschrift: „Himmel und Erde sind Gottes Diener“. Endlich überbrachte ihm ein Engel einen vierten Edelstein mit der Inschrift: „Es gibt keinen Gott außer dem einzigen Gotte und Mohammed ist der Gesandte Gottes.“ „Durch diesen Stein“, sagte ihm der Engel, „erlangst du die Herrschaft über das ganze Geisterreich, das viel größer als das der Menschen und Tiere ist und fast den ganzen Zwischenraum, von der Erde bis zum Himmel ausfüllt...“ Als Salomo nach Hause kam, ließ er die vier Steine, die ihm die Engel geschenkt, zusammensetzen und einen Siegelring daraus machen, um jeden Augenblick von seiner Herrschaft über das Tier- und Geisterreich, über die Erde und den Wind Gebrauch machen zu können. Wie der Ring hier geschildert wird, zusammengesetzt aus vier Steinen, von denen jeder durch seine Inschrift einem Reiche entspricht, erinnert er an das Schild, das der Hohepriester an der Brust trug, II. Moses, Kap. 39, 9 und 28, 17, 21: sie setzten hinein vier Reihen Steine, eine Reihe Sarder, Topas, Smaragd; die Steine waren nach den Namen der Söhne Israel: zwölf nach ihren Namen, eingraviert war jeder mit seinem Namen nach den zwölf Stämmen. Der spaniolische Erzähler denkt offenbar an einen aus vier verschiedenfarbenen Steinen zusammengefügtten Ring und nicht wie man bei den Worten „den blauen Stein im Ring“ im ersten Augenblick meinen könnte, an einen Ring, der nur einen blauen Stein allein trägt. Damit stimmt es auch überein, daß es sich um den blauen unter den Steinen, also

stehen. Siehe auch BLAU, Altjüdisches Zauberwesen, Pest 1898, Kap. 5, die mystischen Gottesnamen. In „Tausend und einer Nacht“ befiehlt die Fee Meimune bei der Inschrift, die auf dem Siegelring Salomonis eingraviert ist, dem Geist Daschnesch.

etwa einen Saphir handelt. Diese Farbe würde der Beziehung des Steines zum Reiche der Geister der Luft gut entsprechen¹. Mit den Worten: Nur einmal in seinem Leben hat Salomo den Ring vom Finger gezogen, spielt der Erzähler auf die oft zitierte und kommentierte Stelle im Talmud, Gittin 68 b, an: Der König der Dämonen Aschmedai entlockt Salomo durch eine List den Ring². Sobald er das Kleinod in seinem Besitz hat, schleudert er den König, über den er nun Macht hat, 400 Parasangen weit fort und setzt sich an seine Stelle; Salomo aber muß als Bettler in der Fremde irren und nur durch eine List gelingt es ihm wieder, Aschmedai zu vertreiben. Diese Sage, die auch der Koran kennt, 38. Sure, 33: wir haben auch den Salomo weiter geprüft und auf seinen Thron einen Geist gesetzt, und die gewöhnlich in Zusammenhang mit Koh. I, 12, ich Kohelet war König in Israel, gebracht wird, dürfte wahrscheinlich durch die indische Lehre von der Seelenwanderung be-

¹ Der Siegelring Salomonis, dessen Stein man später mit dem Stein der Weisen identifizierte, ist bis in unsere Zeiten ein wichtiges und beliebtes Requisit bei allen Geisterbeschwörungen geblieben.

Eine Literaturzusammenstellung für die ältere Zeit findet sich im Codex pseudoepigraphicus veteris testamenti des FABRICIUS mit Anführung charakteristischer Stellen; Salomonis libri de gemmis et daemonibus, MICH. GLYCAS, pars II., annalium p. 183 ex Psello; JOHANNES DE PINEDA, de rebus Salomonis, III, 29, p. 207. Für die spätere Zeit siehe HORST's Zauberbibliothek, Bd. IV, S. 128; ADELUNG's Geschichte der menschlichen Narrheit, 6. T., S. 332. Auch GOETHE läßt seinen Faust sagen: „Für solche halbe Höllenbrut ist Salomonis Schlüssel gut.“ Daß der Glaube im Orient an den Ring Salomos bis in jüngere Zeiten verbreitet war, bezeugt die von P. CASSEL zitierte Stelle aus VAUX, Niniveh und Persepolis, Leipzig 1852: noch als LAYARD in Ninive Ausgrabungen veranstaltete, rief ein alter Türke aus, als er den gigantischen, menschenköpfigen Löwen erblickte: „Das sind Werke der Dschinnen, welche dem weisen Salomo — Friede mit ihm — gehorchten und die er mit seinem Siegel verschloß.“

Ich habe selbst in Dimotika eine Spaniolin von einem anmaßenden und hochmütigen, bulgarischen Offizier sagen hören: „Er tut, als hätte er Salomos Ring an der Hand“. Im Jahre 1909 erschien in London ein Buch: Clavicula Salomonis, the key of Salomon the king, the true fountainhead and storehouse of cabbalistical magie and the ceremonial magie; hitherto a closed book to all, now made accessible to all in this the first translation. Carefully edited and collated from various ancient MSS. in the British Museum by S. LIDDEL MAC GREGOR MATHEIS. In der Ankündigung heißt es: the clavicula consists of the an elaborate ritual for the evocation of the various spirits.

In der deutschen Salomosage tritt an Stelle des Ringes ein Horn, dem ähnliche Zauberkräfte zugeschrieben werden, wie dem Horn Rolands oder Fortunatus. Salman und Morolf, ed Vogt

499 Salmân wart der Rede frô,
er suchte in sînem kotzen
sîn cleinez hornelîn dô.

500 Er satzte ez an sînen munt
und blies ez mit kreften:
daz vernâmen sîne helde se stund.

Ebenso in der slawischen Salomosage; siehe: Slawische Überlieferungen über Salomo und Centaurus und die westeuropäischen Legenden über Morolf und Merlin, Petersburg 1872, v. VESOLOVSKY und v. JAGIČ, Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepik, Arch. für slaw. Phil., Bd. 1, S. 82; Salomo besitzt ein Horn, auf dessen Ton alle Tiere herbeikommen, alle Meere und Bäume erschüttert werden.

² DE HERBELOT, Bibl. orient., Bd. IV, erzählt nach Tarik Montekheb, daß höllische Furien Salomo, als er im Bad war, den Ring raubten. Salomo bestieg deswegen 14 Tage seinen Thron nicht, weil er sich aller Einsicht, die er, um sein Zepter nach Würde zu führen, beraubt sah.

einflußt sein¹; das Somadeva enthält im Kap. 4 des ersten Buches eine ähnliche Erzählung von Indradatta und dem Könige Nanda.

Über die Art, wie sich diese „Heimsuchung“ Salomos vollzog, herrschen in der arabischen und in der semitischen Sage verschiedene Traditionen; an welche von ihnen der spaniolische Erzähler denkt, läßt sich bei der Allgemeinheit seiner Worte nicht ersehen. Nur eine Angabe läßt eine nähere und genauere Untersuchung zu; daß die Zeit, die Salomo als Bettler umherirren mußte, 40 Jahre betrug; sie findet sich in keiner anderen Fassung dieser Legende, zumal sie im Widerspruch mit der allgemein mit 40 Jahren angenommenen Gesamtdauer der Regierung Salomos steht. Die nächstliegende Erklärung für diesen Widerspruch ist wohl, daß der Erzähler vielleicht unbewußt eine Analogie zu der 40 Jahre dauernden Wüstenwanderung nach dem gelobten Land aufstellen wollte. Aber auch sonst spielt die Zahl 40 eine auffallende Rolle im Leben Salomo. 40 Tage dauert, nach WEIL, der Götzendienst, zu dem ihn Djarada verleitet; 40 Tage muß er dafür Buße tun. 40 Tage hält nach WEIL Salomo den Satan eingesperrt und 40 Tage fastet er, um dafür zu büßen, daß er die Ameise verletzt hat, die unter seinem Gebets-teppich hervorkroch.

In der Allegorie der vier Winde zeigt unsere Legende verschiedene Züge, die sonst den Sagen, die sich mit Salomo und dem Geisterreich beschäftigen, fremd sind; allerdings, die Stellung, die die Winde in unserer Legende einnehmen, als Luftgeister, über die Salomo vermöge seines Zauberringes Macht und Gewalt hat, ist der arabischen, wie der jüdischen Legende geläufig. Wir finden aber dieses Untertänigkeitsverhältnis fast immer in der Richtung ausgeführt, daß die vier Winde — bei manchen Autoren, so auch bei WEIL in der oben erwähnten Stelle von der Entstehung des Ringes, sind es drei — Salomo nur zur raschen Beförderung durch die Luft dienen. Eine arabische Tradition, die sich bei Tabari, Ta'labî und Zamaḥsārî findet, berichtet, daß Gott die Winde Salomo zum Lohn und besseren Ersatz für die geopfertten Pferde gab; diese Tradition geht auf den Koran 38. Sure, 35 zurück; hier heißt es nach dem Bericht über die Opferung der Rosse: Wir haben den Salomo geprüft und einen ihm ähnlichen Körper auf den Thron gesetzt. Darauf aber

¹ M. ANTONIUS PROBUS oratio de monarchia regni Israelis: Et Hebraei aiunt, Ecclesiasten Salomonis nihil aliud esse, quam poenitentiae concionem, quae hortatur, vitam hanc ut vanitatem vanitatum relinquendam, et ad invisibilia et aeterna properandum. In qua etiam sententia est ORIGENES, ut videre est in prologo eius super Canticum Canticorum.

Über Aschmedai siehe RENAN, Vie de Jesu, 16. Kap. Dasselbe Märchenmotiv findet sich bei PÉTIS DE LA CROIX, Les mille et un jours, Paris 1710—1712 in histoire de Fadlallah und bei HAUFF, Kalif Storch. Sehr schlecht kommt Salomo in einer Variante dieser Sage weg, die JOHANNES DE PINEDA erzählt, De rebus Salomonis, III., 29, p. 207: Arabico libro, ex illis, qui in Granatensi monte inventi sunt, huius modo rem scribi, Salomonem aliquando ad balneum se praeparantem in Jordanis ripa plectum precibus, annulum quendam, quo alligatam videbatur habere sapientiam, digito exemisse; exemptum vero malo illarum dolo et nihil minus quam sapientem et sanam mentem Salomoni volentium, coniectum in Jordanem; stupidum igitur et velut inertem, truncum mansisse Salomonem. Postea vero piscatorum opera ex ventre extracti piscis, extracto annulo et Salomoni restituto restitutam quoque illi sapientiam fuisse. Das Motiv vom Ring im Fisch auch bei HERODOT., III, 41, Der Ring des Polykrates.

kehrte er zu Gott zurück und sprach: O mein Herr verzeih mir und gib mir ein Reich, wie keiner nach mir eines erhalten wird. Denn du verleihst ja die Herrschaft. Wir unterwarfen ihm den Wind, der auf seinen Befehl sanft dahinwehte, wohin er wollte. Im testamentum Salomonis erhält Salomo einen Brief des Königs aus Arabien mit der Bitte um Hilfe gegen einen Geist von folgender Art: Am Morgen fängt er wie ein Wind an zu wehen, drei Stunden lang, sein Hauch ist entsetzlich und verderblich. Salomo entsendet einen Diener mit dem Auftrag: Ziehe nach Arabien, an den Ort, an dem der böse Geist weht, halte den Schlauch und den Ring da, wo der Wind herweht, vor die Öffnung des Schlauches; und wenn der Schlauch anschwillt, dann kannst du merken, daß es der Geist ist, binde eilig die Öffnung des Schlauches zu, drücke das Siegel mit dem Ring darauf, lade ihn auf das Kamel und bringe mir ihn her. Eine Individualisierung der Winde nach den vier Himmelsrichtungen, wie in unserer Legende, findet sich sonst weder bei den semitischen noch bei den arabischen Sagen; wie denn überhaupt die Art, in der die Winde charakterisiert sind, viel mehr Griechisches oder Phönizisches als Orientalisches an sich hat; dem orientalischen Wesen entspricht die Verkörperung des Windes durch ein Heer von tausenden gigantischen, fratzenhaften und halbtierischen Dämonen¹; die Personifizierung zu vier menschenähnlichen Gestalten, die, wenn sie auch überlebensgroß erscheinen, dennoch sich wie Menschen vor dem Könige demütigen und sich wie Menschen verteidigen, entspricht vielmehr der Vorstellungswelt des späteren klassischen Altertums. Zur Charakterisierung genügen dem Erzähler die kurzen Attribute, durch die er Haare und Flügel kennzeichnet, und doch weiß er auch auf diese sparsame Weise die vier Gestalten genügend zu kennzeichnen, um sie scharf auseinander zu halten². Der Westwind hat blonde Haare und seine Flügel sind feucht vom Tau des Meeres; als feucht und regenbringend kennt ihn auch die Odyssee ξ 457 $\delta\epsilon\ \delta'\acute{\alpha}\rho\alpha\ \tau\epsilon\delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\nu\chi\omicron\varsigma,\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\eta\ \tau\acute{\epsilon}\phi\upsilon\rho\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma,\ \alpha\lambda\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\phi\upsilon\delta\rho\omicron\varsigma$.

Ebenso im Buch der Könige I, Kap. 18, bei der Erzählung vom Wunder auf dem Berge Karmel: Elija stieg hinauf zum Gipfel des Karmel, dort setzte er sich gebückt zur Erde nieder und tat sein Gesicht zwischen die Knie. Und sprach zu seinem Knaben: Gehe dort hinauf, schau westwärts. Er stieg hinauf und schaute hin und sprach: Da ist nicht das mindeste zu sehen. Und siebenmal ließ er es wiederholen. Beim siebentenmal sprach der Knabe: Eine Wolke, klein wie die Hand eines Menschen, kommt herauf im Westen. Da sprach Elija: Geh hinauf, sprich zu Ahab: Spanne an und fahre hinab, laß dich vom Regen nicht aufhalten. Inzwischen wurde der Himmel schwarz von

¹ Die Vorstellung, daß die Winde Flügel tragen, gehört späteren Zeiten an; HOMER kannte noch keine geflügelten Winde; siehe VOSS, Myth. Br., 1, 67; ROSCHER, Mythol. Lexikon.

² Ob diese Charakteristiken sich an die tatsächlichen klimatischen Verhältnisse in Palästina anschließen, läßt sich bei den zu allgemein gehaltenen Ausdrücken nicht sagen. Über das Klima von Jerusalem siehe Dr. med. THOMAS CHAPLIN in Quarterly statements der Palestine exploration fund. 1883, deutsch bearbeitet von Dr. OTTO KERSTEN in der Zeitschrift des deutsch. Palästina-Vereines, XIV: Wohl in keinem Lande werden Gesundheit und Behagen der Bewohner sowie Fruchtbarkeit des Bodens unmittelbarer und augenscheinlicher durch den Charakter und die Richtung der Winde beeinflußt, als in Palästina. BENZINGER, Hebräische Archäologie: Der Nordwind (in Palästina) ist kalt, der Südwind warm, der Westwind feucht, der Ostwind trocken.

Wolken und Wind, es war ein starker Regen¹. Der Ostwind hat rote Haare, seine Flügel sind gelb vom Staub der Wüste. Auf die Hitze des Ostwindes bezieht sich Quintus Smyrnaeus 3, 581 ἄμπι δὲ πάχνη τήχεθ' ὁμῶς εὐρῶ τε καὶ ἡελίοιο βολῇσιν.

Ebenso Odyssee XIX, 205 ὥς δὲ χιῶν κατατῆκετ' ἐν ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν, ἦν τ' Εὐρος κατέτηξεν.

Am ausführlichsten ist die Beschreibung der Erscheinung des Nordwindes. Er hat lange weiße Haare — der Erzähler denkt sich ihn offenbar als alten Mann. Mit Absicht wählt er zum Vergleich für die gleichfalls weißen Flügel den Schnee des Winters. Die Gleichsetzung von Norden, Kälte, Winter, Alter begegnet uns oft in den Mythen des klassischen Altertums. Sie verdankt ihre Entstehung einerseits der Verschmelzung der beiden Metaphern: Das Alter ist der Winter des menschlichen Lebens, und: der Winter ist das Alter der belebten Natur (im Gegensatz zum Frühling, der Jugendzeit der Natur), und anderseits dem Vergleiche des Winters mit dem Norden, wobei die Kälte das tertium comparationis ist. Darum bilden die Griechen den Boreas als alten Mann mit weißem Bart; so z. B. in der Akroteriengruppe auf Delos (Ant. Ztg. 40, p. 339). Die Dichter spielen, wenn sie den Nordwind nennen, meist auf seine Kälte und Rauheit an; sie nennen ihn *χυερός*, *ἀχράης*. Besser als mit dem Boreas der griechischen Dichter deckt sich die Gestalt des Nordwindes in der spaniolischen Legende mit der Personifikation des Winters bei OVID, Met. II, 30:

Glacialis hiems canos hirsuta capillos².

Der Südwind hat braune Locken und rote Flügel. Die braunen Haare sollen ihn offenbar im Gegensatz zum Nordwind, als Jüngling kennzeichnen; die rote Farbe der Flügel ist ein schwacher Abglanz der Schilderung bei WEIL: Die Winde hatten unzählbare Flügel von jeder Farbe und jeder Gestalt. Bei PINDAR hat der Nordwind purpurne Schwingen, Pyth. IV. 181:

καὶ γὰρ ἐκὼν θυμῷ γελανεῖ θάσσον ἔντυεν βασιλεὺς ἀνέμων
Ζήτην Κάλαϊν τε πατὴρ Βορέας, ἄνδρας πτεροῖσιν
νῶτα πεφρίκοντας ἄμρω πορφυρέοις.

Und ähnlich OVID, Met. VI, 702: Haec Boreas aut his non inferiora locutus || excussit pennas quarum iactatibus omnis || adflata est tellus latumque perhorruit aequor: || pulvereamque trahens per summa cacumina pallam || verrit humum, pavidamque metu caligine tectus || Orithyiam amans fulvis amplectitur alis³.

¹ Der Westwind als Regenbringer in ev. LUK. XII, 54: ὅταν ἴδῃτε τὴν νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἀπὸ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε, "Ὁμβρὸς ἔρχεται. καὶ γίνεται οὕτω.

² Auf dem Gemälde von P. P. RUBENS, „Der Raub der Oreithya“ in der Wiener Akademie ist Boreas als kräftiger alter Mann mit langen weißen Haaren und weißem Bart dargestellt.

³ Im Faustbuch von PRITZER findet sich die Vorstellung, daß die Scharen der bösen Geister in der Luft zwischen Himmel und Erde wohnen und ihr Regiment nach den vier Weltgegenden verteilt haben. Diese Vorstellung haben die späteren Volksbücher weiter ausgebaut und auch GOETHE hat sie in seinen Faust übernommen. In der Szene vor dem Tore sagt Wagner:

Berufe nicht die wohlbekannte Schar,
Die strömend sich im Dunstkreis überbreitet,
Dem Menschen tausendfältige Gefahr
Von allen Enden her verbreitet.

Ein schöner Zug der jüdischen Fassung ist die Art, wie die Winde in ihren Aussagen den Ruhm des salomonischen Tempels verkünden. Wenn diese Apotheose, als in der ursprünglichen Fassung fehlend, erst später in die Legende verwoben wurde, so muß man sie als eine wertvolle und dem Geiste der semitischen Legende durchaus entsprechende Bereicherung ansehen. Die semitischen und auch die arabischen Sagen werden nicht müde, immer wieder zu betonen, wie die ganze Erde, Menschen, Geister und selbst die Tiere beim Bau mit-halfen¹. Die spaniolische Legende ist hierin rationalistischer, die phantastischen Mithelfer am Bau, wie sie etwa das testamentum Salomonis in großer Zahl anführt, fehlen. Aber wie zur Kaiserzeit die römischen Schriftsteller mit Stolz erzählen, daß die ganze Oikumene [mit ihren Produkten der domina Roma dienen muß, so arbeiten hier in allen Weltgegenden die Menschen um das Material für den Tempelbau zu schaffen. Kupfer, Marmor und Holz werden erwähnt; an welche Tradition der spaniolische Erzähler anknüpft, ist nicht zu ersehen. Daß Salomo Kupfer aus Zypern bezog, läßt sich ebensowenig aus der Bibel wie aus den Sagen belegen; die Juden bekamen das Kupfer seit den ältesten Zeiten aus dem Wadi Meghara und Wadi Nas auf Sinai². Es

Von Norden dringt der scharfe Geisterzahn
Auf dich herbei mit pfeilgespitzten Zungen;
Von Morgen ziehn vertrocknend sie heran,
Und nähren sich von deinen Lungen;
Wenn sie der Mittag aus der Wüste schickt,
Die Glut auf Glut um deinen Scheitel häufen,
So bringt der West den Schwarm, der erst erquickt,
Um dich und Feld und Aue zu ersäufen.

In dem Märchen, Der Garten des Paradieses, erzählt ANDERSEN von einem Prinzen, der sich verirrt hat und in der Höhle der Winde übernachten muß. Die Winde erscheinen hier als riesenhafte wilde Männer, die mit den Wolken Ball spielen — etwa nach Art des wilden Jägers und seines Gefolges.

Nach der Art der Attribute sind es noch die vier Winde HOMERS, aber ins Gigantische und Nordische übersetzt: „Ist das der kleine Zephyr“, fragte der Prinz. „Ja freilich ist das der Zephyr!“ versetzte die Alte; „aber er ist nicht mehr so klein. In alten Zeiten war er ein hübscher Junge, aber nun ist das vorbei. Er sah wie ein wilder Mann aus und hatte einen Fallhut auf, um keinen Schaden zu erleiden. In der Hand trug er eine Keule von Mahagoniholz, in den amerikanischen Mahagoniwäldern gehauen. Mit Geringerem begnügte er sich nicht.“ Die vier Winde müssen ihrer Mutter berichten, was sie tagsüber getan haben und wenn einer nur Böses ausgeführt hat, wird er von ihr zur Strafe in einen Sack eingesperrt (ähnlich dem Sack der Winde bei HOMER, Od. T.). Die Art, wie sie ihre Berichte einleiten, erinnert sehr an unsere Legende; „vom Eismeer komme ich“, sagte der Nordwind, „ich bin mit den russischen Walroßfängern auf der Beereninsel gewesen. Ich saß und schlief auf dem Steuer, als sie vom Nordkap aus in das Meer segelten.“

¹ Alles half dem König beim Bau des heiligen Hauses, auch die Geister und die Dämonen. GRÜNBAUM, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Ges., XXXI, S. 183.

² Die Geräte des Tempels waren aus Bronze und es ist kaum anzunehmen, daß beim Bau reines unlegiertes Kupfer verwendet worden wäre. Allerdings erzählt BENJAMIN (ben JONA) von Tudela bei der Beschreibung des Hofes von St. Giovanni in porta Latina in Rom: in which place of worship there are two copper pillars by King Sh'lomo o. b. m. whose name Sh'lomo ben David is engraved upon each (nach der Übersetzung von ASHER).

In the Jewish Encyclopedia: the Hebrew name nehasset denotes not only copper but also copper alloy. Ex. 38 is also an instance of anachronism the furnishing of Salomons temple being

scheint hier eine Reminiszenz an griechische Zeiten vorzuliegen, in denen der größte Teil des Kupfers aus Zypern kam. Von einem kupfernen Dach weiß die Bibel so wenig wie die Sage. Auch von Marmor beim Tempelbau erwähnt das Buch der Könige nichts, nur in der Chronik I, Kap. 29, 2, sagt David: Mit allen meinen Kräften habe ich vorbereitet für das Haus meines Gottes, all das Nötige an Gold und Silber und Kupfer, an Eisen und Holz, Schamsteine und Edelsteine zum Einsetzen, glänzende und bunte Steine, edles Gestein und Marmor in Menge. Diese Vorbereitungen scheinen aber nicht genügt zu haben; im Buch der Könige I, Kap. 5, 29, heißt es, Salomo hatte 70.000 Lastträger und 80.000 Steinhauer im Gebirge... der König gebot, daß sie große und schwere Steine brachten, um das Haus aus behauenen Steinen zu gründen. Was für Steine das waren, wird nicht weiter angegeben¹. Die Sagen hingegen heben oft und mit Vorliebe das kostbare Baumaterial hervor; so befiehlt Salomo im testamentum S. dem Belzebub: Schweig mir für jetzt und säge die Marmorsteine, wie ich dir befehle. Im „Rosenöl“ schließt Salomo widerspenstige Dschinnen zwischen zwei Marmorblöcke ein und verwendet sie so als Grundsteine für den Tempel. In der Bemerkung der Legende, daß die Männer in Lydien die Blöcke mit Keilen aus den Felsen sprengen, scheint eine allerdings ganz verblaßte Erinnerung an die Sage vom Schamir zu liegen².

Warum die arabische Legende dort, wo die jüdische, hungernde Bauern nennt, Mekkapilger hat, haben wir schon erklärt. Für die Ohren von Mohammedanern und namentlich von Mekkapilgern mag die Legende dadurch an Interesse gewonnen haben, an innerem Wert und an Tiefe der Gedanken hat sie sicher verloren. Wer die Wallfahrt nach Mekka unternimmt, steht unter dem besonderen Schutze der Gottheit — das ist die Lehre, die der gläubige Hörer aus der Legende, wie sie die Mekkapilger erzählen, ziehen soll; der Erzähler spricht in eigener Sache und die Anwendung dessen, was er erzählt, bleibt auf die Anhänger eines bestimmten Brauches seines eigenen Glaubens beschränkt. Die Verknüpfung zwischen dem Raub an der Witwe und der Rettung der Pilger ist willkürlich und hat nichts Zwingendes. Es ist nicht einzusehen, daß der Wind, um das Leck zu verstopfen, nichts Passenderes findet, als das Mehl der Witwe — ganz abgesehen davon, daß auch in der Welt der Märchen und Sagen ein Handvoll Mehl wohl ein ganz ungeeignetes Mittel ist, das Leck eines sinkenden Schiffes zu schließen. Es drängt sich die Vermutung auf, daß diese Stelle in der arabischen Fassung verderbt ist; ursprünglich mag auch bei ihr der Wind die Rettung des Schiffes und den Raub

taken as a pattern; while the „nebushtan“ of II kings XVIII 4 if it actually belongs to early times, must have been imported from elsewhere.

¹ The Jewish Encyclopedia: moreover, the fact that all the old authorities, especially the accounts of the building of the Temple, preserve complete silence on the subject shows that the Hebrews in olden times were no acquainted with the use in marble of a building-stone. Its employment for building purposes seems to have been very limited even among the Assyrians.

Außer Chron. 29, 2 findet sich Marmor nur noch an zwei Stellen in der Bibel erwähnt, nämlich Cant. 5, 15 und Esther 1, 6. Daß Salomo Marmor aus Lybien hätte kommen lassen, findet sich sonst nirgends; Das testamentum Salomonis nennt „thebaischen Marmor“.

² Über die Sagen vom Schamir siehe P. CASSEL in den Denkschriften der kgl. Akademie der Wissensch., Erfurt 1854, und SALZBERGER, Salomos Tempelbau und Thron, Kap. 4.

des Mehles durch sein Blasen verursacht haben — und das ist auch der Natur eines Windes weit entsprechender, als das ganz aus dem Bilde fallende Verkleben. In der jüdischen Fassung weitet sich der Ausblick; die Legende gewinnt einen tieferen Sinn, als ihn sonst die Berichte von den Urteilen Salomos haben. Die Tendenz der meisten von diesen Erzählungen, ob sie nun der jüdischen oder arabischen Tradition angehören, ist doch nur die Gerechtigkeitsliebe, oft nur den Scharfsinn Salomos zu erweisen; das ist bei unserer Erzählung Nebensache, Salomo tritt gegen den Schluß ganz zurück. Daß der unschuldig Angeklagte frei ausgeht, ist nur so weit das Verdienst von Salomos richterlicher Tugend, als er sich strenge an den Grundsatz hält, auch den anderen Teil anzuhören; und daß der ungestüme Absalom kein ungerechtes Urteil fällt, ist nur der Besonnenheit des an Jahren und Erfahrung reicheren Königs zu danken, nicht etwa seiner Weisheit und Klugheit, die er bei den anderen Urteilssprüchen an den Tag legt. Er verharrt während der ganzen Verhandlung im Schweigen, kein Wort richtet er an die klagende Witwe, den angeklagten Wind, den richtenden Sohn. So wendet sich im Verlauf der Erzählung das Interesse immer mehr von dem Richter ab und der Sache zu. Und dem entspricht der Schluß. Nicht Salomo steht in der erneuten Glorie des gerechten Richters da, der Streit hat sich ohne sein Zutun selbst entschieden, das Urteil hat sich selbst gefällt. Der kleingläubige und kurzsichtige Absalom wird bekehrt und eines besseren belehrt und mit ihm der Zuhörer. Aus der Verantwortung des Südwindes, der zuerst nur sich selbst zu verteidigen scheint, wird eine Rechtfertigung der Weltordnung. Das vorübergehende Leiden des Einen ist verknüpft und dient der dauernden Rettung des Andern; die Witwe muß einen Tag hungern, damit 300 Hungernde, Männer, Weiber und Kinder gerettet und einer besseren Zukunft zugeführt werden. So hebt und weitet sich die Legende zur Theodicee und der Südwind erscheint nur als Bote, der den Willen eines Höheren vollstreckt, wie es im Koran heißt, 22. Sure: Wer sendet die Winde als Verkünder seiner Barmherzigkeit? Gibt es wohl noch einen Gott außer Gott?



Zur germanischen Lautverschiebung.

Von Prof. Dr. KARL WESSELY.

Unter dem Namen Lautverschiebung, der von GRIMM, „Deutsche Grammatik“, I², 1822, S. 584, stammt, wird eine Anzahl Lauterscheinungen im Germanischen zusammengefaßt, die von sehr verschiedener Natur sind, deren Abhebung und Unterscheidung von einander unternommen werden muß. Geläufig ist dies bei der gemeingermanischen und der hochdeutschen Lautverschiebung, und selbst innerhalb letzterer sind wieder die gemeinhochdeutsche Tenuis-Verschiebung und die Verschiebung der oberdeutschen Medien strengstens auseinanderzuhalten. FRIEDRICH KAUFFMANN¹ hat gezeigt, daß die oberdeutsche Lautverschiebung um ca. 500 dadurch veranlaßt worden ist, daß die Artikulation der Rhätoromanen von den eingewanderten Longobarden, Bayern und Alemannen nachgeahmt wurde, und vergleicht Erscheinungen im Longobardischen wie *gab : cap* mit rhätoromanisch *ibidem : ipidem*; *tubla rebidicione* (ca. 795).

Durch die Tenuis-Verschiebung ($t \rightarrow z$; — $p, t, k \rightarrow ff, zz, hh$ —), die im Gange war, als die Völkerwanderung begann, ist zum hochdeutschen Sprachtypus der Grund gelegt worden. Diese Neuschöpfung mag als Folgeerscheinung der Germanisierung ehemals keltischer Siedlungen Mitteldeutschlands gelten². So verschiedenen Wesens sind also die oberdeutsche und die gemeinhochdeutsche Lautverschiebung, dort der Medien, hier der Tenues³.

¹ Zeitschrift für deutsche Philologie 46 (1914), S. 355—362.

² HERMANN HIRT, Indogermanische Forschungen, IV, 1894, S. 42; PAUL KRETSCHMER, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, 1896, S. 120—124; FR. KAUFFMANN, I. c., S. 389, im allgemeinen KARL PENKA, Origines Ariacae, S. 169 ff.

³ Die Darstellung F. KAUFFMANN's beachtet die Vorgänge in ihrer historischen Reihenfolge, sie überspringt nicht historische Zwischenglieder. KONSTANTIN NÖRRENBURG hatte in seinem kurzen, aber inhaltsreichen Aufsatz „Was bedeutet Nord“ im Globus, Bd. 77, Nr. 23, 24, 1900, S. 387, sich kurz so geäußert: „Die hochdeutsche Lautverschiebung begann in Oberitalien und an der Nordseite der Alpen, wo Longobarden, Alemannen und Bayern eine Urbevölkerung fanden und germanisierten, die, gleichviel ob damals romanisiert oder keltisiert, von etruskisch-rhätischer Rasse war. Das Etruskische und Rhätische hatte keine *g, d, b*.“ Dieser Gedanke findet sich wieder bei S. FEIST, Indogermanen und Germanen, ein Beitrag zur europäischen Urgeschichtsforschung, Halle 1914, S. 21 f. Das Etruskische ersetzt alle Tenues der Fremdwörter und -namen durch Aspiraten, später Spiranten. FEIST nimmt an, daß auch nach der Keltisierung und späteren Romanisierung Süddeutschlands und der Schweiz die Sprachen der europäischen Urvölker noch erhalten blieben, auch der mit den Etruskern verwandten Rhäter. Er sieht in der Umgestaltung des Germanischen den Einfluß der Urbevölkerung, die sich über die Kelten- und Römerherrschaft hinaus ihre sprachliche Eigenart erhalten hatte. Vgl. dazu KAUFFMANN, I. c., S. 336 f. R. MUCH, Zur vorgeschichtlichen Ethnologie der Alpenländer, Korrespondenzblatt 1905, S. 103 ff., spricht sich jedoch für den indogermanischen Charakter der Alpenvölker in vorgeschichtlicher Zeit aus. Die Rhäter waren allophyl. Zu der Frage nach der Ethnologie der Alpenvölker vgl. A. SCHLIZ, Die ethnologische Grundlage der alpinen Pfahlbauten, Korrespondenzblatt 1913, S. 93 ff. Der typisch brachykephale Tiroler, Altbayer, Dissentiser, d. i. E. FRIZZI's Homo Alpinus (Über den sogenannten Homo Alpinus, Korrespondenzblatt 1907, S. 172 ff.), findet, wenn irgendwo, so bei den eingebornen Völkern Kleinasiens seinen Gegentypus. (LUSCHAN, Über die Beziehungen zwischen der alpinen Bevölkerung und den Vorderasiaten, Korrespondenzblatt 1913, S. 118.)

Als die treibende Kraft bei beiden germanischen Lautverschiebungen überhaupt gilt die starke Aspirierung, z. B. sagt dies W. STREITBERG¹: Die Voraussetzung der Tenuis-Verschiebung ist die starke Aspirierung der reinen Tenues; diese stehen den Affrikaten nahe. Die aspirierte Aussprache der Tenues ist fast der ganzen germanischen Welt eigen. Sie bildet die Voraussetzung auch für die Verschiebung der indogermanischen Tenues. Aber schon bei der zweiten Lautverschiebung waren nach KAUFFMANN die Vorgänge so kompliziert, daß allein schon hier sich zwei von einander verschiedene Vorgänge abheben lassen, geschweige denn, daß es rätlich wäre, auch die durch sehr große zeitliche Zwischenräume von einander getrennten Erscheinungen der sogenannten ersten und zweiten Lautverschiebung unter dieselbe fortdauernd wirkende Schiebungskraft zusammenzufassen.

Die erste Lautverschiebung unterliegt vielmehr dem VERNER'schen Gesetz²; sein wesentliches Charakteristikum ist die verschiedene Behandlung der Konsonanten je nach der ursprünglichen Stellung des Akzents auf den Sonanten der Umgebung. Während wir im Indogermanischen gewohnt sind, die Sonanten alteriert zu sehen, ist das VERNER'sche Gesetz etwas Singuläres auf dem weiten Gebiet der indogermanischen Grammatik und charakterisiert die germanische Sprachlehre allein. Es stehen sich also gegenüber idg. *patér* > urgerman. *fadér*, dagegen idg. *bhrátér* > urgerman. *bróther*; idg. *vértō* > urgerman. *uērthō* ahd. *wirdu*, dagegen idg. *vevrtānō* > urgerman. *uordonō* ahd. *wortan*. Am häufigsten treten uns jene Fälle entgegen, wo Verschußlaute affiziert wurden; wir dürfen aber darüber nicht vergessen, daß auch in der Entsprechung von sanskr. *rājas* gr. *ῥεβος* goth. *riqiz-is* altisländ. *rökkr* die Wirkung des VERNER'schen Gesetzes auf *s* > *z* zu spüren ist. Angesichts dieser Erscheinung werden wir wohl von dem Gedanken abstecken, allein nur in der Tendenz der germanischen Welt zur Aspiration die Triebkraft zur ersten Lautverschiebung oder gar zur Lautverschiebung überhaupt zu suchen. Freilich am auffälligsten zeigen sich die Wirkungen der ersten Lautverschiebung in dem Verhältnis der Verschußlaute in der Sprache der Germanen verglichen mit dem Indogermanischen; aber in welchem Zusammenhange steht sie mit jener Alteration *s* > *z*?

Wollte man annehmen, daß der Zustand der Verschußlaute im Germanischen, das auch sonst in lexikalischer und formeller Hinsicht Eigentümlichkeiten zeigt, der ursprüngliche sei, und jener andere übereinstimmend in der Menge der indogermanischen Sprachen zutage tretende der degenerierte, dann stößt diese Ansicht auf die Schwierigkeit, daß überall übereinstimmende Degenerationsprodukte selbständig aufgetreten wären; vielmehr ist offenbar das Nichtursprüngliche auf dem Gebiet des Germanischen³.

Neben dem Verfall alter Flexionsformen und der Lautverschiebung ist hinsichtlich der singulären Stellung des Germanischen hingewiesen worden auf die Menge des nicht etymologisierbaren Sprachgutes; ein Drittel des

¹ Festschrift für ERNST KUHN 1916, S. 265.

² K. Z. 23, S. 97 ff.

³ Vgl. S. FEIST, Indogermanen und Germanen. Halle 1914, S. 25, Nr. 3, gegen A. SCHIRM-EISEN im Mannus Bd. 3, S. 91 ff.; G. KOSSINNA, Die Herkunft der Germanen, S. 287, Nr. 2.

gesamten Wortschatzes habe keine Entsprechungen in den übrigen indogermanischen Sprachen, und ebenso wie z. B. *ἀσάμινθος* im Griechischen zu betrachten ist als nichtindogermanisches Sprachgut aus dem Wortschatz der früheren Bevölkerungsschicht, so stehe es in analoger Weise um eine Anzahl von Ausdrücken für das Seewesen, von Fisch-, Pflanzen-, Vogel- und anderen Tiernamen¹. Angesichts obiger Zustände hatte CHAVÉE² die Behauptung aufgestellt: Toutes les langues du rameau germanique sont des formes gâtées et altérées de la belle forme aryenne. Si les populations germanes avaient été aryennes, elles ne seraient jamais parvenues à altérer la langue aryenne comme elles l'ont fait.

Ein beachtenswerter Umstand ist, daß innerhalb des unzweifelhaft indogermanischen Wortbestandes es im Germanischen verschobene und unverschobene Wortformen gibt, also neben verschobenen solche, die den ursprünglichen indogermanischen Lautbestand bewahrt haben, z. B. goth. *kau-patjan* mit dem vorgermanischen Konsonantenbestand neben *haubith* mit dem verschobenen; oder goth. *faihô* „Betrug“ verschoben neben altengl. *bepāecan* „betrügen“ (zu lit. *piktas* „böse“) unverschoben. Mit Recht bezieht FEIST³ diese und ähnliche Erscheinungen von Doppelformen auf eine Mischung von Wortmaterial. Selbstverständlich sind die unverschobenen Formen die ursprünglichen. Es hatte also auch das Germanische noch den ursprünglichen indogermanischen Lautbestand vorerst, bis wie eine Krankheit, die sich immer tiefer frißt, die Lautverschiebung eindrang und den ganzen Wortschatz umgestaltete⁴. Diese Erscheinung hat eine Analogie auf dem Gebiet der Akzentuation. Auch das Germanische besaß ursprünglich noch den alten indogermanischen Akzent; dies beweist untrüglich das VERNER'sche Gesetz, demzufolge der Konsonantenbestand anders behandelt wurde, je nachdem der ursprüngliche Akzent verschieden fiel. Nachdem diese Lautverschiebung durchgeführt worden war, ging der indogermanische freie Akzent verloren und die Stammsilbe wurde allgemein betont.

So haben wir zwei Fälle betrachtet, wo sich das Germanische in seinem Wesen verändert hat; haben die Prägermanen ursprünglich indogermanisch gesprochen, woher jene durchgreifende Veränderung, wie sie die Folge des VERNER'schen Gesetzes ist? Schon vor mehr als 2300 Jahren hat uns mit genialer Intuition ARISTOPHANES einen Anhaltspunkt gegeben, diese Frage zu beantworten; in den Thesmophoriazusen läßt der Dichter einen Skythen radebrechend griechisch reden, und wieder können wir die Beobachtung machen, daß dabei insbesondere die Verschluslaute falsch artikuliert werden, der Skythe sagt für $\chi : x$, für $\varphi : \pi$, für $\theta : \tau$, also *σχῆμα*, *κάρισο* für *χάρισον*, *ἐκω*, *κάτησο*, *κατεύδει*, *τυγάτριον*, *ἀκολούτει*, *πλησι* für *φιλήσαι*; das erinnert an englische Witzblätter, die den Deutschen statt *the* immer *te* sprechen lassen. Es handelt

¹ FEIST, Indogermanen und Germanen, S. 49 ff.

² PENKA, Origines Ariacae, S. 164.

³ Indogermanen und Germanen, S. 46.

⁴ Herr KONSTANTIN NÖRRENBURG hatte die Güte, mich auf das mir unzugängliche Werk von T. E. KARSTEN zu verweisen: Germanisch-finnische Lehnwortstudien, Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Tom. 45, 2, Helsingfors 1915. Es ist für die Chronologie der germanischen Lautverschiebung von grundlegender Bedeutung.

sich überall in diesen und ähnlichen Fällen um die Alteration, welche das Sprachmaterial in stammfremdem Munde erleidet. Das ist ein Weg zur Erklärung der ersten germanischen Lautverschiebung, den KARL PENKA in seinem genialen Buche „Origines Ariacae“¹ betreten hat, den auch KONSTANTIN NÖRRENBURG² und mit demselben Gedanken S. FEIST³ eingeschlagen hat. Nach letzterem zeigt das Germanische nicht die ungestörte Weiterentwicklung der indogermanischen Grundsprache auf ihrem Heimatboden; FEIST geht aber weit über NÖRRENBURG hinaus, wenn er sagt: „Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Germanen und Indogermanen ist dahin zu beantworten, daß jene in vorgeschichtlicher Zeit indogermanisiert worden sind, d. h. ihre einheimische Sprache mit der germanischen Mundart vertauschten“⁴. Wir sind bei diesen Erörterungen auf einen Standpunkt gekommen, der sich schon oben aus einer Betrachtung des Wesens der germanischen Lautverschiebung ergeben hatte: sie ist etwas dem Indogermanischen Stammfremdes, diese Alterierung des Konsonanten je nach der Stellung des Akzents. im Kreise der indogermanischen Sprachen dürfen wir die Anregung zu solcher Sprechweise nicht suchen. Halten wir Umschau, berücksichtigen wir die geographische Seite der Frage, so kämen nur die finnischen Völker in Betracht. Die Beziehungen zwischen ihnen und den Indogermanen reichen noch zurück in die Zeit der indogermanischen Spracheinheit und es ist von dieser Zeit an mit der geographischen Nähe der beiden Verbreitungsgebiete zu rechnen. Werfen wir einen Blick auf MÜLLENHOFF's ethnographische Karte des alten Skandinavien, so sehen wir, wie sich selbst in historischer Zeit Finnen und Indogermanen gegenseitig in ihrer Verbreitung durchdringen; die Sitones, die Bewohner von Quaenaland, dann Stämme westlich vom Waenar-See und im südlichsten Schweden erscheinen hier als Finnen. Dies vorausgeschickt, wenden wir uns zu den sprachlichen Erörterungen.

In der ugrofinnischen Ursprache waren die inlautenden Verschußlaute einem regelmäßigen Wechsel unterworfen, je nachdem die Betonung sich änderte. Ging der betonte Vokal voraus, so folgt ein stimmloser Laut; fällt dagegen die Betonung auf einen späteren Vokal, so steht der entsprechende stimmhafte Laut. Gegenwärtig ist das konsonantische Stufenwechselgesetz, benannt nach seinem Entdecker das SETÄLÄ'sche Gesetz, im Ostseefinnischen und Lappischen regelmäßig, in anderen ugrofinnischen Sprachen, wie dem Wotjakischen, Syrjänischen und Magyarischen, wenigstens in Spuren erhalten; im Laufe der Entwicklung haben sich in den Einzelsprachen die mannigfaltigsten Formen herausgebildet.

Es beschränkt sich aber das SETÄLÄ'sche Gesetz — und hier kommen wir zu einer weiteren Analogie — nicht auf die Alterierung der Gutturalen, Labialen und Dentalen allein, sondern es zieht auch die des s-Lautes in seine Kreise. So haben wir denn ein genaues Gegenstück zum VERNER'schen

¹ 1883, S. 165—169.

² Globus 77, 1900.

³ Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen, 1913, und Indogermanen und Germanen, 1914.

⁴ S. 68.

Gesetz in dem SETÄLÄ'schen. Ja die Übereinstimmung zwischen beiden erstreckt sich selbst auf minderes Detail; wie bei dem VERNER'schen Gesetz bleiben die Verbindungen *sk*, *st*, *sp* unverändert, z. B. finnisch *myrsky* Sturm, *myrskyn* des Sturmes.

Es ist übrigens auch die Urverwandtschaft zwischen Indogermanisch und Ugrofinnisch in Erwägung gezogen worden; soll man annehmen, daß das VERNER'sche Gesetz ein letzter Überrest des vermeintlich auch im Indogermanischen ehemals herrschenden Stufenwechselgesetzes sei? Hier muß ich auf eine andere sprachliche Urverwandtschaft hinweisen; es konvergieren nämlich die ugrofinnischen Sprachen mit den samojedischen in dem Maße zusammen, daß von einer ursprünglichen Einheit, der sogenannten uralischen Spracheinheit gesprochen werden muß. Und schon während der ugrofinnisch-samojedischen Spracheinheit waltete das konsonantische Stufenwechselgesetz, wie ich zuerst festgestellt habe¹. Ich pflichte daher KONSTANTIN NÖRRENBURG bei², der die Erscheinungen des VERNER'schen Gesetzes mit dem SETÄLÄ'schen in Verbindung brachte als Änderung der Sprache der Germanen im Munde der Finnen. Derselbe Gelehrte hatte die Liebenswürdigekeit, mir folgendes zu schreiben: „Ich sehe, wie Globus, I. c., S. 388, gesagt ist, in dem kreolisierten Prägermanisch der Finnen nur den Anstoß der Lautwandlungen im Munde der Prägermanen selbst. Diese brauchten durchaus nicht alles zu übernehmen, was die Finnen an dem Sprachmaterial änderten, z. B. Abwerfen im Anlaut bei mehrfacher Konsonanz, *Strand* > *ranta* usw.; umgekehrt konnten sie frei schalten mit dem Kreolisierten. Die Finnen ihrerseits werden die indogermanischen Tenues nur als Fortes (unaspiriert) ausgesprochen haben, die Prägermanen verschärften den Gegensatz zur Lenis (ehemaligen Media) durch Aspirieren usw.“ NÖRRENBURG nimmt an, daß die Prägermanen indogermanisch gesprochen haben und erst, als sie mit den Finnen durcheinander gerieten, den Sprachtypus veränderten. „Eine schnelle Verbreitung der Neuerungen sieht WIKLUND in der Besprechung von KARSTEN in den Indogermanischen Forschungen 38, 85 für wahrscheinlich an; gerade die Ostsee muß ein Vehikel der schnellen Ausbreitung gewesen sein, daß in den Randländern der Ostsee die Neuerungen sich leichter verbreiten konnten als etwa über weite Landstrecken.“

Die Hypothese NÖRRENBURG's hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, indem sie nicht bloß die Lautverschiebung erklärt, sondern auch die wichtigsten prägermanisch > urgermanischen Wandlungen, die an und für sich wesensverschieden sind, aus einer Ursache ableiten will und die Verschiebung der Medien und der Tenues als einen Akt Verschiebung der Doppelreihe ansieht. Auch PENKA³ trägt kein Bedenken, die Ursachen der deutschen Lautverschiebung in dem Einfluß finnisch-lappischer Völker zu sehen; diese mochten als Kriegsgefangene und geraubte Sklaven ins Land gekommen sein⁴.

¹ Vgl. Anzeiger der Wiener Akademie, phil.-histor. Klasse, 1914.

² Globus 77, 1900.

³ Origines Ariacae, S. 165.

⁴ Aspirationen, Lautverschiebungen, dann Beeinflussungen arischen Ursprungs finden sich auch innerhalb des Gebietes der ugrofinnischen Sprachen (vgl. PENKA, Origines, S. 169).

Die Germanen waren nach den Ergebnissen der prähistorischen Forschung bereits seit der ältesten neolithischen Zeit in ihren späteren Sitzen ansässig und können nicht erst in einer jüngeren Periode (der äneolithischen oder noch später) eingewandert sein. Aus dieser Persistenz der Rasse einerseits, dem alterierten Zustand des Germanischen bei dem schwerwiegenden Indizium der Lautverschiebung anderseits schließt FEIST¹, daß die Prägermanen — also ugrofinnisch sprechenden Vorfahren der späteren Germanen, wie wir sahen — indogermanisiert worden sind. Blicken wir auf DENIKER's Rassenkarte von Europa, so erscheint die blonde, hochgewachsene dolichocephale Rasse noch heutzutage nicht allein nur in Norwegen und Dänemark in typischer Vertretung, sondern auch an den östlichen Ufern der Ostsee, in Finnland, wo man das ugrofinnische Suomi spricht, wo das ugrofinnische Lautstufengesetz in voller Geltung noch jetzt steht.

Die Annahme einer uralten Nachbarschaft der finnischen und der indogermanischen Völkergruppe ist nichts Neues; es hat L. v. SCHRÖDER² bei seinem Überblick über die Hochzeitsgebräuche aller Völker der Erde den Nachweis geführt, daß nirgends sich eine so weitgehende Übereinstimmung der ganzen Reihe von Hochzeitsgebräuchen wieder findet, wie zwischen den indogermanischen und ugrofinnischen Völkern. Groß ist die Anzahl der Lehnwörter im Finnischen, die aus verschiedenen Lebensepochen des indogermanischen Sprachstammes herrühren. Auch NÖRRENBURG³ bringt Beweise für eine ununterbrochene Nachbarschaft von Germanen und Finnen seit den ältesten Zeiten.

In die Zeit der indogermanischen Spracheinheit fällt schon die älteste Spur dieser wechselseitigen Beziehungen zwischen Finnen und Indogermanen; letztere entlehnten nämlich damals die Bezeichnungen für den Honig (und den daraus bereiteten Rauschtrank) von den Finnen, und zwar in beiden Formen des lautlichen Stufenwechselgesetzes⁴. Da die spontane Verbreitung der Honigbiene eine beschränkte ist — in Europa käme nur das Bienenland in Rußland in Betracht, wo noch jetzt die finnischen Syrjänen wohnen, in deren Sprache sich die beiden in Betracht kommenden Wortstämme, *mat* in der Hochstufe, *malja* in der Tiefstufe, noch jetzt erhalten haben — kommt bei der Frage nach der indogermanischen Urheimat dieser Entlehnung eine hohe Bedeutung zu. Das eine ist sicher, daß die Indogermanen in dem russischen Bienenlande, die direkte Entnahme der finnischen Bezeichnung an Ort und Stelle vorausgesetzt, nicht Autochthonen, sondern Zugewanderte gewesen wären. Nimmt man jedoch mit PENKA und MUCH das spätere Land der Germanen als die Wiege der Indogermanen an, oder mindestens als gemeinsam gewesen Sitz der Kentumvölker⁵, so müßte man daran denken, daß der Honig (Met)

¹ S. 68.

² Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin 1888.

³ Globus 77, S. 388.

⁴ Vgl. meine Abhandlung „Honig und Biene“ in den Wiener Studien zur klassischen Philologie XXXIV, 1912, S. 155 ff.

⁵ Vgl. meinen Bernstein in seiner kulturhistorischen Bedeutung, Schriften des Vereines zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse, Wien 1912.

durch finnischer Völker Vermittlung dort bekannt wurde, mit der Sache das Wort.

Was die anthropologischen Verhältnisse betrifft, nimmt MONTELIUS die Priorität des brachykephalen Elementes an, erst zu Beginn der reifen neolithischen Zeit sei eine dolichocephale (germanische) Bevölkerung in Schweden eingewandert, worauf Vermischungen erfolgten. Das brachykephale Element des Nordens führen die Anhänger des Autochthontums der Urgermanen Nordeuropas zurück auf die Einfuhr fremder Menschen als Sklaven; eine Ansicht, die aber auf Schwierigkeiten stößt¹.

* * *

Fassen wir die Resultate zusammen.

Die Erscheinungen, die wir als Lautverschiebung zusammenfassen, sind nicht auf eine gemeinsame Triebkraft, den germanischen Hang zur Aspiration, sondern auf mehrere Motive zurückzuführen: die oberdeutsche auf rhätoromanisierende Aussprache, die gemeinhochdeutsche ist Folgeerscheinung der Germanisierung ehemals keltischer Gebiete, die erste germanische Lautverschiebung auf die Alterierung des prägermanischen, jedenfalls indogermanischen Idioms im Munde von Finnen und das VERNER'sche Gesetz ist das germanische Analogon des finnischen Konsonanten-Stufenwechsels, des SETÄLÄ'schen Gesetzes.



¹ HOERNES, Natur- und Urgeschichte, I, S. 310,

Der *Tikolotshe*-Glaube und verwandte Anschauungen unter den Kaffern.

Von P. ALBERT SCHWEIGER¹, O. C.,-Keilands, Kap-Provinz.

Vieles aus dem, was von den Eingebornen von Zentralafrika über die Pygmäen berichtet wird, noch mehr dasjenige, was die Kaffern in Südafrika sich vom *Tikolotshe* erzählen, mag dem Bereiche der Fabel angehören. Das wird gerne zugestanden. Verschiedene Afrikareisende berichten, von Eingebornen mit allem Ernste die Versicherung erhalten zu haben, daß es weit im Innern von Afrika merkwürdige Menschen gebe, die kaum eine Elle lang sind, dicke Bäuche und kurze Beine haben und deren ganzer Körper mit Haaren bedeckt ist, ferner daß es „Schwanzmenschen“ gebe. Die Sage war veranlaßt durch die sonderbare Sitte, lange Tierschwänze als Schmuck zu tragen. Im Jahre 1866 fand der Kapuzinerpater LÉON DES AVANCHERS den Volksstamm der Wa-berikimo auf: mißgestaltete, kurze, dicke Zwerge mit unförmlichen Köpfen und höchstens vier Fuß hoch.

Die Sitte, Schwänze zu tragen, besteht z. B. bei den Niam-Niam, deren Sitz sich von den westlichen Zuflüssen des Nils nach Westen zu bis zum Mittellauf des Schari erstreckt. Ihre Südgrenze bildet wohl der Welle-Ubangi, während die Nordgrenze ihrer Verbreitung mit der Grenze der Landschaft Dar-Fertit gegen die Landschaft Dar-Fur zusammenfallen dürfte. Sie sind uns zuerst in ausführlicher Weise durch SCHWEINFURTH's klassische Schilderungen bekannt geworden. Von diesen Niam-Niam nun ist bekannt, daß ihre Bekleidung gewöhnlich aus einem Umhang von gegerbtem Leder oder von behaarten Tierfellen besteht. Häufig hängt vom Gürtel ein Leopardschwanz herab. Besonders beliebt sind die prachtvollen schwarzen und weißen Felle des Colobusaffen. Diese Gewohnheit, lange Tierschwänze zu tragen, hat bei den umwohnenden Völkerschaften zu mancherlei Märchen und Mythen von geschwänzten Menschen Veranlassung gegeben.

Südlich von den Niam-Niam erstreckt sich das Land der Monbuttu, auch Mangbassu genannt, unter denen das Zwergvolk der Akka lebt. Die Monbuttu spielten einst eine große Rolle. Unzweifelhaft überragen sie sowie auch die Niam-Niam an geistigen Fähigkeiten viele andere Negervölker ihrer Nachbarschaft. Um so auffallender erscheint uns die weite Verbreitung des Lasters der Menschenfresserei unter diesen zwei Stämmen. Weder die Niam-Niam noch die Monbuttu machen ein Hehl aus ihrer Anthropophagie, sondern sie verspeisen die Toten „öffentlich unter Beigabe einer Mehlspeise und reichlichen Bieres“. Als Opfer dienen ihnen gefangene Feinde und Angehörige ihres Stammes, die ohne Verwandtschaft gestorben sind. Die Monbuttu versorgen sich mit ihren Opfern auf Kriegszügen gegen benachbarte Stämme, die kulturell unter ihnen stehen und deshalb von ihnen verachtet werden.

Nach BATTEL existiert nordöstlich vom Yobbigebiet, das nördlich vom Settefluß liegt, ein Zwergvolk, das Matimbos oder Dongo genannt wird. In demselben Distrikt entdeckte DU CHAILLU die Obongo, von denen er sagt,

¹ Vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 53 ff.

daß sie kurzes Kopfhaar, aber sehr lange Haare an ihrem Körper hätten. Portugiesische Autoren aus dem 17. Jahrhundert erwähnen wieder einen ganz verschiedenen Zwergstamm in derselben Gegend, der Bakka-Bakka genannt wird. Ferner führt DAPPER noch einen anderen Zwergstamm an, nämlich die Mimos oder Bakke-Bakke, von denen die Yagas behaupten, daß sie die Macht hätten, sich unsichtbar zu machen, und folglich einen Elefanten oder ein anderes großes Tier ohne alle Mühe töten könnten. Er führt auch an, daß am Hofe von Loango die Zwerge ihre Stellungen und Ämter vor dem Throne einnehmen, von denen die Neger behaupten, daß sie aus einer großen Wildnis stammen, wo sich viele Elefanten vorfinden; sie wurden für gewöhnlich Bakke-Bakke oder auch Mimos genannt. Dann ist bei ihm die Rede von dem großen Reiche der Makoko, das nach ihm jenseits des Kongoreiches liegt, jedoch 200 oder mehr Meilen landeinwärts, nördlich vom Zairefluß. In der Wildnis dieses Landes, sagt er, findet sich jenes kleine Volk, von dem oben berichtet wurde. Es besorgt den größten Teil des Elfenbeinhandels dieses Königreiches. Dieses Elfenbein wird für Salz umgetauscht. Auch König Munza von Monbuttu empfing von den Akka als Tribut „wirkliches, gutes Salz“, das vom fernen Süden stammen soll, wie SCHWEINFURTH berichtet wurde. Dem Forscher ESCAYRAC DE LAUTURE wurde von den Eingebornen die Mitteilung gemacht, daß sich süd-südöstlich von Masena, der Hauptstadt von Baghirmi, der See Konidabo befinde; man müsse aber zwei Monate reisen, um von Masena aus dorthin zu kommen. Dort vereinigen sich die Quellflüsse des Schari. Etwas Ähnliches berichteten auch die Monbuttu, daß sich nämlich die Welle in eine ungeheure Wasserfläche ausbreitet. Etwas westlich von diesem See sind die Wohnsitze der Mala-Gilageh (wörtlich Menschen mit Schwänzen), welche sehr klein und von rötlicher Färbung seien; ihr ganzer Körper sei mit langen Haaren bedeckt. Als sich KÖLLE in Sierra Leone aufhielt, bekam er verschiedene Berichte über die Kenkob und Betsan von Augenzeugen zu hören. Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier um dieselben Distrikte von Zentralafrika, von denen vorher die Rede war und die auch die Heimat der Kenkob und Betsan sind. In diesen Berichten kam oft die Rede auf jenen großen See. Einer der Berichterstatter von KÖLLE nannte ihn „Liba“ und behauptete nicht nur ausdrücklich, daß die Kenkob in der nächsten Nachbarschaft dort wohnen, sondern daß auch dieses Volk nur drei bis vier Fuß hoch sei; nichtsdestoweniger besäßen sie eine große Kraft und wären ausgezeichnete Jäger. Ein anderer teilte ihm mit, daß er in jenem Landesteile nur den „Ribafluß“ kenne; doch es ist höchst augenscheinlich, daß in Wirklichkeit der „Libasee“ gemeint war, welcher, wie von geographischen Forschungen aus feststeht, ein Teil des Schari ist. Die Buchstaben *l* und *r* werden ja in den Negersprachen und Dialekten oft verwechselt; ebenso verwechseln die Neger die Vorstellung von Fluß und See oft und oft. Nun, dieser Augenzeuge erzählte dann, daß bei diesem Ribafluß eine kleine Menschenrasse wohne, die Betsan; sie sind drei bis fünf Fuß hoch; sie haben sehr lange Haare und auch sehr lange Bärte; ihren Lebensunterhalt beziehen sie einzig und allein durch die Jagd.

Dieses vorausgeschickt, sage ich nun, daß die Kaffern in Südafrika viel von einem gewissen, boshaften, mißgestalteten Wesen zu erzählen wissen, von zwerghafter Natur, das schmutziggelb ist, einen Schwanz und dichten Haarwuchs besitzen soll und sich unsichtbar machen kann. In Natal trägt es den Namen *Tokolotshe*, hier in der Kap-Provinz unter den *ama-Xosa* heißt es *Tikolotshe*, *Uhili* oder *Gahe*. Alte Kaffern schwören darauf, daß es solche Wesen gebe.

Nach dem Glauben der Kaffern ist der *Uhili* oder *Tikolotshe* oder *Gahe* ein boshaftes Wesen, das für gewöhnlich im Wasser lebt, aber das auch herumgeht als ein menschlicher Zwerg, der gewohnt ist, den Leuten überall einen Schabernack zu spielen. Er melkt die Kühe aus, sobald niemand da ist, der auf sie acht gibt. Er bewirkt, daß die Weiber mit ihm in ein Liebesverhältnis treten; denn er hat eine sehr stark nach Sinnlichkeit riechende Anlage für das weibliche Geschlecht. Mag das Christentum auch noch so tief wurzeln, so ist es doch in den meisten Fällen nicht möglich, diese feste Überzeugung aus den Herzen der Kaffern zu reißen.

Es gibt im Kaffrischen ein weitverbreitetes Sprichwort, das lautet: *Uyakuva into embi eyaviwa ngu Hili wase Mabalwini*, d. h. du wirst eine böse Sache erfahren, geradeso wie der *Hili* der Amabalu. Es soll damit für jemanden eine Warnung gegeben sein, etwas Böses nicht zu tun, damit nicht die Strafe, die den *Hili* erreicht hat, über ihn hereinbreche. Wo hat dieses Sprichwort seinen Ursprung hergenommen? Es wird erzählt, daß ein gewisser Mann vom Stamme der Amabalu guten Grund hatte, im Argwohn darüber zu sein, ob sein Weib nicht mit dem *Tikolotshe* oder *Hili* in Liebschaft geraten sei. Er wollte nun die Sache untersuchen und gab vor, er müsse eine längere Reise unternehmen. Um Mitternacht kehrte er aber nach Hause zurück und band seine Hunde draußen an der Türe seiner Hütte fest. Dann ging er hinein, zündete ein Feuer an und fand wirklich, wie er vorausgesehen hatte, daß Herr *Hili* da sei. Der Mann rief seine Nachbarn, die mit Stöcken bewaffnet herbeikamen und den frechen *Hili* so erbärmlich durchprügelten, daß er nicht mehr schnaufen konnte. Hierauf banden sie ihn zu einem Bündel zusammen, schnürten ihn fest auf den Rücken des Weibes und jagten es davon, damit es mit seinem *Hili* sich auf die Wanderschaft begeben, wohin es immer wolle. Daher die obgenannte figürliche Ausdrucksweise unter den Kaffern.

Ein *Tikolotshe* geht in die Felder und stiehlt. Er verschafft sich so sein Essen, ohne daß ihn auch nur die Kinder sehen; denn er kann sich unsichtbar machen. Man merkt es nur dadurch, daß das Essen fort ist. Es gibt auch Leute, die bewirken können, daß man ihn erwischt, nachdem er auf Menschen gestoßen ist, denen er allerlei Schabernack gespielt hat. Diese bringen ihn dann ums Leben und pressen sein Fett aus, das bewirkt, daß die Mädchen sich der Lust hingeben. Die Mannsbilder benützen dies oft, um die Weibsbilder geil zu machen.

Es wird erzählt, daß ein Mann und seine Frau einen *Tikolotshe* besaßen. Eines Tags brauten beide *Utywala* (Kaffernbier) und stellten das berauschende Getränk in den Hinterteil der Hütte. Andere *Tikolotshe* kamen und sofften den *Utywala*, so daß alle betrunken wurden. Wie die Nachbarn kamen, um auch

zu saufen, hörten sie, wie die *Tikolotshe* miteinander redeten und sagten: „Das Malz hat uns umgebracht.“ Sie scherzten und lachten und vergaßen dabei, daß sie sich nicht verraten und zeigen durften. Sie wurden dann von den Leuten getötet und ihr Fett wurde ausgepreßt.

Die Besitzer von *Tikolotshe* werden als *amagqwira* oder *abatakati* (Zauberer) verschrien und getötet. Am Umzimbulwana, Nebenfluß des Umzimkulu, soll es zahlreiche *Tikolotshe* geben. Wenn jemand an diesem Platze vorübergeht, wird er auf einmal die unangenehme Wahrnehmung machen, daß er eine tüchtige Ohrfeige erhalten hat, die von einem solchen *Tikolotshe* herrührt, ohne daß er jedoch etwas davon sehen konnte; denn, wie gesagt, die *Tikolotshe* können sich unsichtbar machen.

Zwei Kaffern kamen einst nach Manzimtoti, St. Henry, Natal. Sie hatten *Tikolotshe* feil zum Verkaufen; es wurde dies aber natürlich unter allen Zauberern geheimgehalten.

Dieser Aberglaube ist unter den Kaffern sehr lebendig und verbreitet. Er tritt manchmal in veränderter Form auf; anstatt des *Tikolotshe* tritt der *icanti* oder schlechthin das *isilwane* (wildes Tier) auf. Aber dem Wesen nach ist es derselbe Aberglaube. Und wenn manche schon jahrelang mit den Eingebornen verkehren, ohne auf ihn zu stoßen, so mag dies in den meisten Fällen daher kommen, daß ihnen die Sache selbst unbekannt war, so daß sie keine Gelegenheit wahrnahmen, den Kaffern diese sorgfältig geheimgehaltenen Sachen zu entlocken.

Eine große Rolle bei den Kaffern spielt der *icanti*, eine Wasserschlange, die sich unsichtbar machen kann, die aber, wenn sie zufällig von jemand anderem als dem Doktor, der sie besitzt, gesehen wird, jenen hypnotisiert, ihm Tod und Verderben bringt. Diese Schlange kann sich in Ketten, Beile, Steine, Stöcke verwandeln. Sie dient dem Zauberer bei Ausübung seiner heimlichen Kunst als Mittel. Es sei von vornherein bemerkt, daß diese Schlange nicht mit dem Schlangenkult in Beziehung steht, der sich auf den Glauben der Heiden gründet, als ob die Seelen von Verstorbenen sich in Schlangen verkörpern, in dieser Form: dann im Heimatskraal erscheinen und gewisse Tieropfer von ihren Angehörigen erheischen; in diesem Falle ist die Schlange *inyanya* oder *idhlozi* und hat mit Zauberei nichts zu tun. Die Schlange, von der wir handeln, steht im Dienste eines Menschen. Sie kann sich unsichtbar machen. Zeigt sie sich aber einem Menschen in sichtbarer Gestalt, so wird er — vor Schrecken? — stumm. Man denkt hier unwillkürlich an die Wirkung des Medusenhauptes.

Missionär SCHULTHEISS wurde zu einem Knaben gerufen, der diese Schlange gesehen haben wollte. Er war anscheinend sprachlos. Was der Missionär auch sagte oder tat, er konnte ihn nicht veranlassen, zu reden; er gab auch nicht das leiseste Zeichen, daß er sich dessen bewußt war, was jener sagte. Er wurde später von einem Doktor in barbarischer Weise kuriert, der siedend heißes Wasser auf ihn goß. Der Knabe sagte aus: „Als ich am Thomasflusse das Vieh weidete, sah ich plötzlich den *icanti* aus einem Pfuhl Wasser kommen, er strich an meinem Leib vorüber, ich wurde sprachlos.“ — Der Knabe wurde später ein *isanuse*, d. h. ein scharfer Doktor, dessen Auf-

gabe es ist, das Zaubergut, womit gehext worden ist, auszufinden (*nuka* auszuriechen), ein politisches Werkzeug der Häuptlinge, um sich von irgend-einem einflußreichen Mann, der ihnen im Wege ist, zu befreien.

Eines Tages fragte ich ein sehr ordentliches, christliches Mädchen, ob es auch an diese heidnischen Sachen glaube. Sie antwortete mir mit nein, gestand mir aber ganz aufrichtig, daß sie vor etwas doch Furcht habe, nämlich vor dem *ingwenya*, das im Wasser lebt. *Ingwenya* heißt wörtlich Krokodil, hier ist aber nichts anderes gemeint als eine Wassernixe, eine gewisse Art *Uhili*, *Tikolotshe*. Ich fragte ferner um den Grund ihrer Furcht und bekam als Antwort: „Er ruft die Frauen und Mädchen, wenn sie den Fluß überschreiten, und sie müssen ihm unwiderstehlich in die Tiefe folgen. Dort tötet er sie dann und nach einigen Tagen kommen sie als Leichen wieder zum Vorschein.“ Dieser großen Wasserschlange (*icanti*) und dem Wassernix (*uhili*) wird ein Versöhnungsoffer dargebracht, damit Unglücksfälle durch Ertrinken nicht so häufig geschehen möchten. Diese Nixen, Zwerge, Kobolde und Geister stehen dem Kaffer viel näher als *Qamata* oder *Tixo* oder auch alle Geister seiner Vorfahren; denn erstere begegnen ihm und er hat es mit ihnen zu tun, mag er sich hinwenden, wo er will. Auf keinen Fall kann er ihnen ent-rinnen. Für seine Phantasie gibt es da keinen Raum für ein schönes Feen-land; denn für seine Einbildungskraft sind alle diese Wesen, die in den Bergen, in den Ebenen, in den Wäldern und Flüssen herumgeistern, entweder boshaft oder schädlich und unheilbringend, die einem auf allen Wegen und Stegen böse Streiche zu spielen wissen. Um sich nun vor ihnen sicher zu stellen und zu schützen, trägt der Kaffer eine beträchtliche Anzahl Zaubermittel an seiner eigenen Person; trotzdem aber glaubt und findet er sich immer noch ihren verderbenbringenden Angriffen ausgesetzt.

Wenn der Missionär als denkender Mensch diese und noch viele andere Sachen, die in dieses Gebiet hereinschlagen, überschaut und sich in ihrem Lichte die Eingebornen besieht, so bleibt er keineswegs bei der lächerlichen Seite der Sache allein stehen. Manche sind in einem gewissen Zivilisations-dünkel versucht, diesen ganzen Wust von Unsinn, Leichtgläubigkeit und Aberglauben zu verlachen oder im besten Fall mitleidig zu belächeln. Allein nach-dem darin fast die eigentliche und wirkliche Religion der Kaffern besteht, hat die Sache eine sehr ernste Seite. Nicht minder ernst stellt sich die psycho-logische Seite derselben dar. Man denke sich einen Heiden, also einen Menschen, der im besten Falle Deist ist, das will sagen, der eine mehr oder minder verschwommene Idee von einem höchsten Wesen hat (*Qamata*, *uTixo*, *uNkulunkulu*), von dem er aber überzeugt ist, daß es ihm viel zu ferne steht, als daß er mit ihm in direkte Beziehung treten könnte, auf das er also auch nicht die mindeste Hoffnung hat, dem er sich in keiner Art von Vertrauen nähern kann; ich sage, man denke sich einen solchen Heiden, d. i. einen Menschen, der den einzigen schwachen Halt am *Izinyanya*- (*Amadhlozi*-) Aberglauben hat, so wird man unschwer einsehen, welchen Grad von Angst, Schrecken und Melancholie das Bewußtsein hervorbringen muß, sich allenthalben von schlimmen Einflüssen, von übernatürlichen Schrecknissen umgeben zu sehen. Auf jedem Schritt und Tritt, ob zu Hause oder in einem anderen Kraal oder unterwegs

oder in den Feldern, was er auch tun oder lassen mag, muß er diese ungesesehenen und gerade deshalb um so unheimlicheren Mächte fürchten, muß gegen jede derselben die nötigen Gegenmittel parat halten; bei jedem Wort, das er spricht, muß er sich hüten, um ja keinen Anlaß zur Annahme zu geben, als ob er *uku-takata* (Zauberei) treibe, und selbst wenn er gar keinen gegeben, weder durch Wort noch Tat, sieht er sich fortwährend der Möglichkeit preisgegeben, das Opfer eines Hexendoktors zu werden. Kaum hat er sich irgendwo häuslich niedergelassen, da tritt ein Todesfall ein; er muß den Platz wieder verlassen, wenn er seine Familie retten will. Ja, wäre das Volk nicht von Natur aus ziemlich leichtlebig veranlagt, es müßte ein großer Prozentsatz dem religiösen Wahnsinn zum Opfer fallen. Man kann oft und oft Heiden beiderlei Geschlechtes begegnen, denen der verdüsternde, beängstigende Einfluß des heidnischen Aberglaubens auf das Gesicht geschrieben ist.

Hier wird der Psycholog auch die Ursache des *Amasiko-* (*imikuba-*) Wesens der Eingebornen suchen müssen, d. h. das Wesen ihrer Gebräuche, sowie für ihren Fatalismus; hier wird er die Erklärung für manches psychologische Rätsel finden, zu dessen Lösung ihm seine mitgebrachte Philosophie keinen Schlüssel gibt.

Von sozialen Einflüssen seien nur zwei hervorgehoben. Das religiöse System hat eine herrschende Klasse herausgebildet, die der *Izangoma* und der *Amagqira* oder *Izinnyanya*, ich möchte sie die Klasse der Illuminaten heißen. Denn ein großer Teil unter ihnen, wenn nicht alle, wissen sehr wohl, daß sie Erzschwinder sind; aber ihr Schwindel räumt ihnen eine politische Macht und eine Besitzquelle ein, auf die sie mit fanatischem Eifer versessen sind.

Dieses selbe religiöse System öffnet der menschlichen Leidenschaftlichkeit Tür und Tor, insbesondere der größten sozialen Leidenschaft, Zorn und Haß. Das einzelne Individuum versteckt sich hinter der unantastbaren religiösen Maske eines *Isangoma*, und der Gehaßte ist so gut wie unrettbar verloren. Aus eben dieser Furcht vor dem Hasse anderer erklärt es sich, daß der Eingeborne es für ganz selbstverständlich findet, sich durch Leugnen, erfundene Lügen, falsche Zeugenschaft vor dem Hasse anderer zu schützen. Einen gerechten, wahrhaftigen Gott fürchtet er nicht, weil er ihn nicht kennt; so wird ihm das Lügen zur zweiten Natur. Man nehme ihm diesen Boden seines religiösen Systems weg und er wird der Wahrhaftigkeit huldigen, so gut und so schlecht, wie ein anderer Erdenmensch. — Wir schauen jedoch die Eingebornen nicht so sehr als Philosophen, als Psychologen und Sozialpolitiker an, sondern als Missionäre, d. h. als solche, die an Stelle dieses Wustes von heidnischem Aberglauben eine neue, eine christliche, die wahre Religion setzen wollen. Es wäre verlorene Zeit, wenn man auf die Wichtigkeit hinweisen wollte, die für uns die Kenntnis des Eingebornen besitzt. Mit einem Wort, wir dürfen ihn nicht durch unsere europäische Brille anschauen.

Nach dieser Abschweifung wollen wir wieder unseren Gegenstand aufnehmen. Ähnlich wie im Obigen die Schlange (*icanti*) als Bundesgenosse des Zauberers gilt, so ist der *imfene*, der Pavian, wohl das weitverbreitetste Mittel, mit dem der Zauberer seine nächtlichen Ritte und Taten vollführt, oder, um uns genauer auszudrücken, es ist wohl der am weitesten verbreitete

Aberglaube der Eingebornen, daß die meisten Zauberer mit einem *imfene* in Verbindung stehen. Dem Wesen nach ist es dasselbe, wenn an Stelle des Pavian andere Tiere, wie Wildkatzen, Eulen, gewisse Vögel usw. figurieren.

Einst wurde ich von einem christlichen Kaffer ganz naiv gefragt, ob ich mich denn nicht fürchte, auf unserer Filiale Saliwa ganz allein zu übernachten. Ich erwiderte: „Vor was soll ich mich denn fürchten?“ — „Nun“, meinte er, „vor dem *imfene*, auf dem während der Nacht die Zauberer herumreiten, und zwar setzen sie sich so darauf, daß ihr Gesicht nach hinten schaut. Diese Zauberer können dich leicht umbringen; denn sie gehen nur herum, um Tod und Verderben zu bringen.“ — „Glaubst du wirklich, daß das wahr ist?“ war meine Entgegnung. „Das ist die reinste Wahrheit“, sagte er. Ich versprach ihm, daß, falls einmal so ein *imfene* mich zu besuchen käme, ich ihn sogleich zu meinen Christen schicken würde.

Eine andere große Rolle im Glauben der Kaffern spielt die *Umamlambo*. Dieser höchstberühmte und weitverbreitete Aberglaube findet sich hauptsächlich unter den *Xosa* und *Fingo*. Es gibt dort große heidnische Doktoren, welche machen können, daß eine *ikubalo* eine Schlange wird. Eine *ikubalo* ist die generische Bezeichnung für verschiedene Wurzeln, die als Schmuck oder Amulett getragen werden. Sie werden entweder an die Umhängdecke geheftet, oder als ein Band um den Hals geschlungen, um sich vor irgend einem Übel zu schützen oder etwas Gutes zu erlangen (*pelargonium pulverulentum*, trockene Arznei aus einer Wurzel oder Rinde eines Baumes).

Derjenige, welcher eine *Umamlambo* haben will, geht zu einem Doktor, der dies Geheimnis kennt. Dieser Doktor gibt dem Betreffenden nicht etwa eine Schlange, sondern eine *ikubalo*. Sobald er damit nach Hause kommt, verwandelt sie sich in eine Schlange. Für gewöhnlich wird sie von niemandem gesehen und wird absichtlich versteckt gehalten. Sie kann auch reden. Die Schlange verlangt Fleisch; nachdem sie solches erhalten hat, sagt sie, man solle ihr zuerst das *umzwane* geben, d. h. den Inhalt des Magens vom geschlachteten Vieh, bevor jemand von diesem Fleische ißt. Dadurch erhält die Schlange die Macht, nach ihrem Gutdünken das Vieh des betreffenden Kraals umzubringen, wo Zauberei getrieben werden soll. Sie fordert von dem eigenen Kraal immer wieder ein Stück nach dem anderen; denn gibt man es nicht gutwillig, so kann sie das Vieh verhexen und töten. Sobald sie auf diese Weise mit dem Vieh aufgeräumt hat, fängt sie an, Menschenleben zu fordern. Ihr Eigentümer muß sich dazu bereit erklären, weil sie ihm sonst droht, daß sie ihm selbst das Leben nehmen werde, wenn er ihr irgendeinen Menschen, den sie fordert, vorenthalten will. So kann der Eigentümer die *Umamlambo* zu irgendeinem Menschen, den er haßt, schicken, damit sie ihn aus den Weg räume und auffresse. Auf diese Weise stirbt mancher ganz unerwartet und man weiß nicht, aus welcher Ursache; in Wirklichkeit aber ist es die *Umamlambo*, die ihn umgebracht hat. — Will sich jemand Reichtümer erwerben oder eine Liebschaft eingehen, so holt er sich zuerst eine *Umamlambo*. Aber in diesem Falle verlangt sie, daß ihr vorher der Vater oder die Mutter des betreffenden Besitzers geschlachtet werde. Das muß der Besitzer selbst besorgen, sonst kann die *Umamlambo* nichts aus eigener Kraft tun.

Der Besitzer einer *Umamlambo* kann sie zu einem anderen schicken, wenn er ihrer überdrüssig ist, indem sie ihm Leute, die ihm genehm waren, getötet haben konnte. Sobald nun die *Umamlambo* zu den anderen Leuten kommt, sagt sie: Ich will, daß ihr euch um mich annehmt. Die Betreffenden können sich nicht weigern; denn falls sie die *Umamlambo* nicht aufnehmen wollen, so sagt sie: Ich bringe euch um. Die Leute gehen dann zu einem Doktor, der die *Umamlambo* fortjagen kann, damit der Besitzer wieder seine Ruhe bekommt.

Auch kommt es vor, daß jemand, der eine Liebschaft eingehen oder auf Reichtum spekulieren will, zu einem Doktor geht, um sich *ieyeza (umuti)*, d. h. Arznei zu holen. Dieser gibt ihm eine *ikubalo*. Er geht heim und entdeckt, daß sie eine Schlange geworden ist. Sofort geht er zu einem anderen Doktor, um die *Umamlambo* davonzujagen.

Die *Umamlambo* nun kann sich in viele Dinge verwandeln, wenn sie will; z. B. in einen Menschen, in ein Haus, einen Ochsen, ein Stück Holz, Stein, Messer u. dgl. Auch kann sie als Mädchen oder Bursche auftreten, wie wir aus folgender Erzählung entnehmen:

Ein Mädchen von Mafeking bekam Streit mit einem Burschen von Kimberley, der ihr Liebhaber war. Letzterer verließ sie. In seinem Zorn verschaffte sich das Mädchen eine *Umamlambo* und schickte sie zum Burschen. Eines Tages nun gingen die Ochsen des Heimatskraales vom Burschen verloren. Der Vater schickte ihn nach denselben aus. Der Bursche kam nach langem Suchen in weiter Ferne wieder zurück, ohne jedoch die Ochsen gesehen zu haben. Auf seinem Rückweg bemerkte er auf einmal ein schönes Haus, wie das von einem Weißen. Er fragte sich: Wo kommt denn dieses schöne Haus plötzlich her? Niemals gab es hier ein solches. Als er nun hinkam, traf er in demselben ein überaus schönes Mädchen an. Allein, er ging nicht hinein, sondern vorbei. Ein Stückchen weiter voran sah er das Mädchen wieder. Er bat um Wasser und sie gab es ihm. Als er sie zum drittenmal sah, freite er um das Mädchen. Es willigte ein und sie gingen beide nach Hause. Dort freuten sich alle über die Braut und über die unterdessen wiedergefundenen Ochsen. In der Früh des anderen Tages verlangte die Braut Fleisch und begründete ihr Verlangen damit, sie sei Fleisch gewohnt, weil sie es in der Stadt bekommen habe. Sie schlachteten ein Huhn und sie aß es. Aber die Knochen des Huhnes verschwanden, ohne daß jemand wußte, wohin. Sie sagten sich, vielleicht gab sie dieselben dem Hunde; aber in Wirklichkeit wurden sie von der Braut selbst gegessen. Am dritten Tag darauf gingen die Ochsen wieder verloren und der Bräutigam mußte sie suchen. Da kam nun das Wunder. Die Braut wurde in eine mächtige Schlange verwandelt, die die ganze Hütte anfüllte. Alle bemerkten jetzt, daß es die *Umamlambo* sei. Als der Bursche nach Hause kam und sie es ihm sagten, schickte er sogleich zu einem Doktor. Aber die *Umamlambo* nahm wahr, daß die Leute sie erkannt hatten und verwandelte sich sofort wieder in einen Menschen. Wenn sie das tut, bleibt immer noch der Schwanz zurück (also ein Schwanzmensch); aber sie wickelt ihn sorgfältig auf. Nun war der Doktor in der Nähe; sie ging hinaus und wurde zu einer fürchterlichen Schlange. Sie raupte mit den Hunden, alle Kinder schrien und heulten. Es war ein entsetzlicher Lärm. Jedoch der

Doktor wurde mit seinen Mitteln über sie Herr, und sie mußte fliehen und konnte nicht mehr zurückkehren.

Wenn in der Kap-Provinz ein Bursche von der Arbeit (aus Johannesburg, Kimberley u. dgl.) zurückkehrt, so wird ihm lange Zeit hindurch kein Fleisch gegeben, weil seine Angehörigen fürchten, er könnte eine *Umamlambo* bei sich haben.

Ein Bursche arbeitete in einer großen Stadt (Kimberley). Er ging eines schönen Tages spazieren und traf ein sehr schönes Mädchen an, in das er sich sofort verliebte. Er freite darum, und es willigte sofort ein. Weil es so überaus schön war, machte er ihr den Vorschlag, mit ihm nach Hause zu gehen. Das Mädchen stimmte zu. Als sie nun unterwegs waren, sagte der Bursche: Ich will dich sehen. Er sagte es deshalb, weil kein Kaffer ein Mädchen heiraten will, ohne es zuerst entblößt gesehen zu haben. Aber das Mädchen wollte es durchaus nicht tun. Nun wurde es vom Burschen dazu gezwungen. Sowie aber die Kleider von seinem Leibe weg waren, zeigte sich der Schwanz. Der Bursche merkte sofort, daß es eine *Umamlambo* sei. Er begab sich zu einem Doktor, um von ihm loszukommen, was auch geschah.

Solche Erzählungen von diesen Schwanzmenschen gibt es unter den Kaffern eine Menge. Bei den *Xosa*, *Tembu* und *Fingo* haben die Leute große Angst vor den *Umamlambo*, da sie annehmen, daß sie das ganze Land zugrunde richten.

Mit dem Glauben an die *Umamlambo* ist der an das *Impundulu* nahe verknüpft. Dieses *Impundulu* wird bald als ein Geist mit einem Kopf von einer Kuh, bald als ein Zaubervogel geschildert. Es gleicht in vielen Dingen der *Umamlambo*. Wie diese fordert auch jenes, daß ihm Menschen geschlachtet werden, und es kann auch zu solchen geschickt werden, die sein Besitzer aus dem Leben schaffen will. Aber das merkwürdigste dabei ist, daß das *Impundulu* der Mann von dem betreffenden Weibe wird, das es besitzt. Wenn der Vogel mit dem Weibe den ehelichen Akt ausüben will, so macht letztere *sukutwebula*, d. h. ein Ding nehmen, ohne es anzurühren. Das *Impundulu* kommt von selbst, dadurch, daß man es einfach ruft; es fliegt mit dem Weibe in die Lüfte fort, so daß es das ganze Land von der Vogelperspektive aus überschauen kann. Der wirkliche Mann dieses Weibes schläft in der Hütte und meint, sein Weib sei auch da; aber es ist bloß mehr sein Schatten, den es hinterlassen hat. — Die Kaffern sind vollständig überzeugt von der Richtigkeit dieser Sache. Das *Impundulu* frißt die Kinder des betreffenden Kraales, vorzüglich die Neugeborenen. Wenn ein Mädchen heiratet, und ihr Mann bald stirbt, so sagen die Leute, der Mann ist vom *Impundulu* seiner Schwiegermutter getötet worden.

Ein christlicher Kaffer erzählte mir folgendes: „Wenn ein Vogel geschlachtet wird, so verwandelt er sich hernach in einen schönen Burschen. Das ist ein Ding, das zum Zaubern benützt wird und das gewisse Leute ums Leben bringt. Es sauft Menschenblut. Dieser Bursche nun wird der Mann jener Zauberin und erhebt sich mit ihr in die Lüfte. Dort in den Lüften verschafft sich die Zauberin noch andere *Impundulu*. Das Ding, mit dem sich beide in die Lüfte erheben, wird *igigi* genannt. Es ist dies eine gewisse Art von Leiter. Die Sachen, mit denen das Weib Zauberei treibt, sind drei verschiedene: das *Impundulu*, die Schlange (*Umamlambo*) und der *Uhili* oder *Tikolotshe*. Der *Uhili* nimmt die *Umamlambo* und bringt sie zu dem Kraal,

wo das Weib Zauberei treiben will; dort läßt er sie zurück. Der *Uhili* selbst tötet niemanden, sondern besorgt nur die Medizinen, um sie an den richtigen Platz zu bringen. Wenn diese vier irgendwo das Grab eines Menschen wissen, so gehen sie hin und graben den Leichnam aus und bringen ihn in eine Stellung, als ob er lebend wäre. Dann richten sie ihre Fragen an diesen Leichnam, erkundigen sich über den Grund seines Todes, auch ob er wisse, wozu die vier ausgegangen seien. Jener gibt ihnen auf ihre Fragen die entsprechenden Antworten. Hernach nehmen sie seine Zunge heraus und schneiden sie ab. Einen solchen Leichnam ohne Zunge heißt man *isitunzela*. Sie legen dann dieses *isitunzela* wieder in das Grab zurück. Dem *Impundulu* kommt es zu, den Leichnam aus dem Grabe zu nehmen. Die Art und Weise seines Vorgehens ist dabei folgende: Es hat einen Stab, den es in den Händen hält; damit schlägt es auf das Grab, bis es sich öffnet und der Leichnam zum Vorschein kommt. Wenn sie ihn wieder begraben, helfen alle vier zusammen, indem sie auf die Seite des Grabes schlagen, bis es sich schließt. Außer der Zunge nehmen sie auch noch andere Fleischstückchen vom Leichnam hinweg, die von ihnen gut aufgehoben werden. Falls solches Fleisch mit anderer Nahrung vermischt wird und jemand solches zu essen bekommt, so muß er sterben. Diese Zaubermedizin verursacht in demjenigen, der sie erhält, entsetzliche Leibschmerzen, er bekommt ein heftiges Zittern, bis er endlich daran stirbt.

Hier folgt die Art und Weise, wie die Zauberer mit dem *imfene* (Pavian) ihre Künste machen. Ein Mann, der einen *imfene* hat,* setzt sich abends darauf, wenn er auf Zauberei ausgehen will, und zwar reitet er rücklings auf ihm, so daß der *imfene* alles sehen kann, was von vorne, und der Zauberer, was von hinten vor sich geht, damit, falls eine Gefahr für sie da wäre, es einer dem anderen gleich sagen könne, um sogleich die Flucht zu ergreifen. Am Viehkraal desjenigen, den sie schädigen wollen, angekommen, legt der Mann sein Gift in den Viehkraal, der *imfene* aber in die Hütte, wo der Kaffer wohnt oder schläft, was zur Folge hat, daß alle Rinder dieses Kraals verenden müssen. Nachdem sie ihre Arbeit vollbracht haben, kehren sie noch vor Tagesgrauen, wenn alles noch tief schläft, nach Hause zurück.

Wenn ein Mann von der Arbeit nach längerer Abwesenheit nach Hause zurückkehrt und eine *Umamlambo* bei sich hat, so verlangt er, daß eine Ziege geschlachtet werde. Das Blut davon wird in einem Geschirr aufgefangen und draußen in den Viehkraal gestellt, damit die *Umamlambo* diesen Mann, der sie besitzt, nicht ums Leben bringe. Nach einiger Zeit macht er sie zu seinem Weib, das hernach in eine Schlange verwandelt wird. Er richtet ihr in der Hütte selbst oder im Viehkraal einen kleinen Wasserdamm her, worin sie sich aufhalten kann. Die Eltern und Kinder dieses Mannes merken dies bald und fangen zu schimpfen an. Sie gehen zum Doktor. Eins von den Eltern, der Vater oder die Mutter, wird von der *Umamlambo* umgebracht.

Diese Einzelheiten gab mir Josef Gumata schriftlich. Ich las sie auch anderen glaubwürdigen Männern und Frauen von Keilands vor und sie bestätigten mir alle, daß dies der Glaube der heidnischen *Xosa*, *Tembu* und *Fingo* sei.

Josef Mabasa ging am 2. Februar 1905 mit einem Zuluburschen von Port-Elizabeth fort. Sie kamen zu einem *Xosa*-Kraal, wo sie übernachteten. Als sie

schließen, hörte er den Burschen laut aufschreien. Er stand auf und fragte: „Was ist denn los?“ Der Bursche erwiderte: „Das *Impundulu* vom Weibe so und so hat mich gepackt.“ In der Frühe nahm der Bursche seinen Stecken, ging zu dem Weibe und sagte: „Schau her! Ich bin ein Zulu; wenn du mir wieder dein *Impundulu* schickst, so werde ich auf dich mit dem Finger zeigen, so daß du stirbst.“

Den Schluß dieser Ausführungen soll der *Gqongqo* bilden. In der kaffrischen Volkssage ist der *Gqongqo* oder *Kongo* oder *Qongqongqo* eine Art von wildem Mann, der sich in den Wäldern aufhält, lange Ohren hat, die der Hand eines Mannes gleichkommen und der immer als ein Menschenfresser bezeichnet wird. Er unterscheidet sich vom gewöhnlichen Menschenfresser, der *Izim* genannt wird. Ich glaube, daß der Begriff *Gqongqo* wahrscheinlich nicht rein fabelhaften Ursprungs ist. P. TORREND, dem ich diese Einzelheiten entnehme, sagt, daß sein Tonga-Berichterstatter das Wort gebrauchte, um damit gewisse Buschmannstämme zu bezeichnen, welche noch unter dem Namen *Mangoko* existieren sollen, und da es in der Tongasprache keinen Klicks gibt, so ist es augenscheinlich, daß dieses Wort ursprünglich mit dem kaffrischen Hauptwort *amagqongqo* identisch war. Das mag wiederum einen Zusammenhang mit dem doppelten Faktum haben, daß die alten arabischen Geographen mehrere südafrikanische Stämme mit dem Namen *Wakwakwa* bezeichnen. Kwakwa ist jetzt der Name von jenem Arm des Zambesi, an dem Kilimane erbaut ist. Auch im Gazaland, südlich von Sofala, besteht jetzt noch ein Stamm, der unter dem Namen *Wakwakwa* bekannt ist. Zweitens werden von denselben Geographen diese *Wakwakwa* als mit den Chinesen im Zusammenhang betrachtet, welch letztere unter dem Namen *Gog* und *Magog* bekannt sind. Ferner waren die Kolonisten der Kapkolonie gewohnt, indem sie dieselbe Reihenfolge der Analogien einhielten, gewisse Halb-Hottentotten- und Halb-Buschmännerstämme „Hottentotten-Chinesen“ zu nennen. Überdies ist, wie schon früher bemerkt wurde, die hervorragendste Eigentümlichkeit der Buschmannsprache diese, daß die Worte für gewöhnlich ihre Bedeutung verändern, sobald man die verschiedenen Akzente wechselt, wie dies auch im Chinesischen der Fall ist. — Ich will von diesen verschiedenen Koinzidenzen keinen Schluß ziehen; ich will sie nur anführen als solche, die nicht uninteressant sein dürften und die für den Gedanken ins Gewicht fallen könnten, daß der Begriff *Gqongqo* von der Geschichte hergeleitet sein möchte. Wenn wir diese Reihe von Begriffen festhalten, so müßte man sich nicht allzusehr verwundern, wenn diese verschiedenen Worte: *Gqongqo*, *Ngoko*, *Kwakwa*, *Gog* usw. in engem Zusammenhang ständen mit dem Gogostamme (*Magogo*), der sich im Innern von Zanzibar vorfindet, um so mehr, da einst die Chinesen in der Nähe der Zanzibarküste eine Insel in Besitz hatten, und es wäre im höchsten Grade sonderbar, falls ihr Name *Gog* und *Magog* nicht bei dem einen oder anderen Stamme erhalten geblieben wäre, der zu jener Zeit vertrautere Beziehungen mit den Chinesen unterhalten hatte. — Die langen Ohren der *Gqongqo* erinnern an einen der Gebräuche, den einige afrikanischen Stämme haben, daß sie ihre Ohrläppchen durch Kupfergewichte ganz unförmlich in die Länge ziehen.



Einiges über die Jeziden.

Von Dr. A. DIRR, München.

P. A. MARIE's Artikel „La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdes¹“ hat die Jezidenfrage wieder moderner gemacht und wird wohl den Anstoß zu einer Reihe von Arbeiten darüber geben. Da über die Jeziden wenig bekannt ist, haben vielleicht auch die folgenden Beiträge einiges Interesse, die ich einer der zahlreichen, von den europäischen Gelehrten wenig benützten russischen Quelle entnehme. Bd. XIII, Heft II, der „Zapiski der kaukasischen Abteilung der kaiserlich russischen geographischen Gesellschaft“ ist nämlich ausschließlich den Kurden geweiht, und darunter befinden sich auch drei Artikel über die Jeziden, und zwar:

1. S. A. (J)EGIASAROW: Kurze ethnographisch-juristische² Skizze über die Jeziden des Eriwaner Gouvernements. S. 171—220. (Hier bezeichnet durch „J.“)
2. J. S. KARTSEW (ehem. russischer Konsul in Mossul): Bemerkungen über die türkischen Jeziden. (Bezeichnet durch „K.“)
3. Auszug aus den Notizen des Herrn SIUFFI über die Jeziden (hergestellt von S. A. JEGIASAROW).

Der erste enthält die Beobachtungen eines Mannes, der lange Zeit unter Kurden und Jeziden gelebt hat, kurdisch wie eine zweite Muttersprache spricht und volles Vertrauen verdient. In dem Artikel von KARTSEW ist Eigenes und Fremdes ohne jede Quellenangabe durcheinander gewebt, so daß ich mich nicht entschließen konnte, ihn in extenso zu reproduzieren, weil es mir hier an Literatur über die Frage fehlt.

Angefügt habe ich den Jeziden-„Katechismus“. Die Entstehungsgeschichte desselben ist folgende: Das darin erwähnte geistliche Oberhaupt der Jeziden kam vor einigen Jahren nach Transkaukasien und wurde in Igdyr bei Eriwan von den Behörden gebeten, einiges über seine Religion mitzuteilen. Seine Niederschrift (eben der „Katechismus“) wurde ins Russische übersetzt, und eine übrigens ziemlich schlechte Abschrift, worin die kurdischen Wörter stark entstellt sind, stellte mir ein Freund zur Verfügung. Ich gebe sie in deutscher Übersetzung mit einigen Auslassungen, die übrigens in Fußnoten angemerkt sind.

I.

Zuerst das Hauptgebet der Jeziden des Eriwaner Gouvernements. J. hat davon drei Varianten aufgezeichnet (J., Beilagen S. 221—227), die ich weiter unten gebe. S. 182 gibt er das Gebet in freier (russischer) Übersetzung, „in logischer Ordnung“, wie er sagt. Es lautet folgendermaßen:

Amen, Amen, Amen! Einziger, höchster Schöpfer der Himmel! Durch Vermittlung von Schamsedin³, Fekedin, Nasredin, Sidžadin, Schechisin, Scheisch-Bakra und Kara-Rahman (flehe ich zu dir)⁴.

¹ „Anthropos“ VI (1911), S. 1 ff.

² Juristisch hat hier den Sinn „Sozialer Aufbau“.

³ Ich respektiere hier J.'s Orthographie.

⁴ Vgl. damit „Le livre noir“ („Anthropos“, a. a. O., S. 36). Obiger Fekedin, wohl *Faxr-ed-Dîn*, *Sidžadin* — *Sajfäd-ed-Dîn*, Schechisin — *le Cheikh Hasan*, Scheisch-Bakra — *le*

Herr! du bist gnädig und erbarmungsreich, du bist Gott und von ewig her ewig. Du bist Herr aller Reiche und aller Länder, aller sichtbaren und unsichtbaren Wesen; du bist der Herr aller Heiligen; du bist die Quelle alles Seins und alles Glücks, du bist ein Wesen, würdig des Preises und des Dankes, du bist die Quelle des Segens und unbegrenzter Liebe; du bist schrecklich und herrlich (slavny). Dein Wohnort ist hinter den Himmeln.

Herr! du bist der Beschützer der Wandernden, du bist der Herr des Mondes und der Dunkelheit, der Sonne und des Lichtes; du bist der Besitzer des himmlischen Thrones; du bist der Gott des Segens; du bist (der höchste) Richter über Fürsten und Sklaven, du bist der Regierer der ganzen Welt.

Herr! du bist der Schöpfer des Sünders Adam, du hast Jesus und Maria erschaffen; du bist die Quelle der Freude und der Wohlfahrt.

Herr! niemand weiß wie du bist: du hast kein Antlitz und niemand kennt deinen Wuchs, deine Bewegung, deinen Umfang (Masse, russisch količestvo); du bist kein Ding, du hast weder Federn noch Flügel, noch Stimme, noch Farbe.

Herr! du bist der König auf dem Thron und ich bin die Nichtigkeit; ich bin schwach und gefallen (ein Sünder); ich bin ein Sünder, aber von dir nicht vergessen; du hast uns aus der Finsternis zum Licht geführt. Herr! verzeih mir meine Schuld und meine Sünden. O Gott! O Gott! O Gott! Amen.

Varianten dieses Gebetes (J., Beilagen S. 221 ff.).

1. Diktirt von Pir-Hassan.

Kurdisch¹.

Amin, amin, amin!
by hāmāt²-a Šāmsādin,
Fāgrādin, Nāsradin,
Syjadin, Šexysin,
Sex-Bāk'yr Qadyr-e Rāhman!

ja, Rābbi! tū k'ārimi
tū rōhimi, tū Xūdaji,
mālāk³-e mülk³ u jiaji,
mālāk³-e sāwq³ u sāfaji,

mālāk³-e mülk³-e k'ārimi;

Deutsch.

Amen, Amen, Amen!
Durch die Gnade des Šāmsādin,
Des Fākrādin, des Nāsredin,
Des Syjadin, des Schexysin,
Des Scheich Bākyr, des Qadyr-
Rāhman!

O Herr! Du bist gnädig,
Du bist erbarmungsreich, du bist Gott,
Du bist Herr der Reiche und der Länder,
Du bist Herr des Wesens und der
Freuden,
Du bist der Herr des Reiches der
Gnade;

Cheikh *Aba-Bekr*. Nach J. (S. 182 Fußnote) werden die Namen verschieden erklärt. Die einen meinen, es seien die Namen Gottes, und sie bezeichneten seine Güte und Größe. Die anderen glauben, es seien Vermittler, mit denen zusammen Gott die Welt regiert. Wieder andere sehen darin die Namen der sieben Erzengel, die um den Thron des Höchsten stehen und zwischen ihm und den Menschen als Vermittler dienen.

¹ Die Transkription ist fast dieselbe als bei J., der die etwas modifizierte CASTREN'sche (auch von SCHIEFNER angewendet) gebraucht. Der Dialekt ist Kurmanji. [Aus typographischen Gründen werden im folgenden R (r) und ū für R̄ (r̄) und ū des Manuskriptes eingesetzt. D. Red.]

² mālāk Engel, malyk Herrscher, Zar, Kaiser. J. sagt in einer Fußnote (S. 221): mālāk³ sei hier im Sinne von malyk angewendet.

³ Wesen, Essenz, Wesen des Geschmackes.

žy äzälde Tú qädimi,
Tú abad-e k'am u řawaji,

sämäd-e lút'f u nāwaji,

Tú mäläk'-e jynn vä i'sni¹,

mäläk'-e adäm-e qút si,
sämäd-e hajil u mäjidi,
abad-e färz u hämdi,

lajiq-e mät'h-e sänaji.

ja Rābbi! Xūdavänd-e säp äri,

xūdan-e² mäh u tari(ji)⁴,
xūdan-e šäms u nari,
xūdan-e ärš-e äzimi,
Xūdavänd-e äf'aji.

ja Rābbi! K'äs nūzanä, Tú ävaji:
Tä nä hysnä, Tä nä bylyndä,
Tä nä čujynä, Tä rä čandae.

ja Rābbi! ĥak'y-m-e šah u gädani,

ĥak'y-m-e jämaät' u alämi,

Tä dahyr dykyr t'obä-e⁵ Adäm.
ja Rābbi! Tä nä malä⁶, Tä nä p'ärä,

Tä nä basykä, Tä nä čängä,
Tä nä avazä, Tä nä řängä;
mä dykyri k'am u säfa(jä),
Tä dykyri l'sa u Mejräm(ä).

Vom Anfang an bist du beständig,
Du bist das Wesen des Glückes und
der Existenz,

Du bist der Thron des Segens und
der unendlichen Liebe,

Du bist der Herr der Dschinnen und
der (sichtbaren) Wesen,

Du bist der Herr der heiligen Männer,
Der Thron der Furcht und des Ruhmes,
Du bist ein Wesen, wert des Preises
und des Dankes,

Bist würdig der äußersten Grenzen
des Himmels.

O Herr! Der Gott der Reisenden²
bist du,

Herr des Mondes und der Finsternis,
Herr der Sonne und des Lichtes,
Herr des hohen Thrones,
Gott des Segens bist du.

O Herr! Niemand weiß, wie du bist,
Du hast weder Antlitz⁵ noch Höhe,
Du hast weder Gehen (Bewegung)
noch Maße.

O Herr! Richter⁶ der Könige und der
Diener bist du,

Du bist Regierer über Versammlungen
und der Menschen,

Du hast erschaffen die Reue Adams.

O Herr! Du hast weder Haus noch
Federn,

Hast keine Flügel, hast keine Klauen,
Hast keine Stimme, hast keine Farbe⁹;

Du schufst uns Glück und Freude,
Du schufst Jesus und Maria.

¹ *i'san*, *i'sn* sichtbares Wesen, hauptsächlich der Mensch.

² Eigentlich der Reise.

³ Eigentlich Besitzer.

⁴ *ji* ist des Reimes wegen ausgelassen.

⁵ *hysn* (ar. حسن) eigentlich Schönheit.

⁶ Verwalter, Regierer.

⁷ Die Anmerkung „*toba*“ bedeutet nach den einen „sündig“, nach den anderen „gerecht“, ist im Druckfehlerverzeichnis in „Reue“ verbessert.

⁸ *mal* eigentlich Haus, Habe; *tä nä malä* du bist überall gegenwärtig, hast keinen bestimmten Aufenthaltsort.

⁹ Die ganze Stelle, von „du hast weder Haus“ an, ist hier doch nur am Platze, wenn sie auf Gott im Gegensatz zu dem *Ṭāūs Melek* sich bezieht (DIRR).

ja Rābbi! Tū k'ārimi, rāhimi, emini,

Tū sāmādi, āz T'ū nimā (t'ū nīnym);

*āz t'awimā k'āt'imā,
k'āt'imā, žy Tā birym,*

mā dykyri žy tari k'yfs(ā).

*ja Rābbi! gūnāh u suj-e myn
gyrt (bygyrā) u bāxsā (bybāxšinā)!
Walla³! Wallā! Wullā! Amin.*

O Herr! Du bist gnädig, erbarmend
und friedentiftend,
Du bist der Thron, und ich bin die
Nichtigkeit;

Ich bin schwach (und) gefallen,
Gefallen bin ich, du erinnerst dich
meiner¹,

Du hast uns aus der Dunkelheit ins
Licht geführt².

O Herr! Meine Schuld und Sünde
Halte und verzeihe!

O Gott! O Gott! O Gott! Amen.

2. Diktirt von Scheich-Arab.

*Amin, amin, amin!
t'ābāryk-e Xāligyn!
by hūrmāt'-e Sāmsādin,
Fāgrādin, Nāsrādin,
Syjadin, Šexysin,
Sex-Bāk'yr u Qadyr-e Rāhman!*

*ja Rābbi! Tū k'ārimi,
tū rāhimi, tū Xūdaji!
žy āzālda tū qādimi,
mālyk'-e mūlk' u jiaji,*

mālyk'-e jynn va i'sni,

*mālyk'-e adām-e qūt'si,
mālyk'-e mūlk'-e k'ārimi,
mālyk'-e sāwq u sāfaji,
abad-e k'am u rāwaji,*

abad-e fārz u hāmdi,

sāmād-e lūt'f(u) nāwaji

*sāmād-e hajil u mājidi,
tū lajiq-e māt'h-e sājaji.*

ja Rābbi! Xūdāvānd-e sāp'āri,

Amen, Amen, Amen!
Seltener (einziger) Schöpfer!
Es seien verehrt Sch.⁴,

F., N.,
S., Sch.,

Sch.-B. u. Q.-R.!

O Herr! Du bist gnädig,
Du bist erbarmungsreich, du bist Gott!
Seit Anfang bist Du beständig,
Du bist Herr der Reiche und der
Länder,
Du bist Herr der Dschinnen und der
Wesen,

Herr der heiligen Männer,
Herr des Reiches der Gnade,
Herr des Wesens und der Freuden,
Du bist das Wesen des Glückes und
der Existenz,

Das Wesen (würdig) des Preises und
der Dankbarkeit,

Du bist der Thron des Segens und
der unbegrenzten Liebe,

Der Thron der Furcht und des Ruhms,
Bist würdig der äußersten Grenzen
des Himmels.

O Herr! Der Gott der Reisenden
bist du,

¹ Wörtlich: Von dir Gedächtnis bin ich, statt *žy bir-a tā načym* aus deinem Gedächtnis
gehe ich nicht.

² Wörtlich: Du machtest uns aus der Dunkelheit hell.

³ Das ar.-tat. *walla!*

⁴ Wörtlich: Mit Ehre Sch. etc.

lajiq-e māt'h-e sānaji¹; tā nā lāwmā,

tā nā avazā, tā nā rāngā,

k'ās nūzandā, tū cāvaji,

tū vāli-a nymežaji,

hak'ym-e šah u gādani;

tā dykyri t'obā-e Adām,

tā dykyri I'sa u Majrām,

tā mā kyr xām u sāfa.

Tū Xūdaji, āz qāt' čymā?

Āz t'awimā, k'āt'imā,

t'awimā, le žy tā birym,

tū dārman žyk'ubi².

Ja Rābbim! gūnāh-e myn bybāxsīnā!

Wāllā! Wāllā! Wāllā! Amin.

Würdig der äußersten Grenzen des
Himmels; du hast weder Form,

Noch Stimme, noch Farbe;

Niemand weiß, wie du bist,

Du bist der Richter der Gebete,

Richter der Könige und der Sklaven;

Du schufst den reuigen Adam,

Du schufst Jesus und Maria,

Du schufst uns Sorge und Freude.

Du bist Gott, (aber) was bin ich?

Ich bin schwach, ich bin gefallen,

Gefallen, du aber erinnerst dich

meiner,

Du bist das Heilmittel des Žyk'ub.

O Herr! Verzeihe meine Sünden!

O Gott! O Gott! O Gott! Amen.

II. Über *Ṭāūs Melek*³.

(J. S. 182.) Unglücklicherweise für die Jeziden hat sich im Orient die Meinung hartnäckig festgesetzt, daß sie gar nicht an Gott glauben, sondern den Teufel *Ṭāūs Melek* verehren — den Geist der Verneinung, und den man für ihre Gottheit hält. Sie sind deshalb auch verfolgt worden⁴. Es ist aber nichts albernere und ungerechter als die Meinung, daß sie *Ṭāūs Melek* vergöttlicht haben. Sie verehren ihn, aber nur als Engel, nicht als Gott. (S. 183.) *Ṭāūs Melek* ist nichts anderes nach den Jeziden als der bei Gott in Ungnade gefallene Oberste der Erzengel. Sie sind fest überzeugt, daß Gott ihm verzeihen wird, und daß er dann seine frühere Machtstellung in der Hierarchie der Engel wieder einnehmen wird. Dieser Glaube stützt sich auf Gottes Wort selbst, denn als Gott den *Ṭāūs Melek* verstieß, sagte er nicht: „Zeige dich nicht mehr vor mir!“, sondern nur „zeige dich nicht vor mir“!

Die Ursache der Ungnade wird verschieden angegeben: nach den einen zürnt Gott, weil *Ṭāūs Melek* der Haupturheber des Sündenfalls war; er betrog Adam und Eva, wofür letztere aus dem Paradiese vertrieben wurden. Andere erklären die göttliche Ungnade so: Gott forderte, daß alle Engel die Oberherrschaft (*sūždā dajyn*) des Propheten Adam anerkennen sollen. Alle, sogar die Erzengel, gehorchten Gott, nur *Ṭāūs Melek* weigerte sich mit den Worten: „Der Prophet ist aus Erde geschaffen, ich aber bin ein Geist (*nur*) — wie soll ich seine Oberherrschaft anerkennen?“

Auf meine Frage, warum die Jeziden den unbotmäßigen Geist der Verneinung verehren, antworteten Hassan-Aga, Pir-Hassan und die anderen: „Nehmen wir an, du seist unser geehrter Freund und zugleich der bevorzugte

¹ Eigentlich: Der Raum hinter den Himmeln.

² Nach Scheich Kalasch: Die Heilquelle im Paradies.

³ Kurmanji = *t'oruz* Pfau; *dik* Hahn.

⁴ Nach K. (S. 237) sind sie von den Mohammedanern hauptsächlich auch deswegen verfolgt worden, weil sie kein heiliges Buch haben.

Diener des Zaren. Du kannst einen Fehler begehen; der Zar wird zornig und du fällst in Ungnade. Haben wir nun das Recht, die freundschaftlichen Beziehungen mit dir abzurechnen und dich nicht mehr zu beachten? Wir glauben, daß wir nicht das Recht dazu haben. So ist es auch mit *Ṭāūs Melek*. Andersgläubige sagen, man dürfe ihn nicht verehren, weil er von Gott verstoßen ist; wir aber halten dafür, daß sich der Mensch nicht in göttliche Dinge, in das Verhältnis zwischen Gott und seinen Engeln einmischen soll. Wenn *Ṭāūs Melek* einmal ein Engel ist, selbst ein in Ungnade gefallener, so haben wir kein Recht, ihn nicht zu verehren.“

Die Verehrung für *Ṭāūs Melek* drückt sich darin aus, daß die Jeziden ihn nicht verfluchen, noch beschimpfen, noch tadeln. Man vermeidet es, seinen Namen auszusprechen. Das Bild des *Ṭāūs Melek*, in Gestalt eines Pfaues, befindet sich im Haupttempel des Scheich Ade, in den Häusern des Oberscheichs und des Emirs¹. (Weiteres über *Ṭāūs Melek* siehe unter „Schöpfungssage etc.“)

III. Über das *jälwā*.

(K. S. 242.) Ein Mohammedaner, namens Schemas Jeremia, versicherte uns, daß er das Buch (*jeloā*²) nicht nur gesehen, sondern auch eine Abschrift daraus gemacht habe. Er begleitete den englischen Pastor BADGER zu den Jeziden. Es gelang ihnen, Scheich Nasr betrunken zu machen und sich das Buch zeigen zu lassen. Dann schlief Scheich Nasr ein und Schemas konnte einige Seiten abschreiben. Wir hatten die Kopie in der Hand. Sie fängt so an: „Vor³ Erschaffung der Geschöpfe, des Himmels und der Erde, schickte *Ṭāūs Melek* den Abtaos auf die Erde, der die Menschen zuerst ohne Buch lehrte und ihnen dann ein Buch gab, *jeloā* genannt. Nur Jeziden dürfen das *jeloā* sehen und lesen. Kap. I: Ich war, bin und werde sein. Meine Macht ist unendlich. Ich bin überall, und es gibt keinen Ort, wo ich nicht bin. Ich nehme teil an allem, was in der Welt vorgeht. Alle hundert Jahre schicke ich jemanden auf die Erde. Jeder meiner Gesandten vollendet einen bestimmten hundertjährigen Kreis. Alle wenden sich an mich und ich helfe. Andere Götter können meine Macht nicht beschränken etc.“

IV. Schöpfungssage, Sündenfall und Sintflut.

(J. S. 185ff.⁴) Sage allen, wir glauben an Gott, Schöpfer des Weltalls (*ärd u äs'man*). Er erschuf die Welt aus Nichts. Vor Erschaffung der Welt herrschte der Geist Gottes in der Welt. Zuerst erschuf er den Himmel, die Gestirne und das Chaos (*ärdu av t'arhäv xülyqand*⁵) und auf seinem aus göttlichem Lichte gemachten Throne, weilte er lange über dem Chaos. Dann trennte er die Erde vom Himmel (*ärd žy äs'man jyhe kyr*) und schuf alle

¹ Wenn die Kaval, d. h. Boten des Oberscheich und Emir, zum Einsammeln von Gaben und Abgaben (J.) umherreisen, haben sie den *Ṭāūs Melek* bei sich.

² J. gibt die Aussprache *jeloia* an (D.).

³ So, obwohl mit dem folgenden in Widerspruch (D.).

⁴ Informator Pir-Hassan, der aber erst auf Zureden Hassan-Aga's dem Verfasser das Folgende mitteilte.

⁵ Wörtlich: Erde und Wasser zusammen erschuf er (D.).

sichtbaren Wesen, alle Tiere und schließlich Adam. Gott erschuf die sichtbaren Wesen, damit sie alle Güter genössen. Die unsichtbaren Wesen dienen Gott und umgeben seinen Thron, den sie auf ihren Flügeln halten. Die sichtbaren Geschöpfe sind aus vier Elementen geschaffen: Erde, Luft-Wind, Wasser und Feuer. Die unsichtbaren Wesen — die Engel — sind aus Geist (*nur*) und Licht geschaffen.

Nach Erschaffung der Welt lebte Adam (*adām p'exāmbār*) im Paradiese (*ġānnāt'*), wo er alle Gaben genoß und keinen Kummer und keine Sorgen hatte. Er aß von allen Früchten; alles, was er aß, gab er als Schweiß von sich. Er kannte die Leidenschaften nicht und nicht, was den Menschen verunreinigt. Mit Adam lebten im Paradies Huris und Engel (*hori u mālāk'*); aber er pflegte keine Verbindungen mit ihnen, weil die Engel aus Geist geschaffen waren und er aus Erde. Darum war es ihm auch sehr langweilig. Da kam einmal *Ṭāūs Melek* zu ihm und fragte ihn, ob er mit seiner Lage zufrieden und ob er glücklich sei. Adam antwortete, er sei mit allem zufrieden, aber es fehle ihm ein Gefährte (*rāfiq*). *Ṭāūs Melek* sagte: „Hebe den linken Arm in die Höhe!“ Adam gehorchte und *Ṭāūs Melek* zog ihm eine Rippe heraus und sagte: „Durch die Gnade und mit dem Willen Gottes soll aus dir ein Gefährte werden“. So wurde Eva erschaffen.

Adam und Eva verbrachten ihre Zeit sorgenlos und ohne die Arbeit zu kennen im Paradiese. Da wandte sich einmal Gott zu *Ṭāūs Melek*, der immer an der Spitze der Engel neben seinem Throne stand, mit den Worten: „Ich habe die Erde geschaffen, um sie zu bevölkern, und sie ist bis jetzt leer; führe doch Adam und Eva aus dem Paradiese!“ *Ṭāūs Melek* antwortete: „Ewiger Herr (*Rābbi-e qādim*), dein Wille ist heilig! Aber wie soll ich sie aus dem Paradiese führen und die von dir geschaffene Ordnung brechen?“ Gott wiederholte seinen Befehl und *Ṭāūs Melek* ging in Gedanken versunken weg. Kurze Zeit danach kam er zu Adam und Eva, zeigte ihnen verschiedene Früchte und fragte sie, ob diese schmackhaft seien und wie sie ihnen gefallen? Sie antworteten, alle Früchte seien schmackhaft. Dann zeigte er ihnen Trauben (nach einer anderen Variante — Weizen) und riet ihnen, sie zu versuchen¹. Kaum hatten sie einige Beeren versucht, als sie furchtbare Schmerzen im Magen bekamen. Zum erstenmal litten sie Schmerzen und sie baten *Ṭāūs Melek*, diesen Schmerzen ein Ende zu machen. Er nahm einen Stock und machte in den Körpern der Ureltern jene Öffnungen, die zur Ausscheidung und zum Gebären nötig sind². Der Stock ächzte und sagte mit menschlicher Stimme: „Was habe ich getan, daß du, *Ṭāūs Melek*, mich verunreinigt hast! Ich werde Ursache allen Übels und aller Qualen, die von jetzt an sich auf der Erde zeigen werden.“ „Ächze nicht, Stock“, sagte *Ṭāūs Melek*, „du wirst der Baum, von welchem das menschliche Geschlecht kommt.“ Nach dieser Operation³ erklärte *Ṭāūs Melek* Adam und Eva, daß sie ihrer Unschuld verlustig gegangen seien und nun nicht mehr im Paradies bleiben könnten. Es kamen Engel, denen *Ṭāūs Melek* befahl, die beiden aus dem Paradies hinauszuführen.

¹ In anderen Varianten versucht *Ṭāūs Melek* die ersten Menschen ohne Wissen Gottes (J.).

² In einer anderen Variante macht er die Öffnung mit dem Schnabel (D.).

³ Nach anderen Varianten war es ein anderer Engel, der die Operation ausführte.

Nach der Vertreibung war die Lage der Ureltern recht elend. Das Paradies war vom Lichte des Thrones Gottes erleuchtet, auf der Erde aber herrschte undurchdringliche Finsternis. Adam und Eva irrten in der Dunkelheit umher und konnten keinen Zufluchtsort finden. Der Schöpfer erbarmte sich ihrer, teilte der Sonne und dem Mond von seinem eigenen Licht mit und befahl ihnen, die Erde zu erleuchten. In der Dunkelheit vor dem ersten Sonnenaufgang kam *Tāūs Melek* zu den Vertriebenen und sagte: „Es wird bald Licht werden.“ Die Sonne ging auf, und sie freuten sich. Als aber die Sonne wieder unterging, wurden sie sehr traurig. Das Licht des Mondes und das schwache Flackern der Sterne erinnerten sie an das Licht im Paradiese. Seit jener Zeit wechselte Tag und Nacht ab; Adam und Eva aber waren für immer des Thronlichtes Gottes verlustig gegangen und mußten sich mit seinem bloßen Reflexe begnügen.

Gott gab den beiden zwei Söhne, Abel (*abył*) und Kain (*qabył*), und zwei Töchter. Als die Kinder erwachsen waren, mußten sie sich verheiraten. Abel wollte sich mit der einen, Kain mit der anderen Schwester verheiraten. Kain führte seine Absicht aus und beging damit die große Sünde der Blutschande. Deshalb sagte Adam (nach anderen ein Engel) zu Kain: „Du bist ein Abgefallener (*tú dūrzi*), du bist verflucht.“ Adam beging noch eine andere Sünde. Eva war alt geworden und konnte nicht mehr gebären. Dann schickte ihm Gott durch einen Engel eine Huri, damit er sich mit ihr verheirate. Eva erfuhr davon. Sie warf Adam vor, daß er sie nicht mehr liebe und eine andere heiraten wolle. Adam aber versicherte ihr, er kenne kein anderes Weib und liebe nur sie. „Vielleicht ist es so“, sagte Eva, „aber wenn ein anderes Weib kommt, wirst du sie nicht heiraten?“ Adam schwur ihr Treue. Plötzlich kam der Engel mit der Huri und sagte zu Adam, Gott habe ihm eine neue Frau geschickt. Lange zögerte Adam, aber schließlich beschloß er doch, die Huri zu heiraten. Seit dieser Zeit herrschen auf der Welt weibliche List, Bigamie und eheliche Untreue.

Die Nachkommen Adams vermehrten sich und besiedelten die Erde. Infolge des Sündenfalls ging der Mensch seiner ursprünglichen Unschuld verlustig. Neben dem Guten verbreitete sich auch das Böse, Mord und Verbrechen wurden häufiger, besonders schlecht waren die Dursen, die Nachkommen Kains. Sie vergaßen sogar Gott; Sohn stand auf gegen Vater, Bruder gegen Bruder, Geschlecht gegen Geschlecht. Das Blut floß in Strömen. Die Sünden der Menschen kamen bis zum Throne Gottes und schrien nach Rache. Gott zürnte den Menschen und schickte die Sintflut als Strafe. Ohne Noe wäre das menschliche Geschlecht vernichtet worden. Noe rettete sich mit seinen Kindern und seinem ganzen Geschlecht. Er hatte 72 Söhne und ebensoviele Töchter; sie heirateten und legten den Grund zu den 72 Völkern (*myllät*)¹. Die Erde bevölkerte sich wieder. Solange die Menschen sich der Sintflut erinnerten, lebten sie friedlich; dann aber fingen sie wieder an, von Gottes Wegen abzuweichen. Gott aber erbarmte sich der Menschen und schickte ihnen Propheten (Lehrer), welche sie auf den rechten Weg zurückbringen sollten. Er schickte ihnen auch Gesetze — die

¹ Nach anderen waren die Kinder Adams die Gründer der 72 Völker.

heiligen Bücher. Solcher heiligen Bücher sind vier: Tovrad — dem Moses, Zambur — dem David¹, das Evangelium — dem Erlöser und den Koran — dem Mohammed. Hauptreligionen gibt es vier, die anderen sind nur Sekten davon. Heiden (*p'ut'päräs*) haben weder Religion noch heilige Bücher, denn sie erkennen Gott nicht an.

V. Sonnenkultur. Die Elemente.

(J. S. 184—185.) Die Sonne wird bei den Jeziden unter dem Namen *šäms* oder *šeix-šäms* (Sonne, resp. heilige Sonne) verehrt. Sie sehen in ihr den Reflex des göttlichen Lichtes. Bei Sonnenaufgang wendet sich der Jezide nach Osten, kreuzt die Arme auf der Brust, senkt den Kopf, betet und verbeugt sich dreimal bis zur Erde. Für den Mond haben sie gleichfalls eine gewisse Verehrung, doch lange nicht wie für die Sonne.

Die Jeziden kennen vier Elemente (*qysm*): Erde (*ärd*), Wasser (*av*), Luft (*ba*) und Feuer (*agyr*). Alle vier sind heilig. Die Erde ist die Mutter alles Lebenden. Alles nimmt in der Erde seinen Anfang und findet in ihr sein Ende. Es ist Sünde, die Erde zu schlagen, darauf zu spucken oder sie zu beschimpfen. „Wer sie verunreinigt, den nimmt die Mutter-Erde nach dem Tode nicht in ihre Arme.“ Das Wasser ist das Symbol der Reinheit und erhält alles Lebende. Die Luft wird am Tage des Jüngsten Gerichtes (*rož-e häšär mäšär*), wenn das Feuer alles Unreine verbrennt, die Reste des Bösen wegfegen und die Oberfläche der Erde so ebnen, daß ein Ei an einem Ende derselben von dem anderen aus sichtbar ist.

Das heiligste Element ist das Feuer. Die Flamme erinnert an den Geist Gottes (*nur-e Xüde*). Am Tage des Jüngsten Gerichtes verbrennt es alles Böse, Unreine, reinigt die Erde und gibt ihr ihre frühere Reinheit wieder. Das Feuer darf nicht verunreinigt (nicht hineinspucken, nichts Unreines hineinwerfen etc.) noch beschimpft werden. Der Feuerplatz im Hause ist ein heiliger Ort (wie bei den Kurden).

VI. Ursprung der Jeziden.

Es existieren verschiedene Sagen über den Ursprung der Jeziden. Die Schiiten sehen in ihnen Nachkommen des Ommajaden Jezid, der meuchlings Hassan und Hussein erschlagen haben soll, um sich des Chalifats zu bemächtigen. Manche Jeziden glauben an diesen Ursprung ihres Volkes. Andere wieder (S. 177—178) leugnen dies. Sie behaupten, ihr Stammesvater Ezda oder Ezdan habe nichts mit dem Mörder der schiitischen Märtyrer gemein; er habe lange vor Mohammed und Jesus gelebt...

(S. 178.) Nach einer anderen Variante sind die Jeziden göttlichen Ursprungs. In diesem Sinne sprachen sich Pir-Hassan und Hassan-Aga, der Stammchef der Hassaniden (*hasanly*), aus. Pir-Hassan versicherte, daß Ezda, der Gründer der Jezidenation und der ihr den Namen verliehen hat, halb Engel halb Mensch gewesen sei. Er wurde von Gott erschaffen und hatte keine

¹ Ist (S. 175) das heilige Buch der Jeziden. „Die Gesetze des Propheten Scheich Ade sind nach den Worten der Jeziden in arabischer Sprache geschrieben.“

Eltern. Ezda¹ stand mit Gott in unmittelbarem Verkehr und gehörte zu der Schar der Engel-Genien. Pir-Hassan erklärt das Wort *ezda* aus *äz da Xüda*, „mich gab (erschuf Gott)“.

(Scheich Arab sagt über Ezda folgendes, S. 189:) Nach Adams Verhehlchung blieb Ezda noch lange unverheiratet. Aber schließlich erwachte in ihm die Leidenschaft, und er beschloß, sich eine Frau zu nehmen. Er fand aber keine; er getraute sich nicht, Adam um eine seiner Töchter zu bitten, denn als Geist (*melek*) konnte er keine Sterbliche freien. *Tāūs Melek* kam ihm zu Hilfe. Er gab ihm eine Paradieshuri und ihre Nachkommenschaft ist ein frommes Volk, das Gott nie vergaß — eben die Jeziden. Wegen ihrer Frömmigkeit und Gottergebenheit wurden sie von den Nachkommen Adams gehaßt und verfolgt. Dafür aber schonte sie Gott während der Sintflut. Noe selbst ist aus der Ehe eines Jeziden mit einer Nachkommin Adams hervorgegangen.

VII. Propheten und Heilige.

(J. S. 189 ff.) Die Jeziden kennen 124.000 Propheten. Zeitlich der erste (nach anderen der vornehmste) ist Adam. Die Jeziden versichern, daß sie den Heiland und die armenischen Kirchenväter verehren (die Armenier hatten mehr Verbindungen mit den Jeziden als andere Christen). Christus heißt bei ihnen „Geist Gottes“ (*I'sa Nur-a Xüdejä* = Jesus ist der Geist Gottes). Dann folgt die heil. Jungfrau (*Mairam*). Von den Kirchenvätern nimmt bei ihnen die erste Stelle Gregor der Erleuchter ein und danach der heil. Sergius; letzterer wird mit dem jezidischen Nationalheiligen *Xydyr-Näbi* identifiziert, zu dessen Ehren alljährlich ein viertägiges Fasten abgehalten wird². Der erste Heilige aber ist ihr Nationalprophet Scheich Ade. Er ist Prophet und zugleich Verkörperung der Gottheit. Die Grundzüge des Jezidenglaubens rühren von Scheich Ade her; wenigstens werden sie ihm zugeschrieben.

Er schreibt folgendes vor: Festen Glauben an Gott und grenzenlose Liebe zu ihm, Verehrung der Propheten und der Diener Gottes durch Fasten, Gebet und Opfer, Verehrung der Eltern, Liebe zum Nächsten und gegenseitige Hilfe³, Freigebigkeit den Bettlern gegenüber, Gleichheit der Menschen vor Gott. Verboten ist: Gotteslästerung, Beschimpfung der Heiligen und der Elemente, Lüge und falsche Anklage, Verleumdung, Schmähung und Eid (besonders Falschheid), Mord und Blutvergießen, Blutrache und Rache überhaupt, Ehebruch, Blutmischung mit Andersgläubigen, Blutschande (bis ins dritte Glied), Kastenvermischung, Wucher und Habsucht.

... Übertretung und Abweichung von diesen Vorschriften, selbst wenn unabsichtlich, zieht Ausstoßung nach sich. Wer ihnen zuwiderhandelt, ist eo ipso kein Jezide. Weder aufrichtige Reue, noch Gebet, noch Vermittlung der

¹ Die Jeziden nannten sich selbst Ezda. *Ezdi* kommt vom altpers. *Ezd*, *Ezda* = Gott. Das Wort *ezdi* ist ein Adjektiv, das „göttlich“ bedeutet (J.).

² Zwischen Advent und großen Fasten. Fällt mit der armenischen Fastenzeit *aračavorac* zusammen (J.).

³ Darauf gründet sich das *räjä*, die Hilfe. Wenn jemand in Not kommt, so steuern die Jeziden, wie die Kurden Gaben zusammen (J.). Im Glossar ist es so übersetzt: Gesammelte Gaben, um einem armen Bräutigam den Brautkauf zu ermöglichen (D.).

Heiligen hilft da mehr. Wer in Wort oder Tat die Gebote des Propheten übertritt, der ist kein Jezide mehr, sondern ein Andersgläubiger; diese aber können nach der Verfügung Scheich Ades niemals und unter keinen Umständen Jeziden werden. *Märi gäräk' žy di a-xü ezdi bā, ky ly din-a ezidiada ba*, d. h. man muß als Jezide geboren sein, um dem Jezidenglauben anzuhängen. Außer den Grundregeln richtete Scheich Ade noch den Zehnteil ein¹ zugunsten der Tempel und der Geistlichen. Er schrieb auch Gedenkfeiern für die Toten und Leichenschmäuse vor. Umgang mit Andersgläubigen ist verboten, besonders mit Mohammedanern, desgleichen Kleider von blauer Farbe und Schweinefleisch. Alkohol ist nicht verboten.

VIII. Tempel und heilige Orte.

Die Jeziden des Eriwaner Gouvernements haben weder Tempel noch Gebetshäuser. Sie wallfahrten, wie auch die anderen Jeziden, nach Lalisch, dem Haupt- und, wie es scheint, einzigen Heiligtum. Es ist dem Scheich Ade geweiht, der dort begraben ist. Der Tempel selbst, wie auch das Tal, in welchem er sich befindet, tragen den Namen des Propheten Scheich Ade. Alljährlich kommen dort von überall her die Jeziden zusammen zum Hauptfesttag². „Das Fest wird sehr feierlich begangen und macht einen zauberhaften Eindruck auf die Anwesenden: Das tiefe Tal hallt wider von Flötenspiel und Schellentrommelwirbel, den Rufen der tanzenden Frauen und ist von dem purpurnen Licht von tausenden von Fackeln beleuchtet“; schreibt TSCHERIK (zitiert v. J.).

Die Tempel werden durch die Feuerstellen³ der Scheiche ersetzt. Jede ist eine heilige Stätte, die eine gewisse Krankheit heilt; so ist die Feuerstelle des Scheichs von Mirak, in der Nähe des Alagös (zur Zeit, wo J. schrieb, wohnte dort Scheich Ahmed), eine Heilstätte für Leute, die von Dschinnen besessen sind. Das Haus des Scheich Ahmed gilt für einen Wohnort der Dschinnen; sie sind dort zu Tausenden in Gefangenschaft⁴. An die Feuerstätte des Scheich Kerim in Sinagi (Bezirk Surmali) wenden sich Krüppel, Lahme und Aussätzige.

Das Haus des Oberscheichs Hyndu-Näsyf nimmt als Feuerstelle den ersten Platz nach dem Heiligtum Scheich Ahmed-Bakr ein. Dort werden alle möglichen, körperliche wie auch geistige Krankheiten geheilt. (Scheich Näsyf

¹ Er wird schon nicht mehr eingesammelt; an seine Stelle traten freiwillige Beigaben. Die Geistlichkeit erhält für ihre Amtshandlungen den sogenannten *zyk'at*.

² Sie haben zwei Festtage im Jahr: Der erste und feierlichste nach dem dreitägigen Fasten zu Ehren Gottes und Ades (das Fasten fängt 20 Tage vor Wintersanfang an) und der zweite nach dem Fasten zu Ehren Hydyr-Nabi's (J.).

³ Der Tempel in Lalisch heißt direkt *ojax-e šex-Ade* = Feuerstelle des S. A. (J.).

⁴ Scheich Arab, Sohn des Scheich Ahmed, erzählte J. folgendes: In unserem Hause ist eine zahllose Menge von Dschinnen; mein Vater verzaubert sie und legt sie in unsichtbare Fesseln; es sind ihrer so viele, daß man sich nicht getraut, allein im Hause zu bleiben. Ich habe selbst einen Dschinnen gesehen; er war nicht größer als ein Zwerg, sein Gesicht sehr schmal, seine Augen rund und sehr klein, seine Haare ganz weiß und bis auf die Fersen reichend, die Mütze hat konische Form und ist rot, die Finger sind dünn und mit Krallen versehen; ihre Fersen sind nach vorne gekehrt.

lebt in Badrie, nicht weit von Mossul.) Sein Haus ist ein wahres Dschinnenreich; sie bleiben dort jahrhundertlang in Gefangenschaft. „Wenn man sie frei ließe, würden sie das Menschengeschlecht vernichten“, sagen die Jeziden.

IX. Das Jenseits. Totenverehrung.

(J. S. 192—193.) Wie die Kurden, glauben die Jeziden an die Unsterblichkeit der Seele und an ein Leben jenseits des Grabes. Die Seelen der Gerechten gehen bald ins Paradies; die der Sünde irren bis zum Jüngsten Gericht auf der Erde umher. Sie befinden sich in einem beständigen Kampfe mit den Dschinnen (nach anderen transportiert sie der Todesengel sofort in die Hölle). Beim Begräbnis empfehlen die Jeziden nach den einen die Seele des Toten dem *Tāūs Melek*; andere leugnen dies. Gleich nach dem Begräbnis erscheint bei dem Verstorbenen der Todesengel und fordert Rechenschaft über die von ihm zu Lebzeiten begangenen Taten. Der Tote zählt alle seine guten und schlechten Handlungen auf. Damit noch nicht zufrieden, fordert der Engel den Toten auf, alles niederzuschreiben, worauf der letztere gewöhnlich antwortet, er habe weder Tinte, noch Feder, noch Papier. Dann sagt der Engel: „Deine Nägel sind eine Feder, dein Speichel — Tinte und das Leichentuch ist dein Papier. Schreibe deine Taten auf und gib mirs.“ Der Tote führt den Befehl aus, und der Engel nimmt das beschriebene Leichentuch. Die Gerechten führt er ehrenvoll ins Paradies, die Ungerechten aber in die Hölle, oder, wie andere meinen, er vertreibt sie aus dem Grabe. Wenn ein Sünder am Tage des Jüngsten Gerichts seine Sünden verleugnet, so zeigt ihm der Engel sein Leichentuch und fragt ihn, ob nicht er selbst das geschrieben habe. Solche Lügner werden in die innerste Hölle verstoßen.

Wie die Kurden, so glauben auch die Jeziden, daß die Seelen der Ahnen bei Gott als Fürsprecher auftreten können, und deshalb bemüht man sich, sie mit Gedenkfeiern und Totenmahlen sich günstig zu stimmen¹. Im ersten Jahre nach dem Tode werden drei Gedenkfeiern abgehalten: Die erste am dritten oder siebenten Tag, die zweite nach drei Monaten, die dritte nach einem Jahre. Die letztere ist die feierlichste. Außerdem ist es bei den Wohlhabenderen der Gebrauch, ein ganzes Jahr lang jeden Tag „den Teil des Toten hinauszutragen“ — Morgens, Mittags und Abends trägt man eine Portion Essen und zwei Brote (auf das Grab!)². Man stellt keine Grabsteine auf. Das äußere Aussehen und die innere Einrichtung der Gräber ist bei den Jeziden wie bei den Kurden. Bloß liegen die Jezidenleichen mit dem Gesichte nach Osten und mit auf der Brust gekreuzten Händen da, bei den Kurden aber ist das Gesicht nach Mekka gewandt und die Arme liegen am Körper an.

X. Gedenkfeiern und Totenmahle.

(Aus JEGIAZAROW, Kurze ethnographische Skizze der Kurden des Eriwaner Gouvernement. S. 55—56.)

Die Seele, die den Körper verlassen und im Himmel Aufenthalt genommen hat, ist heilig. Das Grab ist die irdische Wohnung dieses heiligen Wesens. Die Seelen der Vorfahren sind Fürsprecher vor dem Propheten und

¹ Siehe unten Nr. X.

² Die Parenthese ist von mir (D.).

Allah; sie flehen für ihre Nachkommen um Segen und Gesundheit und Schutz vor Unglück. Der Schatten des Ahnen ist ein Genius, der das ganze Haus und die Herden beschützt. Darum ehrt sie der Kurde mit Gedenkfeiern und Totenmahlen. Ohne solche wird der Tote ein Unheilbringer; er findet nämlich keine Ruhe und irrt Nachts umher, er kann sich nicht ausruhen in den Schatten des Paradieses. Die Gedenkfeiern können auch das Schicksal der in der Hölle weilenden Sünder mildern. Nachkommen, die in dieser Hinsicht ihre Pflichten verletzen, können nicht auf die Fürsprache der Ahnenseelen vor Gott rechnen. Darum gehen die Kurden am großen *ä'jd*¹ mit Speisen versehen auf den Friedhof, und an dieser Gedenkfeier nehmen, wenn nicht alle, so doch die meisten Verwandten teil. Die Speisen bestehen neben anderem hauptsächlich aus Milchbrei (*byrjäsir*). Teilweise werden sie unter die Armen verteilt, teilweise (übrigens selten und nicht bei allen Stämmen) werden sie auf dem Grabe gelassen. Gedenkfeiern werden auch an gewöhnlichen Tagen, zu im voraus nicht bestimmter Zeit abgehalten; man schlachtet dann einen Ochsen oder einen Hammel (je nach Vermögen), bereitet Pilaf und lädt die Nachbarn und wen man gerade trifft, ein; der Reisbrei ist dabei nicht unentbehrlich. Beim Mahle setzt man sich in zwei Reihen einander gegenüber. Vor dem Mahle und danach betet man für die Seele des Verstorbenen. Ehe die erste Gedenkfeier (*(xejr-e pešin)*) abgehalten ist, kann der Tote nicht ruhig im Grabe liegen. Deshalb hält man es für seine Pflicht, kurz nach dem Begräbnis eine Gedenkfeier zu veranstalten.



Katechismus der Jeziden, verfaßt von ihrem geistlichen Oberhaupt Scheich Miran Ismail Bek Abdi Bek² oghlu Nasli Rähani Jezid aus Bagdad im Türkischen Reich, Provinz Mossul. 11. Dezember 1908.

1. Wir glauben an den einen Gott, Schöpfer des Himmels, der Erde und alles dessen, was lebt.

2. Unser Prophet ist „Jezid“.

3. Die Jeziden haben keine Schrift; Gottes Wort wird von den Vorfahren den Nachkommen nach der Tradition *Gyli-e azim*³ mitgeteilt.

4. Es ist den Jeziden streng verboten, mit Angehörigen anderer Völker in Verbindung zu treten; im entgegengesetzten Falle setzen sie sich Gottes Fluch aus.

5. Die Jeziden müssen anderen Völkern mit Achtung begegnen, denn alle existieren nach Gottes Willen.

6. Die Jeziden müssen Gott nach den Regeln dienen, die unser Prophet Jezid aufgestellt hat; im anderen Falle trifft sie Gottes Fluch.

7. Ein Jezide darf die gesetzliche Frau eines anderen nicht entführen; kein Jezide darf dem Entführer und der Entführten helfen oder Unterkunft geben. Die Entführte muß ihrem Manne zurückgegeben und der Entführer nach dem jezidischen Gesetz zur Rechenschaft gezogen werden. Wenn die Ent-

¹ Ein Festtag.

² Oder *Avd-i Bek*.

³ Zweifelhafte Lesung.

führte sich weigert, in das Haus ihres Mannes zurückzukehren, soll sie aus der Jeziden-Gemeinschaft ausgestoßen werden.

8. Kein Jezide darf die Frau¹ seines Vater- oder Mutterbruders heiraten, noch die seines Bruders; im entgegengesetzten Falle soll nach § 7 verfahren werden.

9. Die Geistlichkeit der Jeziden zerfällt in drei Klassen: 1. *šex-e šex*² *Husen*, 2. *šex-e šamsa*, 3. *šex-e šex-u Bakra*³. Jeder Scheich muß sich eine Frau aus seiner eigenen Klasse wählen.

10. Die „Pir“⁴ werden in zwei Klassen geteilt: 1. *Pir-e Hosmamama*⁵ und 2. *Pir-e Pirafata* und die übrigen *Pir-e Omarxala* und andere. Jeder Pir muß sich eine Frau aus seiner Klasse wählen.

11. Wenn sich geistliche Personen der in § 9 und 10 erwähnten Klassen mit Mädchen aus anderen Klassen verheiraten, so gehen sie des Rechtes verlustig, von den Mriden⁶ Gaben anzunehmen, und die Mriden dürfen sie nicht als Geistliche anerkennen, und müssen sie aus ihrer Mitte verstoßen.

12. Die einfachen Jeziden nennt man Mriden; sie haben kein Recht, sich mit den Töchtern der geistlichen Klassen zu verheiraten, sondern nur der eigenen, im Übertretungsfalle setzen sie sich strengen Maßregeln aus.

13. Gott erschuf die Welt und alle Geschöpfe in sechs Tagen, am siebenten Tag ruhte er; darum soll der Jezide sechs Tage arbeiten und am siebenten, d. h. am Samstag, ausruhen. Zuwiderhandelnde bezahlen 5 Rubel Strafe. Genaue Beobachtung dieser Regel ist Sache des Kazi, den ich in jedem Bezirk zur Vollziehung der religiösen Handlungen ernenne. Die von mir ernannten Kazi werden von der Regierung — den Gouverneuren — bestätigt. Jeder Kazi hat ein Siegel mit seinem Namen und der Bezeichnung seines Gebietes.

14. Kein Jezide darf seiner Frau die Scheidung geben, wenn er nicht Untreue nachweisen kann, und zwar in Gegenwart von mindestens drei Zeugen. Im Übertretungsfalle wird der Schuldige streng bestraft.

15. Wenn ein Jezide seinen Sohn verlobt und kann den *Kalan*⁷ nicht bezahlen, so hat er kein Recht, die Braut länger als drei Jahre im Hause ihres Vaters zu lassen.

16. Der *Kalan* für ein Mädchen kann nicht höher als 100 Rubel sein; wer mehr nimmt, dem wird das Übrige abgenommen und dem Bezirks-Kazi übergeben, der Schuldige wird bestraft.

17. Der *Kalan* für eine Witwe darf 45 bis 50 Rubel nicht übersteigen; im Übertretungsfalle wird der Schuldige bestraft.

18. Geld auf Zinsen zu leihen oder zu entlehnen ist den Jeziden verboten (bei strenger Strafe).

19. Wucher ist streng verboten (bei strenger Strafe).

¹ Wohl die Witwe?

² Oder *šeix*.

³ Zweifelhafte Lesung.

⁴ Nach J. *p'ir*.

⁵ Oder *Gozmamama*?

⁶ *myrid* = Laie.

⁷ J., *qālān*, d. h. den Brautpreis (bei den Tataren *kalym*).

20. Am Mittwoch ist es verboten zu baden, Wäsche zu wechseln, den Koitus zu vollziehen, denn es gibt einen bösen Mittwoch, den man aber nicht bestimmen kann.

21. Die Jezidengeistlichen müssen einen Bart tragen; im entgegengesetzten Falle brauchen ihn die Mriden nicht als Geistlichen anzuerkennen und ihm keine Abgaben zu entrichten.

22. Diebstahl ist streng verboten, denn es heißt: „Die Linke darf die Arbeit der Rechten nicht benutzen.“ Diebe müssen den Behörden übergeben werden. Hehler werden streng bestraft.

23. Die Jeziden müssen sich allen Völkern und allen Menschen gegenüber ehrlich betragen und ihnen keinen Schaden zufügen oder ohne Wissen des Besitzers fremdes Gut sich aneignen (benützen). Die Schuldigen trifft Gottes Fluch.

24. Die Jeziden müssen sich den Gesetzen des Landes fügen, in welchem sie sich befinden.

25. In jedem Jeziden-Dorf muß sich ein Tschauſch befinden, der im Falle des Ablebens eines Jeziden sieben Tage fasten muß und am Grabe des Verstorbenen das *Kavli* rezitieren.

26. In jedem Jeziden-Ort sind drei Männer zu erwählen, die über die Ausführung obiger Regeln zu wachen haben. Nachlässigkeit von seiten der Aufseher zieht den Fluch Gottes nach sich.

27. Ein Jezide darf nicht falsch schwören; wer dies Gesetz übertritt, wird streng bestraft. Der Text des Schwures wird von mir persönlich in Übereinstimmung mit der jezidischen Religion bestimmt. Zum Drucken der Eidesformel dürfen die Jeziden die Alphabete anderer Völker benutzen, weil sie kein eigenes haben.

28. Teilungs- und Scheidungssachen sind dem Bezirks-Kazi zu unterbreiten.

29. Jeder Jezide muß einmal im Jahre eine Gedenkfeier für seine Toten veranstalten.

30. Die Jeziden müssen Schulen errichten und ihre Kinder in den Wissenschaften und Sprachen unterweisen.

31. Die Aufsicht über die Schulen in geistlich-moralischer Hinsicht liegt den Bezirks-Kazi ob, die sich auch um die materielle Unterstützung derselben zu kümmern haben.

32. Eidesformel¹.

Festtage der Jeziden.

1. Jedes Jahr am ersten Mittwoch des April ist ein eintägiges Fasten und am vierten Tag, am Donnerstag (*arafat* [sic! D.]), feiern und für jeden Verstorbenen ein warmes Brot verteilen, denn dieser Tag ist der *malaik zaina*².

2. Am 10. Juni jedes Jahres feiert man den ...³.

¹ Der mit den gewöhnlichen Buchstaben des russischen Alphabets geschriebene und an manchen Stellen offenbar verschriebene Text ist mir leider unverständlich geblieben.

² Hier im russischen Text: *malaik zaina angeta* (*Arxangeta urožaja* = der *malaik zain* des Engels (der Ernte des Erzengels). Ich kann keinen Sinn herausfinden; *zafyn* heißt Geburt (D.).

³ Im russischen Text: *aid-e šeixada čli mera čle govine* (?) *aid* ist *ā'jd* Feiertag, *šeixada* = *šex ade*.

3. Am 30. Juni jedes Jahres feiert man dasselbe Fest wie am 10. Juni.

4. Am 20. Juli jedes Jahres ein Festtag (*ä'jd jame-a mera*).

5. Am 5. August jedes Jahres *laila kadira*; in dieser Nacht darf niemand schlafen und man muß beten. Am Morgen ist das Fest *šex šamsa* (zu Ehren des Engels, der die Schicksale der Menschen beurteilt).

6. Im September jedes Jahres neun Tage nach Herbstanfang das Fest des Propheten Jezid. Wenn Tag und Nacht gleich werden — drei Tage fasten und am vierten feiern.

7. Sieben Tage nach diesem Festtag (Nr. 6) kommt das *p'irafat*; am Freitag ist zu opfern und heißes Brot zu verteilen (zu Ehren der Gottesgebälerin.)

8. Drei Tage danach kommt der *sar-e čla* (Festtag, zu Ehren des *šex-ade čli mera*).

9. Elf Tage danach kommt der *ä'jd-a qúrban*, wobei je nach dem Vermögen, von einer Taube aufwärts bis zum Ochsen zu opfern¹ ist.

10. Sieben Tage danach ist der Festtag *šex-Adi čle mera*. Einen Tag zu feiern (zu Ehren der Taufe Christi).

11. Nach dem in Nr. 8 erwähnten Festtag¹ kommt der *jämä-i mera*.

12. Vierzehn (15) Tage danach kommt der Festtag *xydyr(?) - Eliáz*, drei Tage Fasten; am vierten feiern (zu Ehren des heil. Sergius).

Ja Rābbi Amin!

Das geistliche Oberhaupt der Jeziden Scheich Miran Ismail etc.



¹ Hier eine ganz verwirte Zeitbestimmung, aus der absolut nichts zu entnehmen ist.

Elementare Wortschöpfung.

Von Univ.-Prof. Dr. WILHELM OEHL, Freiburg (Schweiz).

Inhaltsangabe.

Einleitung.

I. Teil.

- | | |
|--|---|
| <p>§ 1. Husten. — Anlauttypen.
 Anhang I: Palatalisierungen.
 Anhang II: Lateinisch <i>tussis</i>.</p> <p>§ 2. Kotzen; Rülpsen.</p> <p>§ 3. Binnentypus; Doppeltypus; Mischtypus; Umkehrtypus.</p> <p>§ 4. Schlucken haben.</p> <p>§ 5. Räuspern, Schleim; Spucken, Speichel.</p> <p>§ 6. Schnarchen.</p> <p>§ 7. Heiser.</p> <p>§ 8. Röcheln.</p> <p>§ 9. Keuchen, Hauchen, Atmen; Schnauben, Blasen, Pfeifen.</p> <p>§ 10. Riechen, Geruch, Duft.</p> <p>§ 11. Rauch, Dampf, Dunst.</p> <p>§ 12. Wehen, Wind, Luft, Wetter.</p> <p>§ 13. Blasbalg; Lunge etc.</p> <p>§ 14. Begehren, streben etc.</p> <p>§ 15. Seele, Geist, Sinn, Verstand.</p> | <p>§ 16. Zorn.</p> <p>§ 17. Ächzen, seufzen.</p> <p>§ 18. Lachen.</p> <p>§ 19. Niesen.</p> <p>§ 20. Gähnen.</p> <p>§ 21. Gaffen, starren.</p> <p>§ 22. Offen, öffnen; Tor.</p> <p>§ 23. Interjektionen; Ja und nein.</p> <p>§ 24. Verba dicendi: Schreien, Kreischen, Schelten, Rufen, Singen, Prahlen, Loben, Jammern, Sprechen, Reden, Plaudern, Plappern etc.</p> <p>§ 25. Stottern; stumm; dumm.</p> <p>§ 26. Verschlucken, Essen, Trinken etc.</p> <p>§ 27. Fleisch.</p> <p>§ 28. Gurgeln.</p> <p>§ 29. Gurgel, Kehle, Hals, Kropf.</p> <p>§ 30. Gaumen, Zahnfleisch, Zahn, Kiefer, Kinn, Backe, Mund.</p> |
|--|---|

II. Teil.

Einleitung.

- | | |
|--|--|
| <p>A. Typus <i>papa</i>.</p> <p>§ 1. Vater, Großvater, Oheim; Vorfahr.</p> <p>§ 2. Gatte, Mann, männlich; Mensch; Herr; Greis.</p> <p>§ 3. Mutter, Großmutter, Tante; Hebamme.</p> <p>§ 4. Gattin, Weib, weiblich; Dame; Greisin.</p> <p>§ 5. Brüste; Bauch; Milch; saugen, säugen.</p> <p>§ 6. Säugling, Kind; Knabe, Sohn, Bruder; Mädchen, Tochter, Schwester.</p> <p>§ 7. Essen; Speise; Brot.</p> <p>§ 8. Trinken; Wasser; Fluß, See, Meer; Regen.</p> <p>§ 9. Interjektionen; Ja und nein; Das Personalpronomen.</p> | <p>§ 10. Verba dicendi.</p> <p>§ 11. Stottern; stumm; dumm.</p> <p>§ 12. Name.</p> <p>§ 13. Küssen.</p> <p>§ 14. Mund, Lippe, Wange, Bart etc.</p> <p>B. Typus <i>tata</i>. (Wie in A, nur ohne §§ 12 und 13.)</p> <p>C. Typus <i>nana</i>. (Wie in A und B, nur ohne § 13.)</p> <p>D. Typus <i>mama</i>. (Ganz wie in A.)</p> <p>E. Typus <i>yaya</i> } im wesentl. wie in A;</p> <p>F. Typus <i>lala</i> } Typus <i>kaka</i> deckt sich</p> <p>G. Typus <i>kaka</i> } zum Teil mit Teil I.</p> |
|--|--|

III. Teil.

- | | |
|--|---|
| <p>§ 1. Zittern.</p> <p>§ 2. Packen, Fassen, Nehmen.</p> <p>§ 3. Kitzeln.</p> <p>§ 4. Schlafen.</p> <p>§ 5. Küssen.</p> <p>§ 6. Donner.</p> <p>§ 7. Glocke.</p> <p>§ 8. Schmetterling.</p> <p>§ 9. Fliegen; Vogel.</p> | <p>§ 10. Taube.</p> <p>§ 11. Gans.</p> <p>§ 12. Ente.</p> <p>§ 13. Hund, Fuchs, Wolf.</p> <p>§ 14. Katze.</p> <p>§ 15. Frosch.</p> <p>§ 16. Kröte.</p> <p>§ 17. Ochse, Kuh.</p> |
|--|---|

Einleitung.

(Prinzip und Methode; Ziel und Inhalt; Schwierigkeiten und Fehlerquellen; Technisches.)

Omnium gentium unus homo, varium nomen est; una anima, varia vox; unus spiritus, varius sonus; propria cuique genti loquela, sed loquela materia communis.

TERTULLIAN, De testimonio anim. 6.

Τὰ γὰρ ὀνόματα μνημὰ ἐστίν. ARISTOTELES, Rhet. III., 1.

Grundlage der folgenden Arbeit ist die Erkenntnis der Anthropologie und Ethnologie, daß die Menschen und Menschenrassen aller Zeiten wesentlich die gleiche körperliche und geistige Veranlagung besitzen. Aus dieser physiologischen und psychologischen Übereinstimmung folgt, daß die wichtigste Schöpfung des Menschen, die Sprache, trotz unendlicher Verschiedenheiten im großen und kleinen doch immer gewisse grundlegende, elementare Übereinstimmungen, ja oft ganz verblüffende Gleichheiten zeigen muß. Alle Sprachen und Sprachstämme sind — unbeschadet ihrer historisch-genetischen Verwandtschaftsverhältnisse — elementar verwandt, da sie aus ein und demselben, stets unveränderlichen Nährboden erwachsen sind und daraus immerdar nachwachsen. Die stofflichen Mittel der Sprache (Sonor-, Kehl-, Lippen-, Zahnlaute etc.) sind überall und immer von Natur aus wesentlich gleich, ebenso die geistigen Ursachen und Zwecke der Sprache: Gefühl; Erkenntnis in Begriff und Urteil, d. h. in Wort und Satz; Mitteilungsbedürfnis.

Die Elementarverwandtschaft aller Menschen und aller Sprachen tritt am stärksten und deutlichsten zutage in den Naturlauten (Interjektionen) und Schallwörtern (Onomatopöien) und in den davon abgeleiteten Wortschöpfungen.

Die Sprachwissenschaft und die Völkerkunde haben im 19. Jahrhundert, in dem sie zu so glanzvoller Entwicklung gelangten, geradezu entgegengesetzte Wege eingeschlagen. Die Sprachwissenschaft hat hauptsächlich, beinahe ausschließlich die historisch-genetischen Verwandtschaften untersucht und hat hier in der Tat durch die Entdeckung der großen Sprachstämme wahre Triumphe gefeiert. Die Völkerkunde dagegen hat fast noch ausschließlicher die Elementarverwandtschaften bevorzugt und die historischen Kulturkreise schwer vernachlässigt. Die Folge dieser Entwicklung war, daß in der Linguistik das Elementare, in der Ethnologie das Historische zu kurz kam. — Seit etwa zwanzig Jahren holt die „kulturhistorische Schule“ in der Ethnologie die Versäumnisse eines Halbjahrhunderts mit Riesenschritten nach. Für die Linguistik möchte diese Arbeit — *si parva licet componere magnis* — das Entsprechende versuchen, nämlich der so unheilvoll vernachlässigten Elementarverwandtschaft zur gebührenden Rolle verhelfen.

Die so wundervoll ausgearbeitete Indogermanistik droht leider stellenweise schon in Quisquilien auszuarten. Man kann nicht weiter in die Tiefe und verliert sich daher in die Breite, in die Unendlichkeit wertvoller oder wertloser Einzelheiten. Ganze Wolken von Philologen schweben über zahl-

losen Sondergebieten, aber der Grundfrage aller Sprachwissenschaft, der Frage nach dem Ursprunge der Sprache, weichen fast alle scheu und zaghaft aus. Hören wir darüber einen Altmeister der Indogermanistik, DELBRÜCK: „Wir stehen jetzt solchen glottogonischen und ethnologischen Problemen vorsichtig tastend, zweifelnd und nicht selten achselzuckend gegenüber . . . Die meisten von uns sind im Augenblick ermüdet und geneigt, eine Beantwortung abzulehnen“, nämlich für die „Urprobleme, namentlich die Frage nach dem Ursprung der Flexionsformen¹.“ Und etwas später stellt DELBRÜCK nochmals fest, „daß man sich von glottogonischen Fragen möglichst fernhält“, und meint: „So werden in der nächsten Zukunft die Ursprungshypothesen wahrscheinlich im Hintergrunde bleiben².“ Und dabei denkt DELBRÜCK zunächst an die Agglutinationstheorie, also an eine Frage zweiter Ordnung. — Sprachforscher wie BRANDSTETTER, FINCK, MÖLLER, SCHUCHARDT, THOMSEN, TROMBETTI, UHLENBECK, die weit und kühn über den Kreis der Indogermanistik hinausgreifen, sind heute eine Seltenheit. Für die Indogermanisten scheint die gewaltige Arbeit der Bantuisten, Uralisten, Altaisten, Dravidisten, Sinologen, Amerikanisten etc. so gut wie nicht vorhanden zu sein. Man ist versucht, FINCK's bitteres Wort von der „indogermanischen Beschränktheit“ zu begreifen. Aber trotz dieser schädlichen Abschließung der einzelnen linguistischen Gruppen wird die Lösung der glottogonischen Grundfragen, wenn überhaupt, nur dann zu finden sein, wenn man sie konzentrisch von mehreren Seiten, d. h. von mehreren Sprachstämmen aus sucht. Auch der Mittelpunkt eines Kreises kann nur gefunden werden, wenn man mindestens drei Punkte der Peripherie kennt. So sagt auch DELBRÜCK in dem zitierten Buche: „Die genauere Durchforschung des nichtindogermanischen Sprachgebietes ist, wie man jetzt schon spüren kann, bestimmt, die augenblicklich zurückgelegten (nämlich glottogonischen) Untersuchungen wieder in Fluß zu bringen³.“

Wir wollen die schwierige Frage nach der Priorität von Wort oder Satz hier nicht vergeblich erneuern. Auf jeden Fall ist das Wort für den Organismus der Sprache dasselbe, was für einen lebenden Organismus die Zelle ist — und die Laute mag man mit den Molekülen, die akustischen Schwingungen mit Atomen oder Elektronen vergleichen. Aber ob man nun dem Satze oder dem Worte den ersten Rang in der Sprachschöpfung zuweist — die faktische Wichtigkeit des Wortes kann man unmöglich übersehen. Und wer den Ursprung des **Wortes** aufdeckt, der ist sicherlich nicht mehr ferne vom Ursprunge des **Satzes**, d. h. der Sprache.

Die vorliegende Arbeit will den elementaren Ursprung der Wortschöpfung, die Mechanik des Wortbaues und die Systematik der Semasiologie darlegen. Sie wird dabei so konzentrisch vorgehen, als überhaupt möglich ist: nicht bloß ein einziger Sprachstamm dient als Ausgangspunkt, auch nicht etwa zwei oder drei Sprachstämme, sondern alle bekannten Sprachstämme, also gleichsam alle Punkte der Kreislinie werden mit herangezogen, um den glottogonischen Mittelpunkt zu finden. — Das Material

¹ „Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen“, 1908, S. 140 f.

² l. c., S. 172 f.

³ l. c., S. 141.

unserer Darlegung sind im wesentlichen, in der Hauptsache die Schallwörter und Lallwörter im weitesten Sinne, aber nicht samt und sonders, vielmehr mit Beschränkung auf gewisse große Gruppen. Die ganze Arbeit wird drei Hauptteile enthalten: I. Wortschöpfung nach gutturalen Onomatopöien und Interjektionen, II. Wortschöpfung nach Lallsilben, III. eine Anzahl Tiernamen und verschiedene einzelne Wortschöpfungen. Der III. Teil hat keinen besonderen inneren Aufbau der einzelnen Abschnitte, dagegen sind Teil I und insbesondere Teil II systematisch gegliedert und bilden je eine organische Einheit.

Es hätte wohl nahe gelegen, als ersten Ausgangspunkt, als tragfähige Grundlage für das hoch und weit ausgespannte Gerüst dieser Systeme den festesten, zuverlässigsten Boden zu wählen, den wir heute haben, also jenen Sprachstamm, der bisher am gründlichsten erforscht ist: den indogermanischen. Man hätte so vom Bekannten zum weniger Bekannten und schließlich zum Unbekannten fortschreitend, auch die übrigen, nichtindogermanischen Sprachstämme in die Betrachtung einbeziehen können. — Der Verfasser hat genau den umgekehrten Weg eingeschlagen, und zwar aus zwei Gründen. Erstens hat die Indogermanistik diese naheliegende, ihr eigentlich obliegende Aufgabe in den hundert Jahren ihres Bestandes nicht einmal ernstlich begonnen, vielmehr die vereinzeltten Ansätze dazu skeptisch oder spöttisch abgelehnt. Sie hat vor lauter Wald nicht die Bäume sehen wollen. Ein Gelehrter vom Range MAX MÜLLER'S (mit seiner unbegreiflichen Verhöhnung der „Bauwau- und Pahpah-Theorie“) ist tragikomisches Beispiel dafür. Zweitens ist der Verfasser jenen umgekehrten Weg tatsächlich selbst geführt worden, er ist tatsächlich erst vom Unbekannten zum Bekannten gekommen, d. h. er ist erst durch die Betrachtung nichtindogermanischen, exotischen Sprachgutes zur richtigen Beurteilung des indogermanischen Wortschatzes gelangt. Der bequeme, normale Weg zur Glottogonie war ihm durch die Skepsis der zünftigen Indogermanistik gleichsam verrammelt und in Verruf gebracht worden — und so wurde er, anfangs ohne es zu wissen und zu wollen, auf einem beschwerlichen und gefährlichen, aber lehrreichen Umwege zu jenem Ziele geführt. Und diesen seinen Weg will er nun öffentlich bekannt machen.

Erläutern wir das Gesagte kurz an einem Beispiele aus dem I. Teile! Es drängte sich dem Verfasser die Tatsache auf, daß in den nichtindogermanischen Sprachen, mit denen er sich beschäftigte, die Wörter „husten, kotzen, keuchen, lachen, schnarchen etc.; Kehle, Gurgel, Hals etc.“ meistens mit Hilfe eines charakteristisch lautmalenden Gutturals gebildet sind. Bei weiterem Zusehen fand er diese Bildungsweise in allen nichtindogermanischen Sprachen. Eine gewaltige Masse von Belegen sicherte diese Erkenntnis gegen jeden Zweifel. Daraus ergab sich der Schluß: Wenn alle übrigen Sprachen und Sprachstämme diese Wörter, ganz entsprechend den natürlichen Vorgängen, mit gutturaler Schallmalerei bilden, so wird offenbar auch in den indogermanischen Sprachen dieselbe Tendenz, ja Gesetzmäßigkeit im Baue jener Wörter herrschen, also seinerzeit bei ihrer Schöpfung geherrscht haben. Und in der Tat, dieselbe Bildungsweise, die sich bei erst neu entdeckten Sprachen bloß in der Gegenwart und anderwärts für eine ältere oder jüngere Vergangenheit

feststellen ließ, sie ließ sich im Indogermanischen (wie auch im Semitischen etc.) mehrere Jahrtausende tief in graue Urzeit zurückverfolgen.

Dieser Weg vom Unbekannten oder wenig Bekannten zum gründlich Erforschten, also etwa vom Papuanischen zum Indogermanischen, erscheint gewiß seltsam und verwegen. Gut! Aber dieser Weg ist, wie das Ergebnis lehrt, zuverlässig gewesen und führte ans Ziel. Und genau besehen ist er schließlich nichts anderes als eine ungewöhnliche Form der berühmten „wechselseitigen Aufhellung“. RICHARD HEINZEL umschrieb diese philologische Methode in seiner Rede auf WILHELM SCHERER folgenderweise: „Die gesamte Sprachvergleichung beruht darauf, die Veränderungen, welche in der Geschichte der einen Sprache deutlich und in allen Phasen überliefert sind, zur Aufhellung ähnlicher Prozesse in anderen Sprachen zu verwenden, deren Denkmäler dieselben nur unvollständig zur Erscheinung bringen“¹. — Das ist der gewöhnliche und bequemste Fall wechselseitiger Aufhellung und darnach hätte man schon vor Jahrzehnten die Klarheit der indogermanischen und semitischen Sprachentwicklung zur Aufhellung dunklerer Gebiete verwenden sollen, was eben leider nicht geschah. Und da nun dem Verfasser zufälligerweise gerade an den geschichtslosen Sprachen die Gesetze des elementaren Wortbaues zuerst deutlich wurden, verwendete er die so gefundenen Gesetze zur Aufhellung der ähnlichen Prozesse in den indogermanischen Sprachen, in denen sie vor der Überfülle anderer Erscheinungen bisher nur unvollständig und undeutlich erfaßt wurden. — Man wird einwerfen: Zu diesem ungewöhnlichen, waghalsigen Verfahren gehöre zu viel Vertrauen auf gutes Glück, als daß man es in der strengen Wissenschaft anwenden könnte. Nun, derselbe RICHARD HEINZEL sagt: „Der kombinatorischen Tätigkeit des Geistes, welche, auch noch ohne das vollständige Material zu besitzen, die großen Zusammenhänge ahnt, wird die Wissenschaft auch bei der größten Vervollkommnung ihrer Methoden doch nie entraten können“². Und HEINZEL war wahrlich kein schwärmender Phantast, sondern ein nüchtern-trockener Tatsachensmann, der die Philologie womöglich zur Exaktheit der Naturwissenschaften emporführen wollte. Akribie und Mikrologie sind sicherlich schätzenswerte Eigenschaften, wenn es gilt, ein scharf begrenztes Einzelgebiet gründlich zu durchforschen. Aber für die großen sprachwissenschaftlichen Haupt- und Grundfragen bedarf es vor allem jener Eigenschaften, die BRUGMANN in einem Nachrufe an OSTHOFF rühmte: „der Fähigkeit des Geistes, weite Räume zu überfliegen und große Massen zu ordnen“.

Selbstverständlich schloß aber diese Methode, von exotischen Sprachen auf die indogermanischen zu schließen, nicht durchaus den anderen, normalen Weg aus, vielmehr hat auch das Indogermanische seinerseits oft Licht gebracht, das sonst nirgendwoher kam.

* * *

Das Prinzip der sprachlichen Elementarverwandtschaft dient zur Klarlegung der letzten Gründe der Wortschöpfung überhaupt. Die Elementargesetze

¹ „Kleine Schriften“, S. 160 f.

² l. c., S. 161 f.

dieser Wortschöpfung sind und waren immer gleichartig wirksam, seit den ersten Worten der Urmenschen bis zu dieser Stunde. Daraus ergibt sich ein Zweifaches.

Wir kennen die menschliche Sprache im günstigsten Falle in einer dokumentarischen Geschichte von 5000 oder höchstens 6000 Jahren. Die vorausgehenden Sprachperioden, von denen wir keinerlei Denkmäler haben, die wir also weder hören noch lesen können, umfassen mindestens den gleichen Zeitraum, wahrscheinlich ein Vielfaches davon. Ohne daß wir von dieser prähistorischen, vorliterarischen Stufe des Sprachlebens irgendeine positive, direkte Kunde haben, müssen wir doch mit Notwendigkeit schließen, daß in ihr wesentlich dieselben Elementargesetze galten wie in der darauffolgenden Schriftperiode und wie noch heute. (Natürlich sind die Ausdrücke „prähistorische Periode“ und „Schriftperiode“ bloß relative Chronologie: Dieser Übergang fällt für die verschiedenen Sprachen in sehr verschiedene Zeiten. Das Sumerische und Ägyptische wurden schon im 4. Jahrtausend v. Chr., das Gotische erst im 4. Jahrhundert n. Chr. geschrieben, das Ketschua im 16. Jahrhundert, viele Südseedialekte erst in den letzten Jahrzehnten oder Jahren. — Wir verstehen hier unter „prähistorischer Periode“ die äußerste Grenze, die Zeit vor den ältesten Schriftsystemen in Babylon und Ägypten.) Wenn wir das Wirken der sprachlichen Elementargesetze in einer lebenden oder wenigstens schriftlich erhaltenen Sprache untersuchen, so treiben wir **etymologische**¹ Studien. Wenn wir das Wirken derselben Gesetze in der ältesten Stufe alles Sprachlebens, zur Zeit des Urmenschen, zu erschließen suchen, treiben wir **glottogonische** Studien.

Beide Zwecke, Glottogonie und Etymologie, sind in unserer Arbeit fortwährend im Auge behalten, dieser stetsfort explizite, jener zunächst nur implizite, aber als letztes, höchstes Ziel. Das Ergebnis der zahllosen einzelnen Etymologien verschiedener Sprachstämme ist die Forderung: Was seit etwa 5000 Jahren in der Wortschöpfung allenthalben wirksam war und ist, muß auch vorher und schon in der Urzeit der Menschheit wirksam gewesen sein. Das Prinzip der Etymologie wird hiemit zum Prinzip der Glottogonie. Je umfassender wir die Etymologie betreiben, um so tiefer dringen wir in das Geheimnis der Glottogonie ein.

* * *

Für die Etymologie erweist sich die sprachliche Elementarverwandtschaft als heuristisches Prinzip von unabsehbarer Bedeutung: Was in allen Sprachen ein Schallwort oder Lallwort ist, bzw. davon abgeleitet ist, wird höchstwahrscheinlich auch in der betreffenden Sprache N. N. auf ein Schall- oder Lallwort zurückzuführen sein. Nur ein Beispiel: Wenn die gewaltige Mehrzahl aller Wörter für „Kehle, Gurgel, Hals“ mit einem lautmalenden Guttural gebildet ist, dann besteht eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit, daß auch lateinisch *collum*, deutsch *Hals*, beide aus ur-

¹ Das Wort in seinem weitesten Sinne verstanden!

sprachlichem **kolsom*, eine lautmalende Gutturalbildung sind und nicht etwa (wie die bisherigen Etymologien lauteten) „Dreher“ oder „hervorragender Körperteil“ oder „Träger des Hauptes, Säule“ bedeuten¹.

Völlig falsch ist, was in dieser Sache STEINTHAL behauptete: „Der Mangel der Onomatopöie liegt darin, daß sie ein konstitutives Prinzip bietet, ohne regulativ zu sein. Sie kann also günstigenfalls von der Etymologie erwiesen werden, aber kann diese nicht leiten².“ Und eine Fußnote dazu lautet: „Ferner muß ich bemerken, daß alle Versuche, die Onomatopöie aus den uns fernliegenden Sprachen, wie denen der Neger, Australier usw., zu erweisen, deswegen mißlich ist, weil wir diese Sprachen nur von heute kennen. Wir dürfen uns nur auf die ältesten Kultursprachen beziehen, weil nur diese gründlich historisch erforscht sind.“ Näheres darüber, sagt STEINTHAL, stehe S. 312ff. der dritten Auflage. — Das ist STEINTHAL's Antwort auf die Frage, die er vorher S. 115 aufgeworfen hatte: „Eine wichtige Frage für die vergleichend historische Grammatik ist: Kann das Prinzip der Onomatopöie dazu gebraucht werden, lautliche Gleichheit von Wörtern verschiedener Sprachstämme zu erklären?“ STEINTHAL's Fragestellung war gut, aber seine Antwort war schlecht. Unsere Arbeit soll den schlagenden Beweis liefern, daß die Onomatopöie etc. sowohl konstitutives Prinzip des glottogonischen Naturprozesses als auch regulatives, heuristisches Prinzip der etymologischen Forschung ist. Zur Abwehr der STEINTHAL'schen Skepsis genüge vorläufig folgende Feststellung. Die „gründlich historisch erforschten ältesten Kultursprachen“, auf welche allein sich STEINTHAL beziehen will, enthalten eine große Menge verschiedenartiger Schall- und Lallwörter jeder Zeitstufe. Wir können diese Wörter viele Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang in ihrer lautgesetzlichen Entwicklung genau beobachten: ein großer Teil davon erliegt ziemlich früh dem lautgesetzlichen Verwitterungsprozesse und verliert so durch Formwandel, viel-

¹ Als Beispiel für die heuristische Verwendbarkeit unserer Methode diene folgender Fall. In I, § 9 und 13 werden die Begriffsgruppen „keuchen, hauchen, blasen etc.“ und „Blasbalg“ behandelt, für die sehr oft der „labiogutturale Mischtypus“ verwendet ist, also die lautmalenden Konsonanten *P + K*. Da nun in den Tabellen dieser Paragraphen wenig einschlägige Beispiele für das Keltische und Germanische vorhanden waren, suchte der Verfasser passendes Material, und zwar auf folgende mechanische Weise. In der Nacht auf den 19. Jänner 1919 schlaflos liegend, durchmusterte er im Geiste den deutschen Wortschatz nach einem Worte, das mit Labialanlaut und Gutturalinlaut gebildet wäre und die oberwähnten Bedeutungen hätte. Rein mechanisch bildete er alle hier möglichen Lautgruppen: *pak, pek, pik, pok, puk* und so alle Vokalstufen, und weiter *pag, pax, pah; bak, bag, bax, bah; wak, wag, wax, wah; pfak, pfag, pfax, pfah; fak, fag, fax, fah*. So mußte er mit Notwendigkeit zur Wortgruppe *fächeln, Fächer, anjachen* kommen. Am nächsten Morgen zeigte ein Blick in KLUGE's Etymologisches Wörterbuch, daß hier in der Tat eine lautmalende Neuschöpfung des Frühneuhochdeutschen vorliegt, mit den charakteristischen älteren Formen *Focher, Fucker* „Blasbalg“. — Noch schneller ging es am selben Tage mit dem Keltischen. Der Verfasser schlug SPURRELL's kymrisch-englisches Wörterbuch auf, suchte unter *p* ein einschlägiges Wort und fand fast alsogleich kymrisch *pucho* „to pant“. *Fächer* und *pucho* stimmen in ihrem Aufbau mit zahllosen Analogien in allen Sprachen überein. — Mit dem Schlüssel dieser heuristischen Methode hat der Verfasser sehr viele Formen schnell aufgefunden.

² „Der Ursprung der Sprache“ ⁴, 1888, S. 373.

fach auch durch Bedeutungswandel seinen ursprünglichen onomatopöischen Charakter; anderseits aber **behält** ein großer Teil trotz aller Lautgesetze (genauer: von ihnen wenig oder gar nicht berührt) den ursprünglichen onomatopöischen Charakter oft erstaunlich deutlich und durch erstaunlich lange Zeiträume. Dieser Satz vom Beharrungsvermögen sehr vieler Onomatopöien (und der Wörter überhaupt!) läßt sich zwar nur auf indogermanischem, semitischem, ägyptischem, ural-altaischem etc. Gebiete dokumentarisch nachweisen, aber er muß notwendigerweise für **alle** Sprachen, auch für die erst gestern entdeckten, Geltung haben. Wenn wir also in irgendeiner Sprache, sei es im vedischen Altindisch oder im Hindustani oder in einem neuentdeckten Papuadialekt, ein augenscheinlich und ohrenfällig lautmalendes Wort finden, so haben wir sofort das Recht, es als höchstwahrscheinliche Onomatopöie zu behandeln, ohne Rücksicht darauf, ob diese Onomatopöie erst ein Menschenalter oder schon viele Jahrhunderte in der betreffenden Sprache lebt. Es ist nebensächlich, ob eine Lautmalerei dreißig oder dreihundert oder dreitausend Jahre alt ist — wenn sie uns nur erkennbar geblieben ist! — So viel vorläufig. Von Einzelheiten und von den möglichen Fehlerquellen (den „Scheintypen“) handeln wir später.

* * *

Die vorliegende Arbeit ging ursprünglich nur von ein paar ganz realistischen Lautmalereien aus und hatte keinen anderen Ehrgeiz als den, einige zusammenhangslose Etymologien auf breitester Grundlage darzustellen. Allmählich aber wuchs und wuchs das Material und weitete sich der Horizont. Es erging dem Verfasser schließlich wie Saul, der ausging, um eine Eselin zu suchen, und ein Königreich fand. Das folgende Verzeichnis möge einen beiläufigen Überblick geben über die Wörter und Sachen, von denen die Arbeit handelt. Es sind Bezeichnungen für ganz Grobstoffliches, für zartere, leichtere Naturdinge und endlich für das Körperloseste, Geistigste, das wir kennen, — für alles aber war die Nachahmung des grobsinnlichen Eindruckes die erste Grundlage.

1. Willkürliche und unwillkürliche Naturlaute des Menschen: husten, rülpsen, kotzen, räuspern, spucken, heiser, schnarchen, ächzen, röcheln, lachen, niesen, gähnen, gurgeln, schlucksen, keuchen, atmen, blasen.

2. Die Sprechäußerungen des Menschen: sprechen, schreien, rufen, singen, zanken, klagen, jammern, lallen, plappern, stottern, stumm.

3. Essen und trinken; Fleisch und Brot.

4. Verschiedene menschliche Tätigkeiten: saugen, säugen; lecken; küssen; schlafen; kitzeln; zittern; öffnen, offen; gaffen.

5. Körperteile des Menschen: Mund, Lippen, Zunge, Zähne, Zahnfleisch, Gaumen, Kiefer, Kinn, Backen, Bart; Kehle, Hals; Nacken; Brust, Mutterbrust; Bauch; Lunge.

6. Menschliche Sekrete: Speichel; Milch.

7. Soziale Verhältnisse: Vater — Mutter; Großvater — Großmutter; Onkel — Tante; Greis, Vorfahr; Säugling; Knabe — Mädchen; Sohn — Tochter; Bruder — Schwester; Gatte, Mann — Gattin, Frau; Mensch.

8. Geistiges: Seele, Geist; Gott; denken; begehren, streben; Name; dumm, Narr; ja und nein.

9. Leblose Natur: Wasser, Regen, Fluß, Meer; Wind, Luft; Rauch; Geruch; Donner.

10. Tierreich: Schmetterling; fliegen, Vogel; Taube; bellen, Hund, Fuchs, Wolf; miauen, Katze; Rind; Frosch, Kröte; Gans, Ente.

Dazu kommt noch manches andere, was wenigstens nebenbei besprochen wird: lautmalende Vogelnamen, wie Kuckuck, Rabe; die (vermutliche) Entstehung der Pronomina personalia; Glocke; Blasbalg, Blase, schwellen, Kissen; stolpern etc.

Wie man sieht, ist das schon ein ganz beträchtlicher Wortschatz, ein guter Grundstock für alles weitere lexikalische Wachstum der menschlichen Sprache. — Das ungeheuer große Gebiet der Lautmalerei für mechanische Geräusche blieb völlig ausgeschlossen, sonst wäre überhaupt kein Ende zu finden gewesen. — Bemerkt sei noch, daß der Inhalt der obigen zehn Gruppen das Material der großen Hauptteile I, II und III zusammenfaßt, ohne Rücksicht auf die Systematik dieser drei Teile.

* * *

Der Plan dieser Arbeit mag wohl allzu kühn erscheinen. Mancher denkt wohl: *Qui nimium probat, nihil probat*. — Die Sicherheit und Überzeugung, auf dem richtigen Wege zu einem großen Ziele zu sein, ist dem Verfasser erst ganz allmählich geworden. Auch stand ihm nicht gleich von Anfang an der ganze große Plan dieser Arbeit vor der Seele. Vielmehr ist alles erst langsam und zaghaft aus bescheidenen, tastenden Anfängen erwachsen. Zuerst war es hauptsächlich ein intuitives (oder, wenn man will, instinktives) Ahnen, Raten und Suchen, ganz auf eigene Faust, ohne Rücksicht auf andere und ohne Kenntnis anderer.

Im Juni 1915 begann die Arbeit, und zwar infolge einer blitzartigen Anregung beim Studium indonesischer Sprachen. Länger als ein Jahr gab sich dann der Verfasser fast ausschließlich dem hin, was sich ihm allenthalben gleichsam von selbst als onomatopöische und interjektionelle Elementarschöpfung aufdrängte. Es geschah ihm, wie EICHENDORFF in seinem Gedichtchen „Wünschelrute“ sagt:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.

Die ganze klingende Welt der Sprache schien den Ursprung ihrer Töne offenbaren zu wollen, da das Ohr einmal erschlossen war. Freilich kam diese Offenbarung nicht auf einmal, nicht in Bausch und Bogen. Es kam alles stückweise und ruckweise, ganz ungesucht und systemlos. Es waren zunächst nur lauter Einzelstücke, ohne jeden Zusammenhang untereinander, alles zufällig. An gar manchem Worte ging der Verfasser Dutzende von Malen achtlos vorbei, bis ihm nach einem halben oder ganzen Jahre plötzlich die Selbstverständlichkeit der betreffenden Bildung einleuchtete. Der Verfasser wundert sich noch jetzt, daß ihm die Elementarschöpfung von deutsch *Kehle* oder von idg. \sqrt{ed} „essen“ erst so spät zum Bewußtsein kam.

Was jetzt im I. und besonders im II. Teil als geordnetes System vorliegt, war am Anfang durchaus nur eine verstreute Masse vereinzelter Etymologien. Erst um Ostern 1916 hatten sich mehrere Etymologien-Gruppen zu dem zusammengeschlossen, was jetzt als I. Teil vorliegt, wozu allerdings noch bis Jänner 1919 sehr wichtige Erweiterungen kamen. Die Keimzelle des I. Teiles war die Etymologie von „husten“. Um Ostern 1916 war ungefähr die Reihe „husten — kotzen — schnarchen — lachen — schreien — Gurgel“ beisammen. Später schlossen sich „spucken — niesen — gähnen — keuchen — essen, trinken etc.“ an. Noch später kamen „Gaumen, Kiefer, Mund etc.“ dazu und zuletzt die spiritualisierten Bedeutungen „Seele, Geist — Wind, Luft; Geruch“. (Diese Genesis ist begreiflicherweise etwas stilisiert dargestellt, da alle Übergänge fließend waren.)

Ebenfalls um Ostern 1916 begannen andere Einzelstücke, deren innere Zusammengehörigkeit der Verfasser bisher nicht einmal geahnt hatte, sich zu einem ganz architektonisch geschlossenen System, dem II. Teil, zu kristallisieren, welcher Prozeß allerdings auch erst nach mehr als einem Jahre wesentlich abgeschlossen war. Näheres darüber folgt in der Einleitung zum II. Teil.

So hatte sich der Verfasser länger als ein Jahr fast nur durch seine eigene innere Stimme leiten lassen und kaum einige Blicke in WUNDT's „Völkerpsychologie“ geworfen. Erst im September 1916 begann eine eifrige Lektüre der Bücher TROMBETTI's und darauf der einschlägigen Werke von MAX MÜLLER, FRIEDRICH MÜLLER, LUBBOCK, STEINTHAL, PAUL, WUNDT, GABELENTZ, WILHELM SCHMIDT, CURTI, GIESSWEIN, KARL FRANKE etc. etc. Und da sei nun mit allem Nachdruck betont, daß diese Lektüre erst in eine Zeit fiel, als der Verfasser schon längst den Grundriß und die wesentlichen Einzelheiten seiner Arbeit ganz von selbst gefunden hatte. Diese Feststellung soll beileibe nicht einer persönlichen Eitelkeit, einem lächerlichen Prioritätszanke Vorschub leisten. Es handelt sich um Wichtigeres: Der Verfasser fand beim Studium dieser und gar mancher anderer Werke, daß sich seine Ergebnisse in zahllosen großen und kleinen, wesentlichen und nebensächlichen Dingen mit dem deckten, was schon längst vor ihm andere gefunden und ausgesprochen hatten. Diese Entdeckung bereitete dem Verfasser große Freude und Genugtuung, anderseits aber geradezu Verdruß. Ist es doch ärgerlich zu sehen, daß das, was man nach langer Arbeit als Neues gefunden zu haben glaubt, schon längst von anderen gefunden worden ist. Noch viel unerfreulicher aber ist die Betrachtung: all diese wichtigen Erkenntnisse sind schon längst gewonnen, stehen seit Jahren und Jahrzehnten gedruckt zu lesen und sind der ganzen Forscherwelt zugänglich — aber man ist taub und blind und stumm gewesen, man hat diese Erkenntnisse brach liegen lassen, statt sie zusammenzufassen, fortzuführen und für die Allgemeinheit fruchtbar zu machen.

Daß der Verfasser nicht erst durch die Lektüre TROMBETTI's, mit dem er viel Material und einiges Methodische gemein hat, zu seiner Systematik angeregt wurde, ergibt sich klar aus folgenden Tatsachen. Erstens ist der Weg des Verfassers dem Wege TROMBETTI's durchaus entgegengesetzt. Bei TROMBETTI ist der beherrschende Grundgedanke die historische Urverwandt-

schaft aller ähnlichen Wörter verschiedener Sprachstämme, in unserer Arbeit ist es die psychologische Elementarverwandtschaft. Der Gegensatz ist also ein absoluter. Der Verfasser hat aus TROMBETTI viel wertvolles Einzelmaterial geschöpft, sonst aber gar nichts. Und zweitens: so vielfältig die Elementarschöpfungen von anderen erkannt sind, von TROMBETTI vereinzelt, von CURTI und FRANKE in Menge, — von der geschlossenen Systematik, die Teil I und besonders II kennzeichnet, findet sich nirgends eine Spur. Keine Spur findet sich ferner von dem, was vielleicht das Wichtigste in der folgenden Arbeit ist und was den Schlüssel zum menschlichen Wortbau gibt: von den „Mischtypen“.

Trotz der manchmal unangenehmen Überraschung waren dem Verfasser schließlich doch all die nachträglich gefundenen Übereinstimmungen mit früheren sehr willkommen. Sie waren ihm jedesmal erwünschte Bestätigungen für die Richtigkeit und Sicherheit seines Weges. Weit entfernt, die Verdienste früherer Finder zu verkennen oder zu verschweigen, hat der Verfasser es sich zum Grundsatz gemacht, so oft als nur tunlich, seine Vorläufer ausdrücklich zu nennen und sich auf sie zu stützen. Ja, manchmal, wenn den Verfasser die Waghalsigkeit seiner Konstruktionen fast schwindeln machte oder wenn ihn Müdigkeit und Verzagtheit anwandelten, dann war es ihm geradezu Trost und Kraft, zu denken: was du gefunden hast und jetzt darlegst, ist nicht eine Ausgeburt deiner eigensinnigen Phantasie, es ist vielmehr schon längst von großen und größten Forschern ähnlich erkannt oder doch geahnt worden und du führst nur fort, was andere begonnen haben. — Hier galt nicht der törichte Satz *„Maledicti sint, qui nostra ante nos dixerint“*, sondern sein Gegenteil: *„Benedicti sint, qui nostra ante nos dixerint“*. Was sich der Verfasser als sein Verdienst anrechnet, ist nur der treue Fleiß, mit dem er seiner inneren Stimme trotz zahlloser Hemmungen, Gefahren und Ablenkungen folgte, bis sich das wunderbare, einfache Geheimnis der Wortschöpfung seinem inneren Auge, seinem inneren Ohre erschloß.

* * *

So zweifellos Prinzip, Methode und Ergebnis dieser Arbeit sind — im einzelnen ergaben sich sehr viele Schwierigkeiten und Unsicherheiten, und infolgedessen sicherlich auch genug Ungenauigkeiten und Falschheiten. Diese Fehlerquellen lassen sich etwa in folgende zwölf Gruppen zusammenfassen.

1. Die Bearbeitung des Materials aller Sprachstämme der Welt ist an und für sich ein Unterfangen, das eines Menschen Kraft und Wissen weit übersteigt. Es mögen wohl über tausend Sprachen und Dialekte sein, die im folgenden zitiert werden. Trotz 22jährigen eifrigen Sprachenstudiums ist sich der Verfasser sehr wohl bewußt, wie armselig klein seine philologischen und linguistischen Kenntnisse im Verhältnis zur Unendlichkeit des Sprachlebens sind. Und so mag vielleicht gar mancher gröbere oder leichtere Irrtum mit unterlaufen sein aus mangelhafter Kenntnis etwa der ozeanischen oder amerikanischen Sprachen. Nicht wenige dieser Sprachen sind ja auch noch so ungenügend erforscht, daß es fast unmöglich ist, Näheres über sie zu wissen.
2. Eine große Schwierigkeit war die Beschaffung des Materials, notabene während des Krieges. Wohl bot die Universitätsbibliothek hier in

Freiburg im Uechtland unverhofft viele wertvolle Quellen, auch die Bibliotheken zu Bern und Basel boten manches. Aber diejenige Bibliothek, die durch ihren praktischen Schlagwort-Katalog die Auffindung von linguistischem Material ideal erleichterte, die Wiener Universitätsbibliothek, war dem Verfasser nur während vier kurzer Ferienaufenthalte 1915—1918 jedesmal wenige Wochen zugänglich. Da hieß es dann schnellstens möglichst viel von der Fülle des Vorhandenen ausschöpfen. Dasselbe gilt von den wenigen Tagen, die der Verfasser in der erlesenen „Anthropos“-Bibliothek zu St. Gabriel arbeiten konnte. Bei der fast gehetzten Eile dieses Arbeitens wäre es kein Wunder, wenn sich trotz aller angewendeten Sorgfalt doch vereinzelte Fehler eingeschlichen haben sollten. Auch die gelegentliche Lückenhaftigkeit unseres Materials findet in den angegebenen Verhältnissen Erklärung und Entschuldigung.

3. Bei diesem ersten Schöpfen aus den gedruckten Quellen und vielleicht noch mehr bei dem meist vier-, fünf-, sechsmaligen (oder noch öfteren!) Übertragen der Notizen und Abschreiben der Vorentwürfe mag wohl in Einzelfällen ein Verlesen, Verschreiben, Abirren von der Zeile u. dgl. stattgefunden haben, obwohl Vorlage und Abschrift immer und immer wieder mit wahrhaft übertriebener Sorgfalt verglichen wurden.

4. Zu diesen eigenen Fehlern des Verfassers können aber wohl auch Fehler seiner Quellen kommen. Zu diesem Punkte wäre vieles zu sagen. — Die benutzten Quellen waren hauptsächlich schriftliche, zum kleinen Teile mündliche. Keine von beiden erwies sich als durchaus zweifellos und zuverlässig. Es kam z. B. vor, daß ein fremdsprachiger Gewährsmann mündlich Formen seiner Muttersprache angab, die in den Wörterbüchern der betreffenden Sprache nicht zu finden waren. Umgekehrt fand sich in den Lexiken manches, was die lebenden Sprecher nicht kannten. (Was einem bei mündlichem Abfragen widerfahren kann: Eine bulgarische Studentin, um die bulgarische Form der Nies-Interjektion befragt, antwortete: „Wir sagen *Chapsi*; aber das ist nicht eigentlich bulgarisch, sondern türkisch.“ — Die Betreffende studierte Philologie und sprach gut deutsch und französisch!) — Die Wörterbücher und Grammatiken der europäischen und anderer gut erforschter Sprachen boten an sich gute Gewähr für die Zuverlässigkeit ihres Materials. Auch konnte hier bei der Fülle von Hilfsmitteln leicht verglichen und richtiggestellt werden. Ganz anders stand es mit zahlreichen Sprachen der übrigen Weltteile, von denen wir oft nur ganz kurze Wörterlisten haben. Man denke z. B. an die südamerikanischen Wörterlisten bei Martius! Bei solchen Quellen war jede Kontrolle unmöglich und der Verfasser mußte nolens volens auf die Zuverlässigkeit seiner Vorlage vertrauen. — Im allgemeinen sind natürlich womöglich neuere Quellen benutzt worden, woran ja vielfach kein Mangel ist. Dennoch war es untunlich, gewisse veraltete Werke ganz unberücksichtigt zu lassen. PALLAS, ADELUNG und MARTIUS waren dafür zu stoffreich und es fand sich kein besserer Ersatz dafür, wenigstens hier in Freiburg. Und so wurden denn auch solche ältere Quellen, natürlich mit verdreifachter Vorsicht, ausgeschöpft. Wenn ADELUNG's „Mithridates“ für allerlei ganz verschollene Sprachen Amerikas die Wörter *papa* Vater, *mama* Mutter und dergleichen Lallwörter angab, so durfte man das schon glauben. Und trotz der Unzuverlässigkeit einer Quelle durfte ein Wort für „Kehle, Hals“

aufgenommen werden, wenn es, gleich so zahllosen Seinesgleichen, eine deutliche Gutturalbildung war (vgl. weiter unten).

5. Eine andere Schwierigkeit, die Fehlerquellen eröffnen konnte, war die Vielsprachigkeit der benutzten Quellenwerke. Außer der Hauptmasse von Werken in deutscher, englischer, französischer und spanischer Sprache kamen auch portugiesische, italienische, lateinische, holländische, dänische und russische Quellen in Betracht. Begreiflicherweise kann da wohl einmal eine falsche oder ungenaue Übersetzung vorgekommen sein, besonders wenn ein Wort mehrere Bedeutungen hatte. Gelegentlich galt es, in aller Eile Werke auszuschöpfen, die selbst schon mehrsprachige Quellen nebeneinander stellten (vgl. auch Punkt 7)!

6. Mit dieser Vielsprachigkeit der Quellen hängt noch eine besondere und sehr heikle Schwierigkeit zusammen: die jeweilige Schreibung, das Transskriptionssystem der verschiedenen Quellen. Ebenso ärgerlich als gefährlich sind da nach dem allgemeinen Urteile der Linguisten die oft fast wertlosen englischen und französischen Schreibungen, die den tatsächlichen Lautwert des fremden Wortes mehr entstellen als feststellen. Wer sich je mit gewissen sprachwissenschaftlichen Werken englischer und französischer Autoren geplagt hat, weiß, um welche *crux* es sich da handelt. — Es bedarf wohl nicht der Versicherung, daß der Verfasser nach bestem Wissen bemüht war, stets die Transskriptionsart oder -Unart der jeweiligen Quelle festzustellen und dann in das „Anthropos“-Alphabet zu transponieren. Leider war es manchmal unmöglich, auch nur einige Sicherheit zu gewinnen, und dann mußte das betreffende Wort einfach beiseite gelassen werden, so schade es auch darum war. Erst spät fand der Verfasser ein Hilfsmittel, um auch solche unsichere Kantonisten festzuhalten: Das nachgestellte Sternchen, wovon noch die Rede sein wird. (Überhaupt: Die ältesten Teile der Arbeit zeigen etliche technische Unvollkommenheiten, weil der Verfasser damals noch nicht ahnte, welchen Umfang seine etymologischen Versuche erreichen sollten.)

7. Etliche Unsicherheit oder vielleicht selbst ausgesprochene Fehler sind verursacht durch die Homonymie einiger Wörter im Deutschen, Englischen und Französischen. Gleichlautende Wörter mit ganz verschiedenen Bedeutungen drohten durch ihre Doppelsinnigkeit zum Unsinn zu verführen:

Deutsch *Kiefer* (Backenknochen; Nadelbaum); *speien* (vomere; spueren); *schlucken* (verschlingen; schlucken); *verschlingen* (devorare; ligare); englisch *bark* (bellen; Rinde); *spit* (Speichel; Bratspieß); *neck* (Hals; Nacken); *man* (Mann; Mensch); *blow* (blasen; Blüte; Schlag); französisch *homme* (Mann; Mensch); *soufflet* (Blasebalg; Ohrfeige).

Diese doppeldeutigen Wörter spielen im folgenden eine bedeutende Rolle, haben aber hoffentlich nur ganz wenig oder gar keinen Schaden angerichtet.

8. Eine merkwürdige Sache war die Beschäftigung mit den Ergebnissen der bisherigen etymologischen Forschung, vor allem auf indogermanischem Gebiete. Hier ist einerseits Großartiges geleistet worden, zumal für das Phonetische, Lautgesetzliche und Historische. Andererseits aber war man für das Psychologisch-Elementare vielfach wie taub und blind. Es muß leider gesagt werden, daß die bisherige etymologische Forschung zum Teile nicht eine Förderung, sondern eine Hemmung unserer Arbeit war. Die Rückständigkeit mancher Etymologen ist erstaunlich. Wie unglaublich lange

hat es doch gedauert, bis man endlich einsah oder es doch für denkbar erklärte, daß indogermanisch **pətēr* und **mātēr* „Vater, Mutter“ von den Lallsilben *pā* und *mā* gebildet sind. Auf der anderen Seite wieder glaubt man, nicht skeptisch und radikal genug sein zu können, und stellt die törichtesten Etymologien auf, um nur ja nicht das längst erkannte Selbstverständliche und Handgreifliche annehmen zu müssen. Sollte man es für möglich halten, daß ein angesehener Indogermanist lateinisch *mamma* „Mutterbrust“ von *madēre* „naß sein“ ableitet und daß ein berühmter Philosoph und Sprachpsychologe diese prächtige Etymologie gläubig nachschreibt¹? — Es scheint, als ob Interjektion und Onomatopöie die beiden Säulen des Herkules wären, über welche hinaus die zünftige Etymologie nicht vorzudringen wagt: Non plus ultra! Dahinter drohen das Lebermeer und der Magnetberg. Und so kam man natürlich nicht dazu, die neue Welt zu entdecken. Der Horror vor Onomatopöie und dergleichen lebt, wie vor fünfzig Jahren in MAX MÜLLER, noch heute mehr oder weniger stark in vielen Sprachforschern. Es ist noch nicht lange her, daß F. A. WOOD erklärte: „We are altogether too ready to call soundwords onomatopoetic. Strictly speaking there are very few words in any language which are real imitations of the sounds they stand for².“

Gegen solche Skepsis hilft nur eines: die Tat. — Der Verfasser wird im folgenden nur positiv arbeiten und sich grundsätzlich aller Polemik enthalten, schon um Raum zu sparen. Aber er darf versichern, daß er sich durch ganze Berge, Sümpfe und Wüsten von unhaltbaren, leichtsinnigen, verkehrten oder gar albernem Etymologien hindurcharbeiten mußte. Wohl ist er sich bewußt, daß auch seine Arbeit der Verbesserung fähig und bedürftig sein wird. Ein gut Teil des massenhaften Belegmaterials mag zweifelhaft oder selbst nachweisbar verfehlt sein. Manche Einzelstücke wollen ausdrücklich nur Versuche sein und nichts weiter. Aber die Hauptergebnisse der Arbeit und ihr Grundgerüste, die hier wohl zum erstenmal so angestrebte umfassende Systematik der Semasiologie, sie werden vor aller Kritik bestehen.

9. Eine sehr langwierig-mühevoll Arbeit war die Herstellung der genealogischen Sprachenliste, die für alle Tabellen unserer Arbeit maßgebend sein wird. Wir werden weiter unten die Gesamtanlage und die Einzelheiten dieser Liste besprechen. Hier sei nur ganz allgemein gesagt: Diese mit großer Mühe hergestellte Sprachenliste ist zwar in allem wesentlichen und in den allermeisten Einzelheiten zuverlässig, aber in einigen Punkten unvollkommen und ungenau, ja in einigen Gruppen dürfte sich geradezu Falsches finden, und zwar aus dem Grunde, weil noch kein Sterblicher den wahren Sachverhalt kennt. Die Gruppierung und Gliederung der nordamerikanischen Sprachen, die doch schon recht gut durchforscht sind, wird selbst von den Amerikanisten der Smithsonian Institution recht verschieden angegeben.

10. Auch mit der Verwechslung von Sprachen war zu rechnen, auf Seite des Verfassers und auf Seite seiner Quellen.

¹ AL. WALDE, „Lat. etymolog. Wörterbuch“², S. 458; WUNDT, „Völkerpsychologie“ I, 1, 2. Aufl., S. 626.

² „Indogermanische Forschungen“, 18 (1905/1906), S. 46.

Es war nicht immer leicht, Bari, Barea (Nilotisch), Baree (Indonesisch) und Bara (Betoja) auseinander zu halten; oder Uajana (Karibisch), Uaiana, Uaikana, Uanana (Betoja) und Uainuma (Arowak); oder Tonga (Polynesisch) und Tonga, Thonga (Bantu); oder Tarakanisch, Tankaranisch (Indonesisch) und Takanaisch (Südamerika); oder Ostjakisch (Uralisch), Samojedisch-Ostjakisch (Samojedisch) und Jenissei-Ostjakisch (Arktisch); oder Luba (Bantu), Lobo (Neu-Guinea) und Lobi (Sudan); oder Tschippewä (Algonkin) und Tschippewjan (Athapaskisch); oder Pala (Melanesisch) und Palau (Indonesisch); oder Motu und Mota (Melanesisch); oder Bongo (Nilotisch) und Bongu (Papua); Kanuri (Sudan) und Kanauri (Tibetisch); Kuni (Neu-Guinea) und Kuna (Tschibtscha); Kitsche (Maja) und Ketschi (Schoschonisch); Sulu (Bantu) und Sulu (Indonesisch); Kadda (Papua) und Kaddo (Nordamerika); Mende und Mande (Sudan); Asante und A-Sandeh (Sudan); Moschi (Bantu) und Moscho (Arowak); Toba (Indonesisch) und Toba (Guajakuru, Südamerika).

Auch hier wurde die allergrößte Sorgfalt angewendet. Aber dennoch dürften einige wenige Wörter der Sudansprachen Madi und A-Madi durcheinander gekommen sein, was aber sehr wenig schaden würde, da ja beide Sprachen sudanisch sind. Ebenso sind wahrscheinlich zwei oder drei Wörter des Tigre und des Tigrinja oder Tigrai irgendwo in Unordnung gekommen, aber auch da bleibt der Fehler innerhalb ein und desselben Sprachzweiges, des Äthiopischen.

11. Alle bisher besprochenen Gruppen von Schwierigkeiten haben, davon ist der Verfasser überzeugt, wohl nur ganz wenige wirklich schwerwiegende Fehler verursacht. Denn durch große Sorgfalt konnte der Gefahrenkoeffizient sehr vermindert werden. — Anders stand es mit dem 11. und besonders dem 12. Punkt.

Eine fortwährende *Skylla* und *Charybdis* waren die Präfixe, Infixe und Suffixe, die natürlich abzulösen waren, um das Kernstück des Wortes zu finden, die Wurzel oder Basis (oder wie man es nennen will), kurz jenen einfachen Lautkomplex, an dem der Begriff eigentlich haftet und der als ursprünglich onomatopöisches oder interjektionelles Elementargebilde zu erweisen ist. Der Verfasser hat diese äußerst wichtige Zerlegungsarbeit mit allergrößter Vorsicht vorgenommen und sich, wo nur immer möglich, auf die besten Quellen gestützt. Zum Glück war das eigentliche Gefahrengebiet ziemlich stark eingeschränkt. Ganze große Sprachstämme wie Uralisch, Altaisch, Dravidisch, Australisch oder Einzelsprachen wie Ketschua sind streng suffigierend, so daß der Anfang jedes Wortes unfehlbar gesichert war vor allen Präfixtücken und ohne weiteres als Kernstück betrachtet werden konnte. Für die gewaltigen Gebiete der Präfixsprachen, so des Bantu und des Austrischen, ist schon so viel getan worden, daß auch hier meistens leicht vorwärts zu kommen war. Dasselbe gilt für nicht wenige sudanische und nordamerikanische Sprachen. Ferner bot der einzigartige Bau des Semitischen (Triliteralismus!) große Erleichterungen. Bei solchen Sprachen, deren Präfix- und Suffixverhältnisse dem Verfasser nicht genügend vertraut waren oder wo er keiner Autorität folgen konnte, bevorzugte er die kurzen, bloß ein- und zweisilbigen Wörter. Ein einsilbiges Wort hatte sicherlich die beste Aussicht, mit großer Wahrscheinlichkeit als Schall-, Lallwort oder dgl. betrachtet zu werden. Leider ist diese Praktik für die monosyllabischen Sprachen Hochasiens und Südostasiens nur mit aller Vorsicht anwendbar: Das scheinbar einsilbige Wort war ursprünglich präfigiert, also mindestens zweisilbig, und die Anlautkonsonanz

konnte der verdorrte Rest komplizierter Präfixe sein. — Endlich war eine kleine Anzahl verstreuter Sprachen, wo der Verfasser in ziemlicher Unsicherheit blieb. Da mußte denn gar manches Wort als zu unsicher, zu undurchsichtig leider wieder beiseite gelassen werden, oder aber der Verfasser entschloß sich auf gut Glück, dem Scheine zu trauen und das Wort aufzunehmen. In gewissen Fällen konnten aber selbst vielsilbige Wörter von ganz undurchsichtigem Baue mit großer Wahrscheinlichkeit aufgenommen werden: Nämlich wenn sie zwei oder drei Gutturale enthielten. Man betrachte einmal folgende nord- und südamerikanische Wörter:

Patagonisch <i>itgehauesko</i> ich huste	Mikmak <i>kebadegwâ</i> heiser
Kri <i>paskikuttaganew</i> heiser	Sapara <i>ckimack[ono*]</i> kotzen
Kri <i>sikukattâwin</i> Rülps	Biloxi <i>yaxdokê</i> schnarchen
Tschippewâ <i>nin]gibiskwe</i> ich bin] heiser	Kobewa <i>hihêkamejîmé</i> Atem

In diesen und vielen ähnlichen Wörtern mag man nach Belieben die Anfangssilben für Präfixe oder die Endsilben für Suffixe halten und etwa auch noch Infixe annehmen: Was als Wortkern, als Begriffsträger übrig bleibt, hat trotzdem große Wahrscheinlichkeit, wenigstens einen von den zwei, drei Gutturalen zu enthalten, so daß dann doch ein „Anlauttypus“ oder „Binnen-typus“ (davon später in § 3) vorliegt. Natürlich kann diese Wahrscheinlichkeitsrechnung auch einmal fehlschlagen — und dann ist die betreffende Gutturalbildung nur scheinbar, ist wertlos, ja schädlich. Aber gegenüber der großen Mehrheit echter, zweifelloser Gutturalschöpfungen fallen solche vereinzelte Irrtümer nicht ins Gewicht.

12. Eine Fehlerquelle anderer und noch viel gefährlicherer Art, weil oft ganz unerkennbar, waren die „Scheintypen“. Wir werden gleich in den ersten Paragraphen des I. Teiles ausführlich von dieser überaus wichtigen Erscheinung handeln. Hier nur ganz kurz folgendes. Unter „Scheintypen“ verstehen wir alle die Fälle, wo ein Wort nach Form und Bedeutung den Charakter einer Schallwort- oder Lallwortableitung hat und sich einer Reihe ähnlicher Elementarschöpfungen eingliedert, ohne aber wirklich auf einem Schall- oder Lallwort zu beruhen. Sehr oft kann die historische Vergleichung klar zeigen, daß und wieso ein solchér Fall eingetreten ist. Vielleicht noch öfter aber läßt sich dies mit den heutigen Mitteln der Sprachwissenschaft nicht zeigen. Solche unerkennbare Scheintypen haben natürlich keinerlei Beweiskraft für unsere Gedankenreihe, sondern schwächen sie geradezu. Mit der Möglichkeit solcher Scheintypen muß unsere Arbeit auf Schritt und Tritt rechnen. Einzig die Scheintypen könnten eine ganz schwere Gefahr für Prinzip und Methode unserer Arbeit werden — wenn nicht die für jeden richtig hörenden und denkenden Menschen offenkundige Tatsache der Onomatopöie und die oft so verblüffenden Ergebnisse ihres parallelen Elementarwirkens sonnenklar würden durch die überwältigende Masse des Materials. Eine große, allgemeine Gesetzmäßigkeit kann nicht durch lauter neckische Zufälle entstanden sein. Der Verfasser hegt die feste Überzeugung: selbst wenn (die „Tücke des Objekts“ in unerhörtem Ausmaße angenommen!) die Hälfte seines Materials nur irreführende Scheintypen wären — selbst dann wäre die andere Hälfte des Materials noch beweiskräftig und tragfähig genug, um seine

semasiologischen, etymologischen und glottogonischen Sätze zu stützen. Auch H. PAUL, Prinzipien ¹, S. 178, sagt, nachdem er eine Reihe lautmalender Neuschöpfungen aus dem Deutschen angeführt hat: „Ein Überblick der Wörter in ihrer Gesamtheit schließt die Annahme durchgehenden Zufalls aus“, — obwohl es im Einzelfalle schwer sei, den Beweis der Onomatopöie zu führen.

* * *

Man sieht: der Hindernisse auf unserem Wege waren nicht wenige und nicht geringe. Der Verfasser gesteht gerne, daß er im Laufe der jahrelangen Arbeit gar manchen Griff später als Mißgriff erkennen mußte. Und wie viele große und kleine Irrtümer mögen ihm gar nicht zu Bewußtsein gekommen sein, die aber hoffentlich von anderen richtiggestellt werden! Vieles hätte ja der Verfasser wohl selbst noch bessern können, wenn er noch jahrelang gefeilt hätte. Aber er wollte es nicht machen wie der große MÜLLENHOFF, der fast sein Leben lang an seiner „Deutschen Altertumskunde“ arbeitete und immer wieder umarbeitete, bis er darüber starb und einen Torso hinterlassen mußte. — Der Verfasser hielt sich lieber an das kühne Wort des jüngeren GABELENTZ: „Wer entdecken will, muß den Mut haben zu irren¹.“ Auch BARTHOLOMAE rügte einmal in einer Rezension² die „Resignation“ des betreffenden Autors als „zu weit gehend“ und meinte: „Ein bißchen Wagemut darf doch nicht fehlen.“ Wem des Wagemutes in der folgenden Arbeit zu viel scheint, dem sei das (freilich allzu bescheidene) Wort eines Meisters wie H. SCHUCHARDT entgegengehalten: „Bei aller etymologischen Forschung haben wir es mit Wahrscheinlichkeiten zu tun; für ihre Bewertung gibt es zwar gewisse feste Maßstäbe, darüber hinaus aber tragen sie subjektives Gepräge³.“ (SCHUCHARDT geht da unbedingt zu weit. Gewisse Dinge in der Etymologie, wie die Lallwörter *papa, mama, tata* etc. für „Vater, Mutter“ sind nicht „Wahrscheinlichkeiten“, sondern absolute Urtatsachen. Diese Urtatsachen hat dann die Sprachforschung mit „gewissen festen Maßstäben“ zu behandeln, dann kommt sie trotz des „subjektiven Gepräges“ im einzelnen doch glücklich vorwärts, dorthin, wo im Anfange das Wort war.)

* * *

Wir wenden uns nun zu der unter 9. erwähnten genealogisch-historischen Sprachenliste, welche die technische Grundlage oder das Gerüst unserer Arbeit bildet. Bei der unübersehbaren Fülle von Sprachen war es notwendig, eine übersichtliche Gruppierung derselben zu suchen. Es gab natürlich kein besseres Einteilungsprinzip als das natürliche System der historischen Verwandtschaft, die ja glücklicherweise für die meisten Sprachen wenigstens in den Grundzügen festgestellt ist. Um nun eine bequeme Anordnung aller Sprachstämme zu erhalten, wurden sie mit Hilfe der Geographie in eine mechanisch-künstliche Reihenfolge des Nebeneinander gebracht. Diese Reihe beginnt mit der Südspitze von

¹ „Die Sprachwissenschaft“ ², S. 156.

² Literaturblatt für germanische und romanische Philologie, Oktober 1907, Spalte 322.

³ Ebenda, 1918, Nr. 5/6, 194.

Afrika und schreitet nordwärts und ostwärts fort, von Nordafrika nach Vorderasien, weiter nach Nord- und nach Hochasien, über Südostasien nach Ozeanien und Australien, endlich von der Südspitze Südamerikas bis zum Nordrand Nordamerikas. Diese Reihe bildet in der Hauptsache eine fortlaufende Linie, ungefähr von der Form eines liegenden lateinischen S, also so: ω . Diese Kurve läßt womöglich alle Sprachstämme nach ihrer geographischen Lagerung an die Reihe kommen und vermeidet störendes Zickzackspringen. Der Verfasser fand diese Reihenfolge, die sich ihm von selbst als die übersichtlichste ergeben hatte, später auch bei TROMBETTI: sie dürfte also wohl in der Natur der Sache liegen. — Das Indogermanische ist mit voller Absicht nicht dort eingereiht, wo es geographisch hingehört, also zwischen Semitisch, Kaukasisch und Ural-Altais, sondern — gemäß dem Grundplane dieser Arbeit — außer der Reihe an den Schluß der ganzen Liste gestellt: es sollten ja die nicht-indogermanischen Sprachen gemeinsam Licht auf das Indogermanische werfen.

Die Sprachenliste sollte möglichst übersichtlich werden. Daher wurde von überflüssigen Feinheiten der Gliederung abgesehen, überall die große deutliche Linie gesucht und jedes Extrem allzu großer, allzu kleiner Gruppen tunlichst vermieden, — was freilich nicht ganz glatt ablaufen konnte. Daher wurden einige allzu große Verwandtschaftsgruppen in ihre Hälften zerlegt, was sofort die Übersicht erleichterte: Das Hamitische und Semitische, Uralische und Altaische, Tibeto-Birmanische und Siamo-Chinesische, Austroasiatische und Austronesische wurden, ungeachtet und unbeschadet ihrer genealogischen Zusammengehörigkeit, je als eigene Gruppen aufgestellt, aber natürlich stets in unmittelbarer Nachbarschaft.

Jede Gruppe, jeder Sprachstamm wurde mit einem Buchstaben des Alphabetes bezeichnet, also so: *a*) Buschmännisch, *b*) Hottentottisch, *c*) Bantu, *d*) Sudan, *e*) Hamitisch, *f*) Semitisch, *g*) Kaukasisch etc. Die Unterabteilungen jedes dieser Sprachstämme wurden mit den Ziffern 1, 2, 3 etc. bezeichnet. Das gilt für die Sprachstämme der alten Welt. — Für die neue Welt mußte aus praktischen Gründen eine Verschiebung dieser Bezeichnungen vorgenommen werden: mit den Buchstaben *u*), *v*), *w*) sind nicht einzelne Sprachstämme, sondern einzelne Weltteile bezeichnet, also: *u*) Australien, *v*) Südamerika, *w*) Nordamerika. Die Ziffern 1, 2 etc. bezeichnen dann die Sprachstämme. Bei der ungeheuren Zahl der amerikanischen Sprachstämme (nach FINCK sind es über 150; davon sind etwa die Hälfte hier zitiert), war ein besseres, übersichtlicheres System wohl nicht zu finden. Auch die umgekehrte Verwendung von Buchstaben und Ziffern war untunlich, denn für unsere 39 südamerikanischen oder 35 nordamerikanischen Sprachstämme hätte das lateinische Alphabet mit seinen 24 Buchstaben nicht ausgereicht. Übrigens sei ausdrücklich betont: unsere Sprachenliste ist durchaus nicht Selbstzweck, sondern bloß Hilfsmittel. Es handelte sich hier nicht um Akribie, sondern um Übersicht und Brauchbarkeit. Akribie ist ja heute noch ganz unmöglich, man denke an die sudanischen, papuanischen und südamerikanischen Sprachen!

Das Indogermanische schließt als letzte Gruppe *x*) die ganze Reihe ab, ist aber die ausführlichste von allen, Was bisher an der geographischen Ober-

fläche aller Sprachstämme von *a*) bis *w*) sich als Elementarschöpfung darbot, das wird nun bei *x*) auch in der historischen Tiefe eines seit Jahrtausenden bekannten Sprachstammes als ebenso elementar-parallel erwiesen.

So viel von der Einteilung im großen. — Die Einteilung im kleinen, d. h. die Unterabteilungen der einzelnen Sprachstämme, wurde ebenfalls möglichst übersichtlich gehalten. Bei mehreren Gruppen wurde ganz darauf verzichtet, bei Bantu, Semitisch, Uralisch, Altaisch, Dravidisch etc. Bei den besonders weit gegliederten Sprachstämmen (Sudan, Hamitisch, Tibeto-Birmanisch, Austroasiatisch, Austronesisch) wurden wenigstens die ersten Untergruppen angegeben. Dabei blieben immerhin noch bedeutende Abzweigungen und Verästelungen unberücksichtigt. So wird in gewissen Paragraphen, wo besonders viel sudanisches Material vorliegt, die Aufzählung der westsudanischen Dialekte recht kunterbunt aussehen. Aber schließlich ist das wenig mehr als ein Schönheitsfehler. Die schöne Ordnung im kleinen mußte der Übersichtlichkeit im großen geopfert werden. Die Sprachenliste durfte nicht mit zu vielen Einzelheiten belastet werden, denn sie kehrt in jedem Paragraphen mindestens einmal wieder.

Es sind nur solche Sprachstämme aufgezählt, von denen irgendwelche Einzelsprachen in der Arbeit zitiert werden — ohne Rücksicht darauf, ob aus der betreffenden Sprache drei, vier Wörter oder Hunderte von Wörtern angeführt werden. Aus mancher exotischen, verschollenen oder ausgestorbenen Sprache wird sogar nur ein einziges Wort beigebracht, etwa „Vater“ oder „Mutter“.

Die Schreibung der Namen der Sprachen und Sprachstämme ist, wie bei FINCK, nach Möglichkeit die deutsche. Es ist nicht einzusehen, warum wir Deutschen das Krethi und Plethi aller möglichen englischen, französischen, spanischen, portugiesischen, holländischen, russischen Schreibungen kunterbunt nebeneinander festhalten sollten. Daß die deutsche Schreibung teilweise nur eine unvollkommene Wiedergabe der fremden Laute erlaubt, hat gar nichts zu sagen, denn derselbe Mangel haftet den englischen oder französischen Schreibungen in noch höherem Grade an. Wir schreiben also Tschachta, Tschikkassaw, Tschinuk und Radschmahali statt englisch Choctaw, Chickasaw, Chinook und Rajmahali; oder Maja, Juma, Chemes, Kitsché, Sunji statt spanisch Maya, Yuma, Jemes, Quiché, Zúñi; oder Schenua, Schauia, Suawa, Dscherid, Djula statt französisch Chenoua, Chaouia, Zouaoua, Djerid, Dyoula; oder Parawiljana, Karischoná statt portugiesisch Paravilhana, Carijoná. — Die folgende Liste setzt zu aller Sicherheit des öfteren neben die deutsche Schreibung in Klammer die betreffende fremde Schreibung.

Zur Aufstellung der Liste wurden, soweit nur möglich, die besten Hilfsmittel benutzt und mehrmonatige Arbeit darauf verwendet. Vor allem wurde FINCK's Buch „Die Sprachstämme des Erdkreises“ zugrunde gelegt. Freilich, stellenweise ließ auch dieser sonst so brauchbare Führer im Stich. Dann boten andere Gelehrte willkommene Aushilfe, besonders P. WILHELM SCHMIDT für die austroasiatischen und australischen, BOAS und HODGE für die nordamerikanischen Sprachen. — Von der Aufzählung der einzelnen Sprachen, die zu jedem Sprachstamme gehören, wurde abgesehen, da dies nur eine nutzlose Raumvergeudung gewesen wäre. — Und nun die Liste;

- | | | |
|-----------------------|--|---|
| a) Buschmännisch | 3. Polynesisch | 39. Tschibtscha (oder Mu-
iska) |
| b) Hottentottisch | t) Papua | w) Nordamerika: |
| c) Bantu | u) Australien | 1. Moskito (oder Miskito) |
| d) Sudan: | v) Südamerika: | 2. Maja (Maya) |
| 1. Westsudan | 1. Jagan | 3. Sapotekisch (Zapot.) |
| 2. Zentralsudan | 2. Alikaluf | 4. Totonakisch |
| 3. Nilotisch | 3. Patagonisch (oder Te-
weltsche, Tsoneka) | 5. Otomi |
| e) Hamitisch: | 4. Tschilenisch (oder
Araukanisch) | 6. Taraska |
| 1. Berberisch | 5. Tscharrua | 7. Nawatl (oder Azte-
kisch, Mexikanisch) |
| 2. Ägyptisch | 6. Guajkurû | 8. Waikuri |
| 3. Kuschitisch | 7. Lule | 9. Juma (Yuma) |
| f) Semitisch | 8. Guato | 10. Pima (oder Sonorisch) |
| g) Kaukasisch etc.: | 9. Samuko (Zamuco) | 11. Sunji (Zuñi) |
| 1. Kaukasisch | 10. Pukina (Puquina) | 12. Keres (Queres) |
| 2. Verschiedene | 11. Kajubaba (Cayubaba) | 13. Tewa (Tehua) |
| h) Uralisch | 12. Mowima | 14. Kiowa |
| i) Samojedisch | 13. Itonami | 15. Kaddo |
| k) Altaisch | 14. Tupi | 16. Tonkawa |
| l) Japanisch | 15. Gessisch | 17. Muskoge (oder Mas-
koki) |
| m) Asiatisch-arktisch | 16. Bororô | 18. Irokesisch |
| n) Tibeto-Birmanisch: | 17. Karachó (Carajó) | 19. Algonkin |
| 1. Tibetisch | 18. Kiriri | 20. Dakota (oder Sioux) |
| 2. Nepalesisch | 19. Goitaka | 21. Schoschonisch |
| 3. Leptscha | 20. Makú | 22. Esselenisch (oder Ek-
klematsch) |
| 4. Dhimai | 21. Tekuna (oder Tikuna) | 23. Kostanos |
| 5. Nord-Assamesisch | 22. Jamea (Yamea) | 24. Maidu (oder Pujunan) |
| 6. Bodo | 23. Miranja (Miranha) | 25. Lutuam (od. Klamath) |
| 7. Naga | 24. Juri (Yuri) | 26. Sahaptin (oder Scha-
haptin, Walawala) |
| 8. Katschin | 25. Peba | 27. Tschinuk (Chinook) |
| 9. Kuki-Tschin | 26. Pano | 28. Salisch (oder Selisch) |
| 10. Birmanisch | 27. Takanaisch | 29. Kutenaj (od. Kitunah) |
| o) Siamo-Chinesisch: | 28. Tschikito (Chiquita) | 30. Wakasch |
| 1. Tai | 29. Ketschua (Quechua) | 31. Tschimmesjan (oder
Tsimschian) |
| 2. Karen | 30. Schíwaro (oder Schí-
wora) (Jibaro) | 32. Haida (oder Skittage-
tisch) |
| 3. Chinesisch | 31. Sapara (Zapara) | 33. Kolosch (oder Tlinkit) |
| p) Dravidisch | 32. Panikita | 34. Athapaskisch |
| q) Andamanesisch | 33. Otomako | 35. Eskimo-Aleutisch |
| r) Austroasiatisch: | 34. Saliwa | x) Indogermanisch |
| 1. Munda | 35. Jaruro (Yaruro) | |
| 2. Mon-Khmer | 36. Betoja (Betoya) | |
| 3. Kassi-Nikobar | 37. Arowak | |
| 4. Proto-Malakkisch | 38. Karaibisch | |
| s) Austronesisch: | | |
| 1. Indonesisch | | |
| 2. Melanesisch | | |

Hiezu folgende Anmerkungen:

Zunächst eine allgemeine Bemerkung, die für mehrere Sprachstämme gilt. Bei einigen Gruppen war es dem Verfasser infolge mangelnder Kenntnisse oder Hilfsmittel nicht möglich, die Zugehörigkeit gewisser Sprachen ganz sicherzustellen — und in einigen Fällen scheinen sogar die Spezialisten noch nicht einstimmig zur Klarheit gekommen zu sein. So fragt es sich bei einigen afrikanischen Sprachen, ob sie bantuisch oder sudanisch sind, bei anderen ob sie kuschitisch oder nilotisch sind, beim Harari, ob es äthiopisch (semitisch)

oder kuschitisch (hamitisch) ist. Einige unbestimmbare Sprachen gehören zu irgendeiner der zehn Unterabteilungen des Tibeto-Birmanischen, andere zum Siamo-Chinesischen. Zum Dravidischen stellt HUNTER das Irula und Kurumba, die sonst nirgends zu finden sind und vielleicht zur Munda-Gruppe gehören. In der Südsee ist eine ganze Reihe von Dialekten nicht mit Sicherheit zu bestimmen, ob indonesisch oder melanesisch oder polynesisch oder papuanisch. Endlich lassen sich etliche Sprachen Nord- und Südamerikas nicht bestimmt einem der dortigen Sprachstämme zuweisen. — Diesen mannigfachen Verlegenheiten wurde einfach auf mechanische Weise abgeholfen, indem solche unbestimmbare Sprachen jedesmal, wenn sie zitiert werden, mit der Sigle *U* versehen, dem vermutlich zugehörigen Sprachstamme angereiht werden. Dieses *U* möge man dann etwa als „Ungenau“ oder „Unbestimmbar“ deuten. Ein Beispiel! In § 1 in der Tabelle für „husten“ heißt es:

o) Siamo-Chinesisch:

3. Chinesisch <i>k'ái*</i>) etc. husten	<i>U</i>) Min-kia <i>ko-šö</i> husten
	La-ma-schen <i>k'ao*</i>) husten

Das heißt: Min-kia und La-ma-schen gehören wahrscheinlich in die Nachbarschaft des Chinesischen; da der Verfasser dessen aber nicht sicher ist, haben sie die Sigle *U*.

Zu den Einzelgruppen im besonderen ist folgendes zu merken:

f) Das Harari ist von den einen zum Hamitischen, von den anderen zum Semitischen gestellt worden. Wir folgen den letzteren.

g) In diese Verlegenheitsgruppe sind außer den kaukasischen Sprachen auch die gänzlich isolierten und zum Teil längst ausgestorbenen Sprachen zwischen dem Kaukasus und den Pyrenäen eingereiht: Sumerisch, Hetitisch, Kossäisch, Lykisch, Etruskisch, Baskisch — die sich schließlich so am passendsten unterbringen ließen. Das Hetitische scheint eine kaukasisch-indogermanische Mischsprache gewesen zu sein.

m) Unter Tschuktschisch sind vielleicht Wörter aus zwei verschiedenen Sprachstämmen zusammengeworfen — also eine Fehlerquelle, vgl. S. 588ff, Punkt 10. Das Renntier-Tschuktschische gehört (mit dem Korjakischen und Kamtschadalischen) zum Asiatisch-Arktischen, dagegen das Fischer-Tschuktschische (oder Namollo) zum Eskimoischen, das am Ende von Gruppe *w*) verzeichnet ist. Übrigens wird nur wenig tschuktschisches Material zitiert.

s) Zur Untergruppe 2. Melanesisch sind auch die melanesisch-indonesischen Mischsprachen (wie Timor), die melanesisch-polynesischen Mischsprachen (wie Fidschi, Florida, Guadalcanar) und die melanesisch-papuanischen Mischsprachen (wie Mafoor, Torau, Uruawa, Motu) hinzugerechnet.

v) Einzelne südamerikanische Sprachen werden von verschiedenen Autoren verschiedenen Sprachstämmen zugewiesen. Tschikito ist nach FINCK ein selbständiger Sprachstamm, nach WEULE ein Tupidialekt. Trio wird von KOCH zum Karaibischen, von FINCK zum Tupi gestellt. Auch Ojampi und Apiaka werden bald zum Tupi (so FINCK, WEULE), bald zum Karaibischen gestellt. Bororô ist

nach FINCK isoliert, nach anderen Tupidialekt. Unsere Liste führt Bororô und Tschikito als selbständige Sprachen, Ojampi und Apiaka als Tupidialekte, Trio als karaibisch. — Mit dem Tschibtscha greifen wir zum Teil schon nach Mittelamerika hinüber, das sonst zum Nordamerikanischen gezogen ist. Ebenso greift

w) der eskimo-aleutische Sprachstamm zum Teil nach Ostasien hinüber (mit Fischer-Tschuktschisch). — Die Reihenfolge der süd- und nordamerikanischen Sprachen geht im allgemeinen vom Süden nach dem Norden, wie in Afrika. Wie schwierig das im einzelnen war, zeigen die nordamerikanischen Sprachen, wo wir so treffliche Werke haben wie BOAS, *Handbook of American Indian languages* (1911), CYRUS THOMAS und JOHN SWANTON, *Indian languages of Mexico and central America* (1911), und HODGE, *Handbook of American Indians north of Mexico* (1907), sämtlich von der „Smithsonian Institution“. Aber auch diese ausgezeichneten Arbeiten sind noch nicht unfehlbar: die beiden Sprachenkarten in den Büchern von HODGE (1907) und von BOAS (1911) sind von einem und demselben Autor J. W. POWELL, weichen aber doch in vielen Einzelheiten und zum Teil beträchtlich voneinander ab. Bei so bewandten Dingen wird man auch von unserer Aufzählung nicht absolute Genauigkeit verlangen. Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit rein räumlicher Natur. Das stetige Fortschreiten von Süd nach Nord war bei gewissen Sprachstämmen schlechthin unmöglich, da sie auffällig weit zersplittert und versprengt sind. So füllt das Athapaskische einerseits den riesigen Nordwestraum und reicht anderseits mit dem Apatsche etc. tief südlich nach Mexiko hinab. Die Hauptmasse des Algonkin gehört dem Nordosten, aber ein kleiner Splitter liegt ganz weit westlich. Unter solchen Umständen konnte die Süd-Nordlinie nur im allgemeinen und zum Teil im Zickzack eingehalten werden. Das gilt noch mehr für Südamerika, wo es um unser Wissen weniger gut bestellt ist als im Norden. — Die Bezeichnung „Diggers“ (das betreffende Material stammt aus Gatschet) gilt nicht für ein Volk, sondern für verschiedene Stämme mit verschiedenen Sprachen im Pueblogebiet; wir setzen die Sigle *U* dazu.

Diese verschiedenartigen Unsicherheiten unserer Sprachenliste sind aber, das muß gesagt werden, durchaus nur eine untergeordnete Erscheinung. Die große Hauptmasse der zitierten Sprachen und Materialien sind wohlgeordnet und völlig zweifelsfrei. Die Gesamtzahl der nicht sicher eingeordneten Sprachen ist nur unbedeutend gegenüber dem fest Bestimmten. Auch das Wortmaterial aus diesen nicht sicher eingeordneten Sprachen ist meistens nur klein und fällt nicht schwer in die Wagschale, ja, es könnte ohne großen Schaden ganz weggelassen werden. Und schließlich: selbst sofern diese oder jene Sprache wirklich in eine falsche Gruppe eingereiht ist, — die daraus zitierten Wörter sind doch auf jeden Fall wirklich vorhanden und ihre Beweiskraft für die elementaren Wortschöpfungsgesetze leidet durch die irrige genealogische Eingliederung keineswegs.

x) Die indogermanischen Sprachen werden regelmäßig in einer Reihenfolge von Ost nach West vorgeführt: 1. Indisch, 2. Iranisch, 3. Armenisch, 4. Slawisch, 5. Baltisch, 6. Griechisch, 7. Albanesisch, 8. Lateinisch, 9. Romanisch, 10. Keltisch, 11. Germanisch. Die germanischen Sprachen und Dialekte werden so angeordnet, daß auf das gemeingermanische Wortgut das Skandinavische,

dann das Anglofriesische, endlich das Holländische, Niederdeutsche und Hochdeutsche folgt.

*
*
*

Eine ebenso wichtige als schwierige Frage war die einheitliche Schreibung des gesamten Wortmaterials. Von vorneherein war es klar, daß die fast unzähligen (und oft unmöglichen) Schreibungen der verschiedenen Quellen auf keinen Fall unverändert beibehalten werden konnten. Das hätte eine stark verschlechterte Neuauflage der babylonischen Sprachenverwirrung ergeben. Es mußte so weit als möglich Einheitlichkeit angestrebt werden. Beim heutigen Stande der Dinge kam da nur das „Anthropos“-Alphabet in Betracht, weil dieses die Vorzüge aller früheren Universal-Alphabete vereinigt. Es wurde also alles Material in das „Anthropos“-Alphabet umgeschrieben — was wahrlich keine einfache Sache war und wohl nicht immer völlig geglückt sein mag.

Leider konnte diese Uniformierung nicht überall durchgeführt werden, und zwar in folgenden Fällen:

1. Die historischen Schreibungen der alten und neuen Kultursprachen Europas, in lateinischer oder in gotischer Schrift, mußten natürlich beibehalten werden: Lateinisch, die romanischen, keltischen, germanischen, slawischen und uralischen Sprachen und Litauisch. Nur gelegentlich wurde neben eine solche historische Schreibung in Klammer auch die phonetische Schreibung des „Anthropos“-Alphabets beigelegt, z. B.:

Englisch *cough* (gesprochen *kof*); französisch *conspuer* (gesprochen *kōspüe*).

Die Vokallänge im Altirischen, Angelsächsischen und Altnordischen wurde nicht mit dem überlieferten Akut, sondern durch Längestrich bezeichnet, also angelsächsisch *hrūtan* schnarchen statt *hrútan*. Dagegen blieb in den lebenden Sprachen Tschechisch und Magyarisch der Akut als Längezeichen unverändert, also:

Tschechisch *káchatí* „Kehlsucht haben“; magyarisch *hákogni* räuspern.

Die slawischen Sprachen mußten zwiespältig behandelt werden: Die Sprachen mit kyrillischer Schrift (Altlawisch, Bulgarisch, Serbisch, Ruthenisch, Russisch) mußten transkribiert werden, während für das Kroatische, Polnische, Tschechische etc. die historische Lateinschreibung beibehalten blieb. Der Verfasser folgte da im allgemeinen dem Etymologischen Wörterbuch von BERNEKER.

2. Für Altgriechisch und Neugriechisch wurde die griechische Schrift beibehalten.

3. Die bei den Indogermanisten etc. üblichen Schreibungen für rekonstruierte indogermanische, urgermanische etc. Formen sind in Klammern nach der „Anthropos“-Schreibung gesetzt; z. B.:

Indogermanisch **petēr* Vater (**pātēr*); urgermanisch **ašala*- Erbgut, Adel (**abala*-).

4. Anderer Art ist der folgende Verlegenheitsfall, dem man nicht gerade selten begegnen wird. Bei gewissen Quellen war es schwer oder gar unmöglich, die Lautwerte der betreffenden Schreibung festzustellen, so in Adelung-Vaters „Mithridates“, bei Martius und Buschmann, dann in vielen englischen und französischen Quellen zumal älterer Zeit. Da wurde denn das betreffende, in

seiner Schreibung und Lautung unklare Wort nicht ins „Anthropos“-Alphabet transkribiert, sondern unverändert gelassen und mit einem nachgesetzten Sternchen versehen. Also z. B. Schauni *notha**) Vater. In dieser aus dem „Mithridates“ stammenden Form ist der Lautwert des *th* unklar, ob Aspirata *th* oder Spirant *ʃ* nach englischer Weise. Oder:

Mo-so *č'ō**) husten; Lo-lo *z'ō**) husten; Tai *hac**) kotzen; Sapara *ckimack[ono]**) kotzen, wo der Lautwert des *'*, des *c* und des *ck* nicht klar ist. Am häufigsten betrifft dieses Unklarheitssternchen mehrdeutige Gutturale und Palatale wie *g*, *c*, *ch*, *j*. Gelegentlich ist einer so besternten Form in Klammer die Angabe beigelegt, in welcher Sprache die betreffende Quelle geschrieben war und was demnach die wahrscheinliche Aussprache sein dürfte; z. B.: Ugalentz *koazech**) husten (russisch; also wohl *ch* = *x*). — Die hottentottischen Formen (es wird nur der Namadialekt zitiert) sind in der altüblichen Schreibung der Schnalzlaute gegeben und stets mit Sternchen versehen. — In vereinzelten Fällen war sich der Verfasser nicht völlig klar, ob die englische Schreibung *kh* nicht durch *x*, die deutsche Schreibung *w* nicht durch *v*, die französische Schreibung *u* nicht durch *ü* zu ersetzen wäre. Hier wäre wohl jenes Sternchen am Platze gewesen. Aber bei der verhältnismäßigen Belanglosigkeit solcher Fälle, wo es sich doch nur um winzige Verschiedenheiten handelte, unterblieb die Sternsetzung ab und zu.

Dagegen kam das „Anthropos“-Alphabet zur Anwendung:

1. Bei allen schriftlosen Sprachen von Naturvölkern;
2. bei all den Sprachen der Alten Welt, außer dem Griechischen, die nicht in lateinischer oder gotischer Schrift geschrieben werden: Hieroglyphen und Keilschriftsysteme; alle Abzweigungen der phönikischen, hebräischen, syrischen, arabischen und indischen Schrift, die armenische und kyrillische, die chinesische und japanische Schrift;
3. bei jenen europäischen und außereuropäischen Sprachen, die eine kleine, belanglose Literatur in irgendeiner Orthographie lateinischer, spanischer, portugiesischer, russischer oder sonstiger Herkunft besitzen, wie Baskisch, Albanesisch, die kleineren uralischen und kaukasischen Sprachen, Ketschua, Tupi, Nawatl;
4. vielfach bei den romanischen, germanischen, slawischen etc. Mundarten;
5. bei den hypothetischen, rekonstruierten Urformen, die stets durch ein vorgesetztes Sternchen bezeichnet sind und denen, wie oben gesagt, allenfalls die sonst übliche indogermanistische etc. Schreibung in Klammern nachgesetzt wird.

* * *

Es war im allgemeinen nicht die Absicht des Verfassers, überall die denkbar genaueste phonetische Schreibung der Wörter zu versuchen. Das ist ja bei den toten Sprachen (Ägyptisch!) zum guten Teile völlig unmöglich. Aber auch für lebende Sprachen sind manche Quellen (zumal ältere: Pallas, Mithridates, Martius) reichlich ungenau, so daß man mit einer beiläufigen Klangwiedergabe zufrieden sein muß. Die modernsten Quellen sind zwar von einem bewunderungswürdigen Streben nach Exaktheit beseelt,

aber — auch diese Bäume der Erkenntnis wachsen nicht in den Himmel. Denn die höchst komplizierten Schreibungen (z. B. MEINHOF's für die Bantudialekte) sind wirklich nicht eben leicht zu lesen und zu verstehen, so verdienstvoll und wertvoll sie auch sind. Und dann: selbst wenn man die Zahl der diakritischen Zeichen noch verdreifachte — den wirklichen Klang der betreffenden Sprache wird man doch nie ersetzen; das tut nicht einmal die Grammophonplatte.

Nun hat diese unsere Arbeit zunächst und hauptsächlich linguistische Ziele. Die Ziele des Philologen oder gar des Sprachlehrers liegen ihr ferne. Der Sprachforscher ist nicht Sprachlehrer! Daher darf sich unsere Arbeit, besonders im Notfalle, in der phonetischen Schreibung mit Annäherungswerten begnügen. Der Verfasser kann sich da auf eine der größten Autoritäten stützen, die es auf diesem Gebiete gibt, auf WILH. V. HUMBOLDT, der, von besonderen Dialektmerkmalen des Baskischen sprechend, erklärt: „Auf jeden Fall haben diese Feinheiten der Aussprache für den bloßen Sprachforscher keine Wichtigkeit!.“ Der Ausdruck „für den bloßen Sprachforscher“ ist sehr treffend. Auch ein großer neuerer Sprachforscher, LEO REINISCH, vertrat denselben Standpunkt. REINISCH beurteilte die übertriebene Akribie seines Vorgängers ALMKVIST für die Bedauje-Phonetik wie folgt: „Der hochverdiente Forscher hat sich in seiner großen Genauigkeit etwas zu weit ins kleinste Detail ohne wesentlichen Nutzen eingelassen. Alle Unarten maulfauler Leute aufzuzeichnen, ist nicht Aufgabe der Sprachwissenschaft; es genügt, diejenigen Formen kennen zu lernen, die uns Einblicke in den Bau der Sprache gewähren¹.“ Wenn dieser Standpunkt des „bloßen Sprachforschers“ schon gegenüber einer einzelnen Sprache, dem Baskischen oder Bedauje, Berechtigung hat, so hat er um so größere Berechtigung gegenüber allen Sprachen der Welt. Die moderne mikro-akustische Forschung in hohen Ehren — aber bei einer Arbeit dieses Stiles ist sie nicht absolut unentbehrlich.

* * *

Noch ein paar Worte über einige andere technische Einzelheiten. — Von dem nachgesetzten Sternchen mit Klammer war schon oben S. 598 die Rede; es deutet Unklarheit im Lautwert an, oder es bedeutet, daß die betreffende Form oder rekonstruierte Urform in der Schreibung eines bestimmten Spezialisten gegeben ist, — vergleiche das nächstfolgende Beispiel. — Auch das vorgesetzte Sternchen ist schon oben gebraucht worden: es bezeichnet nach allgemeiner Übereinkunft rekonstruierte, hypothetische Urformen. Es können gelegentlich beide Sternchen bei einem Worte stehen, z. B.:

Urbantu **yona^{*}*) (MEINHOF) oder **g^wōna^{*}*) (HOMBURGER) „schnarchen“,

d. h. die hypothetische Urbantuform lautet nach MEINHOF so, nach HOMBURGER so. — Von der Sigle *U* war S. 595 die Rede. — Auch die Zeichen $>$ und $<$

¹ Adelung-Vaters Mithridates IV. Über die Cantabrische oder Baskische Sprache, S. 311.

² Die Bedauje-Sprache II. Wiener Sitzungsberichte, Phil.-hist. Klasse, Band 128 (1893), S. 2. Auch WILHELM SCHMIDT vertritt einen ähnlichen Standpunkt: „Die Sprachlaute und ihre Darstellung“, S. 24, § 75.

sind allgemein in Gebrauch: sie verbinden stets Formen, die zu einander in genealogischem Abstammungsverhältnisse stehen; die Spitze des Winkels oder Pfeiles weist stets auf die jüngere Form, z. B.:

Althochdeutsch *huosto* Husten < urgermanisch **xwōst/-* < indogermanisch **kʷāst/-*.

Das bekannte Wurzelzeichen $\sqrt{\quad}$ dient ab und zu zur Bezeichnung der Wurzel, nach semitistischem und sonstigem Gebrauche. — Sehr reichlich ist von den eckigen Klammern Gebrauch gemacht:] und [. Sie scheiden Präfixe und Suffixe von der Wurzel oder dem Stamme eines Wortes. Oft steht die eckige Klammer bloß da, um anzuzeigen, daß irgendein Prä- oder Suffix weggelassen ist. Es findet sich daher bald altindisch *kās[atē* „er hustet“, bald nur *kās[-*. Bei Infixsprachen wurde das Infix durch zwei entsprechende Klammern abgeklammert, z. B.:

Santali *ñu[tu/m*]* „Name“, mit dem Infix *[tu]*; oder Howa *h[um]an[a]* „essen“, mit dem Infix *[um]* und dem Suffix *[a]*, also mit $\sqrt{h\bar{a}n}$ < $\sqrt{k\bar{a}n}$.

Die Namen der Sprachen sind, wenn sie in den Tabellen in ihrer genealogischen Umgebung stehen, einigermaßen abgekürzt, besonders die bekannteren. Dagegen unterbleibt diese Abkürzung, wenn eine Sprache sonst irgendwie außerhalb ihrer Verwandtschaftsgruppe angeführt wird. Es heißt also z. B. in den Tabellen unter s) 1. Indonesisch: Tontemb., Halif., Minank., Magind.; dagegen sonst in anderem Zusammenhange stehen die vollständigen Formen: Tontemboanisch, Halifurisch, Minankabauisch, Magindanao. — Andere Abkürzungen verstehen sich von selbst, so z. B. Et. Wb. = Etymologisches Wörterbuch.

I. TEIL.

Elementare Wortschöpfung mit Guttural-Charakteristik.

§ 1. Husten. — Anlauttypus¹.

Das deutsche „Husten“ reiht sich in folgende indogermanische Verwandtschaft ein: althochdeutsch *huosto* „Husten“ < **h(w)uosto* < **hwōsto* = angelsächsisch *hwōsta* = altnordisch *hōste* > dänisch *hoste*, schwedisch *hosta*; urgermanisch **xwōst[an-* < indogermanisch **kʷāst/-* (oder vielleicht **kʷōst/-*) ist dentale Ableitung aus urindogermanisch **kʷās-* (oder **kʷōs-*). Diese Wurzel liegt noch in folgenden indogermanischen Sprachen vor: altindisch *kās[atē* „er hustet“, *kās[as* „Husten“; altslawisch *kaš[lati* „husten“ < vorlawisch **kʷās[ljō-* (oder **kʷōs[ljō-*), *kaš[līl* „Husten“; russisch *kašlat* = ruthenisch *kašlaty* „husten“ = bulgarisch *kašl* „huste“ = serbokroatisch und slowenisch *kašljati* = tschechisch *kašlati* = polnisch *kaszlać*; litauisch *kōs[ėti* „husten“, *kōs[ulīs* „Husten“; lettisch *kās[et* „husten“, *kās[ā* „Husten“; albanesisch *koṭ[-*, gegisch *kut[em* „huste“ (< **kos[le-*, ähnlich dem Slawischen); altirisch *cas[achtach* „Husten“, kymrisch *pās* und *pes[wh* „Husten“, neukornisch *pāz*, bretonisch *pas* „Husten“, *pas[aat* „husten“ (< vorkeltisch **kʷās[to-*, Dentableitung ähnlich wie im Germanischen).

Diese Wortfamilie ist längst bekannt und wird in den etymologischen Wörterbüchern von UHLENBECK, MIKLOSICH, BERNEKER, G. MEYER, FALK-TORP, KLUGE etc. mehr oder weniger vollständig angeführt. Aber über die Herkunft der indogermanischen $\sqrt{kʷās}$ oder $\sqrt{kʷōs}$ scheinen sich die Indogermanisten

¹ In § 1 und 3 wird sehr viel Einleitendes und Grundsätzliches, Grundlegendes behandelt. Diese Abschnitte müssen breit und ausführlich sein, weil auf den hier gelegten Fundamenten der ganze Bau der ferneren Darstellung ruhen soll.

bisher noch nicht geäußert zu haben¹. Wohl aber erklärte der Uralist J. BUDENZ in seinem „Magyar szótár“ 3, 477 (unter *köhögni*) das indogermanische **kuās* ebenso wie die ähnlichen ugrofinnischen Wurzeln **kos*, **kah* etc. „husten“ für schallnachahmend, was dann DONNER in seinem vergleichenden ugrofinnischen Wörterbuch S. 83 wiederholte. (Es war also irrig, wenn VILHELM THOMSEN, „Beröringer mellem de finske og de baltiske Sprog“, S. 23 und 153 f., das mordwinische *koz* „Husten“ vom litauischen *kōsulīs* etc. entlehnt sein ließ: diese Formen sind nicht historisch entlehnt, sondern psychologisch verwandt. Entlehnung des Wortes „husten“ kommt äußerst selten vor.)

BUDENZ' onomatopöische Erklärung wird dadurch zur Gewißheit, daß das Wort „husten“ in allen Sprachen der Welt fast immer ein Schallwort ist, nämlich der Versuch einer möglichst getreuen Nachahmung des so charakteristischen Hustenlautes von Mensch und Tier. Es ist auffällig, daß noch niemand (außer FRANKE und BUDENZ) daran dachte, indogermanisch *Vkuās* onomatopöisch zu erklären; denn im übrigen ist der lautmalende Charakter des Hustenwortes schon mehrfach erkannt worden, innerhalb und außerhalb des Indogermanischen. So wird das schweizerische *Charchli* „röchelnder Husten“ im „Schweizerischen Idiotikon“ 3, 457 als onomatopöisch erklärt. Holländisch *kuchen* „husten“ wird von J. FRANCK in seinem „Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal“ (1892) zu mittelhochdeutsch *kūchen* > deutsch *keuchen* und zu angelsächsisch *cohhetan* > englisch *cough* gestellt und davon gesagt: „de stam hiervan, *kūhh*, is een onomatopee“ (S. 527). Ebenso stellt J. MURRAY im „New English Dictionary“ 2, 1049 das englische *cough* „husten“ mit holländisch *kuchen*, mittelhochdeutsch *kūchen* etc. zusammen und sagt: „All these words appear to be of echoic origin, representing various sounds and actions made with the breath.“ Der Schallwortcharakter von *cough* ist den Engländern schon längere Zeit bekannt; so stellt ihn auch LUBBOCK, „The origin of civilization“², 319, fest. — Das kurdische *koxeh kirdin* „husten“ (wörtlich *koxeh* machen) vergleicht HOUTUM-SCHINDLER in seinen „Beiträgen zum kurdischen Wortschatze“ (Zeitschrift der Deutschen morgenländ. Ges. 38 [1884], 80) mit „deutsch *keuchen*, englisch *cough*“, wobei er, ohne es freilich zu sagen, doch wohl an parallele Lautmalerei dachte. RENÉ BASSET, „Le dialecte de Syouah“, hat im Glossar S. 92: „*tousser* — *takahakaht* (onomatopée)“. — Offenkundig war die Schallmalerei in den beiden folgenden amerikanischen Wörtern: KOCH-GRÜNBERG nennt im „Anthropos“ I, 906, Maku *hōhō* „husten“ lautmalend,

¹ Unter den Indogermanisten hat einzig der Germanist KARL FRANKE in seiner Schrift „Die mutmaßliche Sprache der Eiszeitmenschen“ (1911) die Lautmalerei der indogermanischen Hustenwörter klar und richtig erkannt: „Für jene Körperteile (nämlich Gaumen und Kehle) und ihre Verrichtungen finden sich Gaumen- und Kehllaute, so im Indogermanischen ... altindisch *kaśa* Husten, althochdeutsch *huosto*, litauisch *kosiu*, ...“ (S. 83). Dann S. 92: „Der Verschlußlaut *k* hat unverkennbare Ähnlichkeit ... mit dem Husten und Räuspern.“ Endlich S. 93: „Man kann kaum entscheiden, ob die Urwurzel der altindischen Wurzel *kaś* für „husten“ dadurch entstanden ist, daß man unwillkürlich mit dem Zungenrücken die Lauterzeugungsstelle zu bezeichnen suchte oder den Naturlaut selbst nachahmte.“ Vermutlich aber ist diese richtige Erkenntnis von der Indogermanistik nicht beachtet worden. — Auch M. GRAMMONT hat in seinem Aufsätze „Onomatopées et mots expressifs“ (in „Revue des langues romanes“ XLIV [1901], S. 116) die Lautmalerei von deutsch *husten* richtig erkannt.

ebenso BOAS Tschinuk *hōhō* „husten“ in seinem „Handbook of American Indian languages“ I, 628. — Endlich muß schon Epikuros das griechische Hustenwort als lautmalend erkannt haben, da uns folgender Ausspruch von ihm über die Sprachentstehung überliefert ist: „Ὁ γὰρ Ἐπίκουρος ἔλεγεν, ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι, ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίνοντες . . . καὶ στενάζοντες¹.“ Es ist dies auffallend, da das griechische *βήσσω* „ich huste“ seinen ursprünglichen lautmalenden Charakter (davon später S. 604) schon fast ganz verloren hat. (Oder dachte Epikur vielleicht an Dialektwörter wie *χελούειν* „husten“? Da war der lautmalende Charakter noch eher zu erkennen.) — In umfassender Weise, wie immer, hat TROMBETTI in „Come si fa la critica di un libro“² S. 28 das indogermanische **kuās* mit mehreren anderen europäischen, asiatischen und afrikanischen *KO*- und *KA*-Formen zusammengestellt und auf „L'unità dell'origine di linguaggio“³ S. 90 verwiesen. Aber gemäß seiner Grundanschauung sieht TROMBETTI hierin nicht parallele Onomatopöien, sondern ein historisch vererbtes Urwort.

Die Vergleichung der Wörter für „husten“ in allen Sprachen zeigt auf den ersten Blick, daß das betreffende Wort allermeistens einen charakteristischen Guttural³ aufweist. (Von den seltenen, zum Teil scheinbaren Ausnahmen wird später S. 605 die Rede sein.) Wir stehen damit vor den Urtypen der Schallnachahmung des Hustens und anderer, phonogenetisch ähnlicher Vorgänge — Urtypen, die sich in den meisten Wörtern entweder sofort klar erkennen oder durch lautgesetzliche Erwägungen mit Sicherheit erschließen lassen: Die Anlautgruppen⁴ *KO*, *KU*, *KA*, *KÖ* etc. und deren aspirierte, affrizierte, palatalisierte, labialisierte oder sonstwie gefärbte Neben- und Entwicklungsformen. — Die phonogenetische Beschaffenheit dieser Onomatopöie ist klar: es ist die möglichst getreue Wiedergabe des beim Hustenreiz entstehenden, bekanntlich sehr charakteristischen Kehlkopfgeräusches. Das Husten ist ja eigentlich der stärkste Gutturalverschußlaut: durch eine mehr oder minder heftige Verschußlösung im hinteren, unteren Kehlkopf wird ein Luftstrom aufwärts- und hinausgestoßen, der bei allen Menschen (und Tieren) trotz vieler individueller Verschiedenheiten stets einen im wesentlichen überall gleichen Gesamtschall erzeugt.

Dieses Hustengeräusch entsteht zunächst und zumeist unwillkürlich durch zufälligen Reiz im Kehlkopf oder durch Erkrankung der Atmungsorgane. Es kann aber auch willkürlich hervorgebracht werden, sei es zum Scherz oder in spottender Nachahmung, aus Verlegenheit oder um ein Zeichen zu geben. Das GRIMM'sche Wörterbuch gibt als Bedeutung von deutsch *husten* unter anderem auch an: „husten, als ein Zeichen der Verlegenheit, oder um diskret einen Wink zu geben.“ Das „Schweizerische Idiotikon“ (5, 1044) zitiert

¹ Zitiert bei MAX MÜLLER, „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache“² (1866), Anmerkungen, S. 394, Nr. 33.

² Diese beiden Bücher TROMBETTI's werden künftig abgekürzt als „Critica“ und „Unità“ zitiert werden.

³ Wir gebrauchen die Bezeichnung „Guttural“ ganz allgemein und in weitestem Sinne.

⁴ Von den Formen mit „Doppeltypus“ *KOK*, *KUK* etc. und mit Binnenstellung („Binnentypus“) *OK*, *UK* etc. wird in § 3 gehandelt.

folgende GOTTHELF-Stelle, von einem Lehrer, den seine Buben stören: „Ich hustete, ich machte bscht, ich sagte still! Sie merkten von dem allem nichts.“ MURRAY zitiert in seinem Wörterbuch (2, 1049) aus SCOTT: „Dwining ventured to give a low cough . . . by way of signal.“ Und in dem angelsächsischen Gedichte „Judith“ (270) heißt es: „Ongunnon cohhetan, cirman hlūde . . ., hogedon aweccan hyra winedryhten“, d. h.: „Sie (die Assyrer) begannen zu husten und laut zu lärmen . . ., sie gedachten zu erwecken ihren lieben Herrn,“ nämlich den tot im Zelte liegenden Holofernes, den sie schlafend wähen. Endlich verzeichnet FREYTAG's arabisches Lexikon das Substantivum *ḫaḥbatun* (wörtlich bloß „Husten“) „meretrix; quod tussi facere indicium sui solet“.

Diese Fähigkeit des Menschen, auch willkürlich und absichtlich zu husten oder zu hüsteln, ist ein Beweis mehr für den onomatopöischen Ursprung der Hustenwörter. Denn, wie der Mensch die gelegentliche Hustennachahmung zu einem bestimmten einzelnen Zwecke (Scherz, Zeichen etc.) verwenden kann, so kann er dieselbe Schallnachahmung auch zur dauernden, allgemein-gültigen Bezeichnung des Naturvorganges selbst (genauer: des entsprechenden Begriffes!) verwenden, das heißt, sie zum festen, grammatisch geformten Worte erheben — genau so, wie er in allen Sprachen die naiv-interjektionelle Nachahmung des Kuckucksrufes und Rabenkrächzens zum Appellativum „Kuckuck“ oder „Rabe“ erhob.

Diese Typen *KO*, *KU* etc. und ihre zahlreichen Nebenformen sind zunächst nur eine rein äußerliche Feststellung des vorliegenden lautlichen Tatbestandes, nur eine künstliche, mechanische Einteilung, die an sich noch nichts Endgültiges aussagen soll über die Ursprünglichkeit des betreffenden Typus oder Wortes. Das heißt: Ein *KO*-Typus z. B. ist noch nicht notwendig ein Urtypus *KO*, die unmittelbare, ursprüngliche Form der Hustennachahmung. Erst die nähere lautgeschichtliche Einzeluntersuchung kann in manchen Fällen mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit ergeben, ob der jeweils vorliegende Typus primär ist, d. h. eine ganz ursprüngliche, frischgeschaffene, noch unveränderte Lautnachahmung, oder ob er sekundär, schon lautgesetzlich verändert ist. Ein zweifellos primärer *KU*-Typus ist z. B. deutsch-dialektisch, bayrisch *kutzen* „heftig husten“ und Niederösterreich und Zips *sich verkutzen* „beim Essen oder Reden etwas in die Luftröhre bekommen und es mühsam wieder heraushusten“; dieses Verbum ist nämlich offenbar eine ganz junge Ableitung von dem interjektionellen Scherzruf *kutz kutz*, den man z. B. einem hustenden Kinde sagt. (Von diesen Husten-Interjektionen später mehr.) — Dagegen ist deutsch *husten*, das zunächst äußerlich als *HU*-Typus erscheint und als solcher, rein theoretisch betrachtet, ganz wohl eine primäre Lautmalerei sein könnte, bestimmt ein sekundärer Typus, weil lautgesetzlich aus indogermanisch **kuās* (oder **kuōs*) entstanden, vgl. zu Beginn dieses Paragraphen (S. 600). Aber obwohl durchaus sekundär und ziemlich jung, wird dieser *HU*-Typus auch heute noch leicht als lautmalend gefühlt. Bei diesem neuhochdeutschen *Husten* sind wir in der glücklichen Lage, eine fast 4000jährige lautgeschichtliche Entwicklung ziemlich genau verfolgen zu können und so den Sekundärtypus *HU* auf einen (höchst wahrscheinlichen) Primärtypus *KĀ* (oder *KŌ*) zurückzuführen. Auch in anderen Sprachen finden wir solche *HU*-Typen:

Barea *hus* „husten“; Bauro *huu* h. = Sa'a *hu'u**) = Motu *hāa*; Pano und Sipibo *huku* H.; Botokudisch *ahum* h.

Aber für diese Formen kennen wir nicht die lautgeschichtliche Entwicklung und werden sie wohl auch nie kennen. Gleichwohl ist das kein wesentlicher Schade: sind diese nilotischen, melanesischen und südamerikanischen *HU*-Formen vielleicht auch keine Primärtypen, sondern (gleich deutsch *Husten*) aus irgendeinem ursprünglichen *K*- oder *KH*- oder *G*- oder *GH*-Typus entstanden, so bleiben sie doch auf jeden Fall Gutturaltypen. Insoferne besteht also kein wesentlicher Unterschied zwischen Primär- und Sekundärtypen, und — was grundlegend ist für die methodische Zulässigkeit und Zuverlässigkeit alles Folgenden — es ist erlaubt, irgendwelche Gutturalformen auch ganz geschichtsloser Sprachen neben die ähnlichen Gutturalformen mehrtausendjährig überlieferter, wohldurchforschter Sprachen wie Indogermanisch oder Semitisch zu stellen. Es ist im Wesen gleichgültig, ob die Lautmalerei des Hustens aus vorindogermanischer Zeit stammt wie *Husten* oder aus den letzten Generationen wie *kutzen*.

Dennoch ist hier ein Zweifaches zu merken: Die ungemein wichtigen Tatsachen des „Typenverlustes“ und der „Scheintypen“.

Die Lautgesetze wirken im Laufe sehr langer Zeit völlig zerstörend, und zumal die Gutturale können sehr vielfältigen Schicksalen ausgesetzt sein. So ist der anlautende Labiovelar *ku* in indogermanisch **kuās* in keiner indogermanischen Einzelsprache ganz erhalten geblieben, sondern meist in seine beiden Komponenten zerfallen. Der Velar allein blieb erhalten im Indischen, Slawischen, Baltischen, Albanesischen und Gälisch-Keltischen (vgl. oben zu Beginn dieses Paragraphen S. 600). Im Germanischen blieben zwar beide Elemente des Labiovelars noch lange erhalten, aber die anlautende Velar-Tenuis unterlag der germanischen Lautverschiebung und wurde Spirant (*ku* > *xw*), ja schließlich schwand der Labial ganz und der gutturale Spirant *x* wurde zum Hauchlaut *h* abgeschwächt. (Noch einen Schritt weiter: zum Verschwinden des anlautenden *h*, und jede Spur des indogermanischen *ku* wäre ausgelöscht!) Im Keltischen hat sich der indogermanische Doppellaut regelrecht in seine beiden Hälften gespalten: Das Irische hat *cas/-* (d. h. *kas/-*), da im Gälisch-Keltischen der Velar obsiegt (wie indisch etc.); aber das Kymrische, Neukornische und Bretonische haben *pās*, *pāz* etc., da im Britannisch-Keltischen die labiovelare Tenuis *ku* zur labialen Tenuis *p* wird. — Im Ergebnis einigermaßen ähnlich dieser britannisch-keltischen Entwicklung ist die Entstehung des schweizerischen *wueschte* „husten“ (gesprochen *vugstē*) aus althochdeutsch **hwoust/-*: während in den übrigen hochdeutschen Dialekten von der Anlautverbindung *hw-* (aus **xw-*) in diesem Worte nur das *h* erhalten blieb und das *w* vor dem *uo* schwand, blieb umgekehrt im Hochalemannischen, d. h. Schweizerischen, bloß das *w* erhalten und das *h* schwand. — Wiederum ähnlich, trotz anderen Weges, ist das Schicksal von griechisch *βήσσω* „ich huste“, das (wie später begründet werden soll) lautgesetzlich aus urgriechisch **guaghjō* oder **guākhjō* entstanden ist, dann in klassischer Zeit als *bēssō* (zuerst mit offenem, dann mit geschlossenem *ē*) gesprochen wurde und heute

im Neugriechischen als *visso* gesprochen wird. — So zeigen also kymrisch *pās*, schweizerisch *vuęstę* und altgriechisch *bēssō*, neugriechisch *visso* sehr deutlich, wie im Laufe einiger tausend Jahre durch die verschiedensten Lautgesetze die lautmalende Guttural-Charakteristik in den labiovelaren Anlauten *V kuās*, *V guākh* vollständig verloren gehen konnte. Ähnliche Verluste des Gutturaltypus können mutatis mutandis auch anderwärts eingetreten sein, ohne daß wir es so schön nachweisen können wie in diesen indogermanischen Formen. Es wäre aber allzu verwegen, nach diesen Mustern ohne weiteres auch andere solche Formen mit Labialen erklären zu wollen. Asante *bo* „husten“, Hatzfeldthafen *potomi[-* „husten“ und angelsächsisch *ge[pos(u)* „Husten“ (> englisch *pose* „Schnupfen“) erinnern ja in der Tat an die obigen Formen des Britannischen, Schweizerischen und Griechischen. Aber in diesen *P*-Formen kann ganz wohl auch eine allgemeine Lautmalerei (davon später!) vorliegen, wie es im folgenden Falle sicher ist:

Deutsch-dialektisch *bulln* „husten; brüllen (Stier); Horn blasen“ = schweizerisch *bulle* „bellen, brüllen“ = mittelhochdeutsch *bullen* „bellen, brüllen“.

Hier ist offenkundig das Schallwort für dumpfe, heftige Natur- und Tierlaute auf das ähnliche Husten des Menschen übertragen, was ja wiederholt vorkommt. Ist vielleicht auch italienisch-tirolisch *sbolfinà* „husten“ und französisch-dialektisch (Côte d'or) *pōfě* „husten“ so zu erklären? — Anders dagegen steht es mit den *P+K*-Formen:

~ Sesake *puku* „husten“, Marschall *bōkbōk* h., französisch-dialektisch (Lot) *pāhkā* h.

Von diesen „Mischtypen“ soll später in § 3 ausführlich die Rede sein.

Oben wurde bemerkt, daß jede Spur des indogermanischen *ku-* ausgelöscht wäre, wenn deutsch *husten* seinen Anlaut *h* einst durch ein künftiges Lautgesetz verlöre. (Verlust des *h*-Anlautes ist nichts Seltenes, so z. B. in den romanischen Sprachen und im Neugriechischen.) Vielleicht ist in der papuanisch-melanesischen Mischsprache Torau die Form *ou* „husten“ so entstanden; denn das ganz benachbarte, ebenfalls papuanisch-melanesische Uruava hat *kou* husten und das benachbarte, rein papuanische Nasioi hat *kou[mari]* husten. Da liegt es nahe, an eine Entwicklung *kou* > **hou* > *ou* zu denken. Ein ähnlicher *h*-Verlust ist möglicherweise auch für folgende Formen anzunehmen:

Schenua und Taschelhit *usu* „husten“; Utanata *utai* h.; Tupi *usā* H. und *-juu* „ich] huste“; Ojampi *uu* h.

Diese *U*-Formen haben möglicher- oder selbst wahrscheinlicher Weise ein ursprüngliches Anlaut-*h* verloren; sicher ist dies aber nicht, da immerhin auch das dumpfe *u* allein schon als genügende Lautmalerei denkbar wäre.

In den bisher genannten Fällen liegt, zum Teil nachweisbar, zum Teil vermutlich, sekundärer lautgesetzlicher Verlust der Guttural-Charakteristik vor, und so entstanden scheinbar nichtlautmalende Formen (vgl. S. 602 Mitte). Diese Erscheinung wird uns noch überaus oft begegnen. Sie ist dem Sprachforscher natürlich nichts Neues, sondern etwas Selbstverständliches. Gewiß. Aber es gilt, diese Tatsache richtig zu formulieren und die nötigen Schlüsse daraus zu ziehen: sie ist für das gesamte

Sprachleben der Menschheit von großer Bedeutung. Wir nennen sie von nun an „Typenverlust“. — Je länger ein Wort unter den jahrtausendelangen Einwirkungen der periodisch wechselnden Lautgesetze steht, desto öfter und stärker ist es der Zerstörung, der Verwitterung ausgesetzt und verliert schließlich ganz seinen ursprünglichen Charakter als Onomatopöie oder Interjektion. Vielfach bleibt das uralte Wort auch **nach** solchem „Typenverlust“ in sehr veränderter Form (und oft auch Bedeutung: Bedeutungsverschiebung!) noch in der Sprache lebendig, zumal wenn es sich um eine alte Kultursprache oder gar Kultussprache handelt. Vielfach aber wird das so abgeschliffene und abgegriffene Wort endlich durch neue, junge, saftig-lebensfrische Lautmalereien in scharfer Konkurrenz zurückgedrängt und stirbt endlich ganz ab. Dieser Satz gilt im allerweitesten Umfange vom Leben der Sprache: das Werden, Wachsen, Welken und Sterben der Wörter. Ein besonders schönes Beispiel, die Geschichte des indogermanischen Wortes „Vater“, werden wir zu Beginn des II. Teiles kennen lernen. Auch für unser Wort „husten“ läßt sich der obige Satz einleuchtend dartun. Dem angelsächsischen (gemeingermanisch-indogermanischen) Erbwort *hwōstan* husten ist in dem neu gebildeten Schallwort angelsächsisch *cohhfettan* husten (mit ganz frischem „Doppeltypus“ *kox*) ein Konkurrent entstanden, der siegreich blieb: im heutigen Englisch und schon im Mittelenglischen gilt *coughen*, *cough* < *cohhettan* (genauer: *cough* < **cohh[ian]*, wovon nur die Ableitung *cohhfettan* belegt ist), und das indogermanische Erbwort *whoost* husten < *hwōstan* lebt nur mehr in den Dialekten. — Ähnlich ist es in den marokanischen Berberdialekten Taschelhit und Amasigh, die in ihrem Wortschatz sonst auffallend übereinstimmen, aber für „husten“ verschiedene Wörter haben: Taschelhit hat das berberische Erbwort *usu*, aber Amasigh hat die offenkundige Neuschöpfung *koh*, ganz parallel dem angelsächsischen *cohhfettan*. — In anderen Fällen ist es der jüngeren Neubildung zwar nicht gelungen, das alte Erbwort zu verdrängen, aber doch gelungen, sich neben ihm zu behaupten: so hat das Tschechische neben dem gemeinslawischen und indogermanischen Erbwort *kašlati* husten noch die Neuschöpfung *kachati* „laut husten“, ebenso das Russische neben *kašlat* die Neuschöpfung *kavat* „stark husten“. (Übrigens war in diesem Falle das gemeinslawische Erbwort noch gar nicht durch Typenverlust zerstört, die Neuschöpfung also nicht nötig.) — Noch weniger konkurrenzkräftig war die Neubildung *kigen* husten, die im älteren Dänischen neben dem Erbwort *hoste* Husten auftrat. — Noch schwächer war die Kraft der mannigfachen Neubildungen in den deutschen und französischen Mundarten, wo die alten Erbörter in der Schriftsprache alleinherrschend blieben. Gegen französisch *tousser* husten < lateinisch *tussire* konnten *krālě* husten (Aube), *pūhkā* (Lot), *sěkā* (Savoyen) und *tēke* (Normandie) nicht aufkommen. Wohl aber hat sich die neue Onomatopöie *coqueluche* mit der besonderen Bedeutung „Keuchhusten“ durchgesetzt. Und im Deutschen konnte die Geltung des Erbwortes *husten* nicht erschüttert werden durch die mundartlichen Neuschöpfungen niederdeutsch *kagen*; märkisch *kaow*, *käöw*;

bayrisch *kackezn* etc. etc. — In all diesen Fällen ist uns das ältere Erbwort noch irgendwie erhalten, so daß wir den Kampf zwischen Erbwort und Neuschöpfung beobachten können. In anderen Sprachen aber ist dieser Kampf so völlig zugunsten der jungen Neuschöpfung entschieden, daß das unterlegene Erbwort völlig verschwunden ist. Auch das Iranische muß ursprünglich das indogermanische **kuās* besessen haben; aber es ist hier gänzlich untergegangen, da im Neupersischen nur die Neuschöpfungen *xeffiden* husten, *surffiden* und *sufliden* husten vorhanden sind, und die Pamirdialekte haben Wachi *kox* Husten, Sarikoli *kex*. Ebenso hat das Griechische das Erbwort **kuās* aufgegeben und durch die noch charakteristischere Neubildung **guākh* > *βήσσω* ersetzt, während eine andere Neubildung *χελούειν* husten nur dialektisch blieb. Ebenso hat endlich das Lateinische das indogermanische **kuās* verloren und durch das seltsame *tussis* Husten ersetzt, das in die romanischen Sprachen überging. (Ein Erklärungsversuch von *tussis* folgt als Anhang II am Ende des § 1.)

Aus dem Gesagten ergibt sich die Tatsache, daß mit dem Typenverlust Hand in Hand gehen Wortverlust und neue Wortschöpfung.

Außer dem „Typenverlust“ ist dann die zweite, sehr wichtige Erscheinung zu beachten, daß oft durch irgendwelche sekundäre Lautwandlungen oder durch grammatische Affixe eine nichtechte, nichtursprüngliche, bloß scheinbare Onomatopöie entsteht. Diese Erscheinung bedeutet natürlich stets eine Fehlerquelle für unsere Arbeit. Wir nennen diese Fälle von nun an „Scheintypen“. Im I. Teil der Arbeit, bei den Wortschöpfungen mit Guttural-Charakteristik, scheinen diese Scheintypen keine besondere Rolle zu spielen; dagegen werden sie uns im II. Teil, bei den Lalltypenbildungen, oft irreführend entgegenreten. (Vgl. auch Einleitung S. 590.) Die Tatsache der „Scheintypen“ ist längst erkannt, vgl. H. PAUL, „Prinzipien“ 2, S. 144: „Es gibt nachweislich eine Anzahl von Wörtern, die erst durch sekundäre Entwicklung eine solche Lautgestaltung oder eine solche Bedeutung erlangt haben, daß sie den Eindruck onomatopoetischer Bildungen machen.“ Diese Tatsache ist schon vor Jahrzehnten von den Gegnern der Onomatopöie weit überschätzt worden.

Für unser Wort „husten“ ist nur ein sicherer Fall von Scheintypus anzuführen. Im Schenua heißt *husuth* „Husten“, und diese Form sieht an und für sich ganz wie ein HU-Typus aus, ähnlich deutsch *husten* oder Barea *hus*, vgl. S. 604. Aber der Vergleich mit Schenua, Taschelhit etc. *usu* husten belehrt uns, daß in dem Substantiv *husuth* das anlautende *h-* nach gemeinberberischer Wortbildungsart nur Feminin-Präfix ist, entsprechend dem dazugehörigen Feminin-Suffix *-th*: vgl. Uargla *tjusu/th* „Husten“. Das Schenuawort ist also abzuteilen: *h/jusu/th*, nämlich *Vusu* mit Feminin-Zeichen *h...th* < hamitisch *t...t*. Dieser Scheintypus *husuth* ist also durch ein Zusammenwirken des lautlichen und des grammatischen Momentes entstanden: das berberische Feminin-Präfix *t/-* ist im Schenua und auch sonst zu *h/-* geworden. Vgl. Dschebel Nefusa *funas* „böuf“, *tefunast* „vache“ = Suawa, Uarsenis, Haraua *thafunast* = Aschascha *hafunast* „vache“; oder Menasser *thesrafth* „grotte“ = *hesrafth*.

Wie gesagt, dürften Scheintypen von Guttural-Onomatopöien keine große Rolle spielen. Gleichwohl seien im folgenden eine Anzahl von Fällen zu-

sammengestellt, wo Gutturale erst sekundär aus irgendwelchen anderen Lauten entstanden sind, und zwar meist durch gesetzmäßigen Lautwandel. Wir wollen uns damit selbst kontrollieren und zeigen, welche Fehlerquellen für den I. Teil zwar nicht wahrscheinlich, aber doch immerhin möglich sind — natürlich nur für eine beschränkte Zahl von Fällen.

Prakrit *kh* < altindisch *sk* und *st*: altindisch *skandhas* „Schulter“ > Prakrit *khandha*; altindisch *stambhas* „Pfeiler“ > Prakrit *khambha*.

Hawaii *k* < Polynesisch *t*: Hawaii *kanaka* „Mensch“ < polynesisch *tanata* „Mensch“.

Mazedo-rumänisch *k* < lateinisch *p*: lateinisch *pellis* wird zu dakorumänisch *peale*, aber zu mazedo-rumänisch *chiale*.

Deutsch *k* < *t* liegt als ganz vereinzelter Lautwandel (Dissimilierung) vor in *Kartoffel* < älterem *Tartuffel*, entlehnt aus italienischem *tartufolo* „Trüffel“. Gerade weil dies ein rein zufälliger, unberechenbarer Lautwandel ist, zeigt er uns, welchen unberechenbaren Zufällen und Irrtümern unsere Arbeit ausgesetzt ist. Irrational, nämlich volksetymologisch ist auch das Anlaut-*h* in schweizerisch *Herdöpfel* < *Erdapfel*, an *Herd* angelehnt.

Deutsch *kw* < *tw*: mundartlich *Quetsche* = *Zwetsch(k)e*; deutsch *quer* < althochdeutsch, mittelhochdeutsch *twer* = altnordisch *þverr* „quer“, mit altgermanischem Dentalanlaut. Althochdeutsch *quifalt* neben sonstigem *zwifalt* „zweifach“, mit indogermanischem Dentalanlaut.

Neukymrisch *kl* < *tl*: kymrisch *tlawd* „arm“ wird heute auch *clawd* (d. h. *klaud*) gesprochen; daß *tl*- der ursprüngliche Anlaut ist, zeigt irisch *tláith* „sanft“ mit dem verwandten griechischen *τλήναι* „dulden“. Derselbe (übrigens vereinzelte) Lautwandel auch im kymrischen *tlws* „schön“ > *clws* (d. h. *klus*).

Tscham *kl* < *tl*: Tscham *klaw* „drei“ < **tlu* < **tēlu*.

Spanisch *x* < lateinisch *j*: lateinisch *iustus* > spanisch *justo* (d. h. *χusto*).

Britannisch *xw* < urkeltisch *sw*: kymrisch *chwær*, bretonisch *c'hoar* „Schwester“ < urkeltisch, indogermanisch **syēsōr-*, vgl. altindisch *svasar-*. — Genau so auch

Iranisch *xv* < indogermanisch *sw*: Neupersisch *x(v)āher* „Schwester“ = Pehlvi *x(v)āhar* = Belutschisch *gvahār*, *gōhār* = Kurdisch *xāha* = Afghanisch *xōr*: altindisch *svasar-*.

Gemein-romanisch *g(w)* < germanisch *w*: italienisch *guerra* (d. h. *guerra*) = spanisch *guerra* (d. h. *gerra*) = französische *guerre* (d. h. *gēr*) ist Lehnwort aus germanisch **werra*, althochdeutsch *werra* Verwirrung, Streit (vgl. englisch *war*). — Genau so auch

Britannisch *gw* < urkeltisch, indogermanisch *μ*: kymrisch *gwynt* (d. h. *guint*) „Wind“ = bretonisch *gwent*: lateinisch *ventus*, gotisch *winds* etc.

Batanisch *g* < *l*: Batanisch *gañit* „Himmel“ = Urindonesisch, Tagalisch, Tontemboanisch, Dajakisch, Javanisch, Malajisch, Gajo etc. *lanit*.

Armenisch *h* < indogermanisch *p*: armenisch *hair* „Vater“ < indogermanisch **pētēr* (**pātēr*).

Neu-Kanaresisch *h* < Alt-Kanaresisch, Dravidisch *p*: Tamil und Tuda *pattu* „zehn“ = Telugu *padi* = Alt-Kanaresisch *pattu*, aber Neu-Kanaresisch *hattu* „zehn“. Ebenso in Lehnwörtern: altindisch *paṇa* „Geld“ > Neu-Kanaresisch *haṇa*. — Diesen Wandel *p* > *h* machen auch die chinesischen Lehnwörter im Japanischen durch.

Rottinesisch *h* < *p*: Rottinesisch *hitu* „sieben“ < Urindonesisch **pitu*.

Spanisch *h* < lateinisch *f*: *hacer* (im Andalusischen noch mit wirklich gesprochenem *h*) < lateinisch *facere*.

Marathisch *h* < altindisch, indogermanisch *bh*: Marathisch *hōtō* < altindisch *bhātas* „one, who has been“. — Prakrit *hōmi* „ich war“ < *bhūtaśmi*.

Griechisch *h* < indogermanisch *s*: *ἑπτὰ* „sieben“ = lateinisch *septem* etc.

Persisch *h* < indogermanisch *s*: *heft* „sieben“ = altindisch *sapta* etc.

Britannisch *h* < indogermanisch *s*: Kymrisch, Kornisch und Bretonisch *hen* „alt“ = altirisch *sen* = lateinisch *senex*, litauisch *sėnas*, altindisch *sanas*.

Armenisch *h* < indogermanisch *s*: armenisch *hin* „alt“, vgl. das Vorige.

Kamberisch *h* < *s*: Kamberisch *hiwa* „neun“ < Urindonesisch **siwa*.

Griechisch *h* < indogermanisch *j*: *ὅς* „welcher“ = phrygisch *ios* = altindisch *yas*.

Javanisch *h* < *ś*: Javanisch *hasu* „Hund“ = indonesisch *asu*; javanisch *hibu* „Mutter“ = Sundaisch *ibu*.

Die bisherigen Beispiele betreffen den Gutturalanlaut. Ähnliches gilt für sekundäre Inlautgutturale, also für die „Binnentypen“, die wir in § 3 behandeln werden:

Inlautend *xt* < *ft* im Niederdeutschen und Holländischen: holländisch *kracht* = deutsch *Kraft*; niederdeutsch *achter* „hinter“ = hochdeutsch *After*, englisch *after* „nach“.

Altirisch *xt* < *pt*: altirisch *cacht* „Sklavin“ < keltisch **kaptā* = lateinisch *capta* „Gefangene“.

Altpreußisch *kl* < *tl*: Altpreußisch *stacle* „Stütze“ < *statle*.

Romanisch *kl* < *tl*: Italienisch *vecchio* < **veclu* < **vetlu* < *vetulus*.

Slawisch *x* < *s* in Anlaut- und besonders in Inlautstellung: altslawisch *suxō* „trocken“ = litauisch *sausas* = altindisch *śuśyati* „trocknet“.

Batanisch *bugan* „Mond“ < Urindonesisch **bulan* „Mond“.

Estnisch *hw* < *f*: *prohwesor* < *professor*.

Gemein-Polynesisch *f* wird im Hawaii, Markesas, Tahiti, Paumotu, Rapanui etc. zu *h*: polynesisch *fafine* „Frau“ > *vahine* etc.

Diese Liste ist nur eine ganz zufällige, willkürlich ausgewählte, und könnte noch endlos fortgesetzt werden. Aber sie genügt schon so. — Außer solchen lautgesetzlich begründeten Scheintypen gibt es noch eine andere, große Gruppe: die morphologisch begründeten, d. h. die Präfixe jeglicher Art. (Vgl. Einleitung S. 589, Punkt 11.) Die Präfixe vom Wortkern ablösen, ist im allgemeinen leicht, aber in Einzelfällen sehr schwer. Ein nicht-erkanntes Präfix, als zur Wurzel gehörig betrachtet, kann zu schwerem Irrtum führen.

Die nachweisbaren Scheintypen werden im folgenden jedesmal in den betreffenden Paragraphen ausdrücklich angeführt werden, gleichsam als Selbstkontrolle und zur Warnung vor allzu kühnem Verwerten des Vorhandenen. Im allgemeinen sei, ein für allemal, noch dies gesagt: infolge unserer oft sehr ungenügenden Kenntnis so vieler außereuropäischer Sprachen, bei denen eine historische Betrachtung zum Teil für immer ausgeschlossen ist, werden wir trotz aller Vorsicht wohl nicht ganz selten einen Scheintypus für einen echten Typus halten und damit einen Fehler begehen. Aber die Zahl der nachweisbar echten oder doch offenbar höchstwahrscheinlich echten Typen ist so erstaunlich groß, daß die gelegentlich unterlaufenden Scheintypen den Sachverhalt nicht ändern können: neben 50 oder 100 Treffern haben zwei oder drei oder selbst vier Nieten nichts zu sagen. Zur besseren Übersicht stellen wir nun nochmals alle vier bisher besprochenen Gattungen von Typen zusammen und fügen noch zwei neue, wichtige Gattungen hinzu.

I. Der Urtypus oder Primärtypus, der Hauptfall und die Grundtatsache aller lautmalenden Wortschöpfung: das betreffende Wort ist unmittelbar gleichlautend dem objektiven Schallvorgange oder — wohl häufiger — der annäherungsweisen Nachahmung desselben durch die menschlichen Sprachwerkzeuge. — Beispiel: deutsch *sich verkutzen*, zweifellos Urtypus, da unmittelbar von der Interjektion *kutz kutz!* abgeleitet, die selbst wieder das krampfhafte Husten eines sich Verschluckenden und dergleichen nachahmt. Wohl die meisten *KO*-, *KU*-, *KA*-Typen etc. sind solche Urtypen, da die Gutturaltenuis oder Tenuis aspirata, zumal mit folgendem *o*- oder *u*-Vokal, die beste Schallnachahmung des von Natur aus stark gutturalen Hustengeräusches ist.

II. Sekundärtypus wird jeder Urtypus, sobald er irgendeine Lautveränderung durchgemacht hat. Je nach Art, Stärke, Dauer und Zahl der einwirkenden Lautgesetze wird der Unterschied zwischen dem Urtypus und dem daraus entstandenen Sekundärtypus verschieden groß sein. — Beispiel:

Deutsch *husten*, litauisch *kōsėti*, altindisch *kāsatē*

sind drei verschiedene Sekundärtypen aus dem einen indogermanischen Urtypus **kuās* oder **kuōs*, von dem jedenfalls der Anlaut *ku-* mit allergrößter Wahrscheinlichkeit als primär gelten darf.

III. Typenverlust: ein Primär- oder Sekundärtypus verliert auf lautgesetzlichem Wege schließlich seine charakteristischen lautmalenden Elemente. — Beispiel:

Kymrisch *pās* und *peswch* < urkeltisch **kwāsf-* < indogermanisch **kʷās*.

IV. Scheintypus entsteht, wenn an einem Worte durch lautgesetzliche Änderung oder morphologischen Zuwachs ein scheinbar lautmalendes Element neu auftritt. — Beispiel: Schenua *h/jusu/th* Husten, von *Vusū* husten. — Solche Scheintypen können für das naive Sprachgefühl ganz wohl den Charakter von wirklichen Schallwörtern erhalten. Beispiele dafür sind nicht selten: z. B. deutsch *donnern*, *rollen*, *schnarchen*. Ein entsprechendes Beispiel für die Bedeutung „husten“ war nicht zu finden. Wir nehmen dafür ein phonogenetisch nahestehendes Wort: *schnarchen*. Dieses deutsche Wort mit seinem *rch* wirkt wie eine gute Lautmalerei, wie sie bei diesem Worte oft vorkommt — siehe Näheres in § 6. Aber diese Lautmalerei ist nur scheinbar, das *ch* ist nur Scheintypus (in „Binnenstellung“: davon später!), denn es ist ursprünglich nur ein ableitendes *k*-Suffix:

Vgl. mittelniederdeutsch *snarken*, *snorken* = holländisch *snorken*, *snurken* = schwedisch *snarka* = dänisch *snorke*,

welche Formen sämtlich nur Ableitungen zu dem einfachen Worte deutsch *schnarren* = englisch *snore* „schnarchen“ sind. Zugrunde liegt die Schallsilbe *snar*, *snor*, *snur*, die als Lautmalerei für verschiedenartige Geräusche dient, vergleiche deutsch *schnarren* und *schnurren* (also eine „Universal-Onomatopöie“, siehe den folgenden Punkt VI). Daß das *k* der obigen Formen in der Tat nur ableitend und nicht lautmalend war, dafür spricht sehr die mittlenglische Form *snurten* „schnarchen“, die an jene einfache Schallsilbe ein *t*-Suffix (statt des *k*-Suffixes) anhängt. Trotzdem aber empfindet man heute das Wort *schnarchen* als gutturale Lautmalerei. Wir werden diese nachträglich auftretende onomatopöische Wirkung eines Scheintypus künftig als „Onomatopöisierung“ oder „Sekundär-Onomatopöie“ bezeichnen. Diese irreführenden „Sekundär-Onomatopöien“ sind vielleicht zahlreicher als wir denken, aber die Tatsache der wirklichen Onomatopöie, der Primärtypen, können sie doch nie aus der Welt schaffen.

V. „Typusaufpfropfung“ werden wir die merkwürdige, bisher wenig beachtete Erscheinung nennen, daß ein altes, abgeschliffenes Schallwort (mit Sekundärtypus oder schon mit Typenverlust) ohne lautgesetzlichen Grund willkürlich, rein aus sprachschöpferischem Triebe,

ein ganz neues lautmalendes Element erhält, das gleichsam aus dem Naturvorgange neu herausgehört und dem alten Worte aufgepfropft wird. Für unser Wort „husten“ scheint da kein Beispiel vorhanden zu sein, aber sonst ist die Erscheinung nicht eben selten. Sie wurde nur bisher zu wenig beachtet. — Das mittelhochdeutsche Wort für „Kuckuck“ ist

gouch = althochdeutsch *gouh* = angelsächsisch *gēac* = altnordisch *gaukr*, norwegisch *gaug*, schwedisch *gök*, dänisch *gjög*; aus dem Altnordischen entlehnt auch englisch *gowk*, *gawk*.

Dieses einsilbige Schallwort, das gleichsam nur die Hälfte des bekannten Kuckucksrufes nachahmt, ist uns auffällig und auf jeden Fall viel seltener als die zahlreichen zweisilbigen, reduplizierenden Bildungen wie deutsch *Kuckuck*. Wir finden solche einsilbige Kuckucks-Onomatopöien aber auch außerhalb des Germanischen:

Altirisch *caach*, kornisch und kymrisch *cog*; im Uralischen: syrjänisch und permisch *kök* (aber mordwinisch *kuku*, finnisch *käki* und estnisch *käko* sind zweisilbig); endlich jenes ostjakisch *k'oak'* [*pen**], *xoak'* [*pen**].

(Nebenbei: jenes gemein germanische **gauk* [a „Kuckuck“ ist, wenn es schon in vorgermanischer Zeit bestand, ebenfalls ein zweisilbiges Schallwort gewesen, da es vorgermanisch **ghougos* gelaute haben muß.) Im Mittelhochdeutschen findet sich nun außer der alten Form *gouch* die Zusammensetzung *guggouch*, *gucgouch*, im 16. Jahrhundert auch *Gutzgauch* — und diese neue Vorsilbe kann nichts anderes sein als eine neu aufgepfropfte Lautmalerei, wodurch das Wort neuerdings zu der naturgemäßen Zweisilbigkeit kam. Schließlich wurde es durch die völlig neue Onomatopöie *Kuckuck* verdrängt. Vgl. dazu MAURICE GRAMMONT, „Onomatopées et mots expressifs“, in der „Revue des langues romanes“ XLIV (1901), S. 132 ff. und H. PAUL, „Prinzipien“ 2, S. 144 f.: „Nur aus dem onomatopoeischen Triebe erklären sich auch gewisse Umgestaltungen schon fertiger Wörter. Eines der charakteristischsten Beispiele ist mittelhochdeutsch *gouch* . . . Dergleichen Umwandlungen sind . . . als partielle Neuschöpfungen zu betrachten.“ — Ein anderer Tiername:

Französisch *grenouille* „Frosch“ = provenzalisch *granolha* haben abweichenden *g*-Anlaut gegenüber altfranzösisch *renoille* = italienisch *ranocchia* „Frosch“ < vulgärlateinisch **ranucula*, **ranucla*, von lateinisch *rana*.

Dieser *g*-Anlaut hat keinerlei lautgesetzliche Berechtigung, er ist vielmehr ein neu aufgepfropftes Schallnachahmungselement, denn das Wort „Frosch“ wird meistens mit den Schallsilben *ko*, *go*, *kwa*, *kra* u. dgl. gebildet, wie wir im III. Teil sehen werden. — Ins Kapitel der Lallsilben gehören die französischen kindersprachlichen Formen *pépère* „Vater“ und *mémère* „Mutter“, deren Bildung klar ist: Reduplikation der Erbwörter *père*, *mère* (die von Haus aus, im Vorindogermanischen, Ableitungen von *papa* und *mama* waren) nach den immer neu geschöpften Lallsilben *papa*, *mama*. — Und nun einige Beispiele von „Typusaufpfropfung“ aus dem Stoffkreise des I. Teils! Im Rätoromanischen heißt *grofflar*, *gronflar* „schnarchen“, mit neuem *g*-Anlaut gegenüber französisch *ronfler* „schnarchen“, italienisch *ronfare*. — Neufranzösisch *cracher* „spucken“ hat neuen *k*-Anlaut gegenüber altfranzösisch *rachier* < **rakare* = provenzalisch und katalonisch *racar*. DIEZ in seinem Et. Wb. nannte

den neuen französischen Anlaut, das Richtige ahnend, eine „Verstärkung“, d. h. eben: eine neue Onomatopöie. — Im Obersorbischen heißt „schlucksen, Schlucken haben“ *hikać*, mit neuem lautmalenden *h*-Anlaut gegenüber polnisch-dialektisch *ikać*, russisch *ikať* etc., also statt der Schallsilbe *ik* die noch charakteristischere *hik*, wie sie oft vorkommt, oder anders gesagt: „Doppeltypus“ statt „Binnentypus“ (siehe § 3). — Neben deutschem *Schlucksen* oder *Schluchzen* finden sich auch *Schluckauf* (mit dem Adverbium *auf* erweitert, wie englisch *hiccup* neben *hick*) und norddeutsch *Schluckuck*, wo auf das germanisch-indogermanische Erbwort *schluckfen* die Schallsilbe *uk* aufgepfropft ist, so daß die Neubildung in der Tat eine bessere Nachahmung des Naturlautes ist als das einfache Erbwort.

VI. „Universal-Onomatopöie“ werden wir die sehr häufige und sehr wichtige Erscheinung nennen, daß eine einzige Lautmalerei für eine Reihe verschiedenartiger menschlicher, tierischer und mechanischer Naturlaute gebraucht wird. So heißt russisch *kerkať* „husten; pfeifen; piepen“, aber dasselbe Wort in den übrigen slawischen Sprachen hat jeweils die Bedeutungen „krächzen, gackern, rülpfen, mucksen, knurren, summen, grunzen, brodeln“. Oder: Tschechisch *chrkati* „husten, räuspern“ hat in den übrigen slawischen Sprachen die Bedeutungen „heiser sein, röcheln, schnarchen, kreischen, krächzen“. Oder: Deutsch-dialektisch *bulln* „husten; brüllen (vom Stier); Horn blasen“ = mittelhochdeutsch *bullen* „bellen, brüllen“. — In diesen drei Wörtern ist die eine Bedeutung „husten“ so gut wie sicher nicht die ursprüngliche, sondern erst sekundär entstanden durch Verengung, durch Spezialisierung aus einer älteren, unbestimmt-allgemeinen Bedeutung, etwa „dumpfe Kehllaute von sich geben“ oder dgl. Diese Erscheinung der „Universal-Onomatopöie“ ist überaus häufig: alle Sprachen haben eine starke Neigung, das für den Naturlaut *A* geprägte Schallwort auch für die ähnlichen Naturlaute *B* und *C* zu verwenden. Das ist eine Bereicherung für die sinnliche Ausdrucksfähigkeit der Sprache, aber eine Erschwerung für die etymologische Forschung. Dazu kommt noch etwas anderes: für die drei Naturlaute *A*, *B* und *C* sind, ganz unabhängig von einander, drei selbständige Schallwörter gebildet worden; aber weil die Naturlaute *A*, *B*, *C* einander ähnlich sind, mußten auch ihre drei Abbilder einander ähnlich sein, und dadurch kam es neuerlich zu Übertragungen und Vermischungen. Kurz, stellenweise möchte man von den Schallwörtern sagen: Alles fließt. Dennoch aber ist eine Scheidung und Sichtung des Materials nicht nur möglich, sondern auch notwendig. Wir wollen da, weil es über den Rahmen unserer Arbeit hinausreicht, nur kurz und beiläufig einige Punkte aufstellen: 1. Die etymologische Forschung muß möglichst scharf die menschlichen Onomatopöien von den tierischen und mechanischen sondern und die allfälligen Übergänge feststellen. 2. Gewisse Lautmalereien werden niemals auf andere Objekte übertragen, bleiben vielmehr einzig für den ursprünglichen Bereich gültig; z. B. *Kuckuck* wird niemals auf irgendeinen anderen tierischen oder mechanischen Naturlaut übertragen; dasselbe gilt von *klingkling* oder *miau* etc. Das sind also feste, unverrückbare Tatsachen gegenüber den obenwähnten fließenden Übergängen. 3. Feste Stützpunkte gewinnt man auch durch die Beobachtung der Konsonanten- und noch mehr der Vokal-

symbolik: *klingskling* und *klirr* können niemals für ein dumpf dröhnendes Gepolter gebraucht werden, ebensowenig *bum* und *krach* für einen grellen, schrillen Ton. So wären also gegenüber den Universal-Onomatopöien und ihrer Neigung zu fließenden Übergängen die festen Tatsachen und festen Richtungslinien ins Licht zu stellen. — Für unsere Arbeit bedeuten die Universal-Onomatopöien zweifellos eine Beeinträchtigung, nämlich eine Minderung und Schwächung unseres Materials. Dennoch aber sind sie indirekt eine Bestätigung unseres Prinzips: Die oben genannten Wörter russisch *kerkat* und tschechisch *chrkati* haben die sekundäre Bedeutung „husten“ nur deshalb erhalten können, weil ihre primäre Bedeutung und ihr typisch gutturaler Bau durchaus zur neuen Bedeutung „husten“ paßten. Schallwörter wie *trillern*, *zwitschern*, *flüstern*, *schwirren* etc. könnten niemals durch „Universal-Onomatopöie“ zur sekundären Bedeutung „husten“ kommen, weil ihrem Lautbestand jegliches gutturale Element fehlt. Ein Wort mit der Bedeutung „husten“ muß normalerweise Guttural-Charakteristik haben.

* *
* *

Trotz der starken Wirksamkeit des Typenverlustes bleibt doch die große Mehrzahl der gutturalen Schallwörter sehr lange deutlich erkennbar in ihrem Gutturaltypus, zuerst unverändert als Primärtypus, dann mehr und mehr verändert als Sekundärtypus. — Die genaue Feststellung einer Form als Urtypus ist meist unmöglich oder doch sehr schwierig. Wenn z. B. ein *KU*-Typus vorliegt, so besteht an und für sich große Wahrscheinlichkeit, daß es ein Urtypus ist. Beim deutschen *kutz kutz!* spricht außer dem Lautbestand auch unser Sprachgefühl dafür, und Interjektionen sind meistens ziemlich jung. (Das Sprachgefühl, zwar kein unfehlbarer, aber doch ein recht brauchbarer Führer, ist leider nur für die eigene Muttersprache maßgebend; bei Fremdsprachen muß es allermeist schweigen.) Wenn uns jedoch ein *KU*-Typus in einer exotischen Sprache begegnet, so müssen wir immerhin mit der Möglichkeit rechnen, daß das *k*, natürlich gemäß den Lautgesetzen der betreffenden Sprache, erst sekundär aus älterem *g* oder *gh* oder dergleichen entstanden ist — da hilft uns kein Sprachgefühl weiter, und die historische Untersuchung der Lautverhältnisse ist bei geschichtslosen Sprachen oft aussichtslos. Aber ob nun die betreffende *KU*-Form primär oder sekundär ist, ob die letztlich zugrundeliegende Husten-Onomatopöie *ku* oder *khu* oder *kxu* oder *gu* oder *ghu* oder *kuu* oder sonst ähnlich lautete — auf jeden Fall ist die Guttural-Charakteristik, der Gutturaltypus in irgendeiner Form ursprünglich einmal primär vorhanden gewesen und liegt nun allenfalls in sekundärer Umformung vor.

Der auf die anlautende Guttural-Charakteristik folgende Vokal ist weniger fest und — weniger wichtig, obwohl auch er von Haus aus der Lautmalerei dient. Wir finden fast alle Vokalstufen vertreten:

Luschai *khuh* „husten“; schwedisch-lappisch *kuorset*; Suawa *guāhguāh*; Uruawa *kou*; Nubisch *koh*; Marschall *melgôargoar*; La-ma-schen *k'ao**; schweizerisch *chause*; Khmer *kāāk*; Chinesisch *k'āi**; märkisch *kāōw*; estnisch *kākastama*; finnisch *köhä*; schweizerisch *Chürchli*; Sarikoli *kex*; Livisch *k'ev*; Chinesisch *k'ih**).

Diese Fülle von vokalischen Klangfarben kann zwiefach erklärt werden. Erstens ist das Hustengeräusch bei aller wesentlichen Gleichheit immerhin bald dumpfer, bald heller, bald gröber, bald leichter, je nach der individuellen Anlage des Hustenden und je nach der Stärke und Art des Hustenreizes. Keuchhusten klingt anders als ein Verlegenheitshüsteln. Es ist also, um die beiden äußersten Gegensätze herauszuheben, sowohl eine Lautmalerei *KO*, *KU* für den dumpf gröhrenden Husten als auch eine Lautmalerei *KE*, *KI* für den pfeifenden Husten möglich. Die wohl in allen Sprachen vorhandenen naiven, zum Teil kindersprachlichen Husten-Interjektionen spiegeln diese verschiedenen Vokalmöglichkeiten lehrreich wider: niederösterreichisch *kutz kutz*; bayrisch *kutzaus* „so ruft man, ihm auf die Schultern klopfend, einem Kinde zu, das öfter auf eine Art husten muß, als ob es mit Erbrechen oder Ersticken enden wollte“; tirolisch *kāz* (d. h. *kāts* „was man den Kindern zuruft, wenn sie husten“); polnisch sagt man (in Galizien) *kuciu kuciu kuciu* oder (in Posen) *kucu kucu kucu*; in Weißrußland sagt man den hustenden Kindern den polnischen Ammenvers

„*Kachu, kachu, tralalala,*
Mama kaszleć nie pozwała“,

d. h. „*k.*, *k.*, *tr.* — Mama erlaubt nicht zu husten“; ebenda sagt man dem Kinde, wenn es husten soll: „*zrób kachu*“, d. h. „mach *kachu*“; ferner ruthenisch *kha kha kha* und persisch *kūx kūx*. (Auch das Lachen, Schnarchen, Niesen, Gähnen etc. werden durch recht buntfarbige Interjektionen nachgeahmt, je nach individuellen und okkasionellen Verschiedenheiten in der vokalischen und konsonantischen Färbung.) Es ist eben bei der Prägung solcher lautmalender Interjektionen nicht einzig und allein der objektive Naturlaut maßgebend, sondern gar sehr auch dem Talent, dem Geschmack und der Laune des Prägenden ein beträchtlicher Spielraum gelassen, wie ja überhaupt in der gesamten Sprachschöpfung einer gewissen künstlerischen Willkür viel Freiheit bleibt. Jede Wortschöpfung ist nur **eine** beliebige Wahl aus einer bunten Fülle von Möglichkeiten — das wird sich im folgenden immer überraschender zeigen. Zum Beispiel die schweizerischen Formen *Charchli*, *Chürchli*, *Chirchel*, *Cherbi*, die alle „röchelnder, keuchender Husten“ bedeuten, zeigen hörbar die lautmalende Willkür. Ein solches Nebeneinander mehrerer onomatopöischer Möglichkeiten für einen bestimmten Lautvorgang und innerhalb einer Sprache finden wir zahllose Male, ja es ist dies ein wesentliches Merkmal aller Lautmalerei. Eben darum sind alle Schallwörter für einen Laut einander so ähnlich und doch zugleich so verschieden. — Andere Beispiele für das Nebeneinander mehrerer Hustenwörter in einer Sprache:

Deutsche Mundarten: niederdeutsch *kagen*; märkisch *kaow*, *käow*; westfälisch *käffen*; kölnisch *khölsche*; sächsisch etc. *kilstern*; schweizerisch *Charchli* etc. und *chaue*; bayrisch *käckezen*, *krigln* etc.; tirolisch *khöln*; etc. etc.

Englisch: *cough*; Dialektisch *whoost* und *kink*.

Tschechisch: *kašlati*; *kachati*; *krchlati*; *chrkati*.

Ewe: *kpekpe*; *koŋgó*; *kokodzage*.

Dinka: *ghol*; *ghal*.

Galla: *kufa*; *kake*.

Arabisch: *ḡaḡaba*; *naḡaba*; *ʾaḡḡa*; *ḡaḡha*; *haḡaṣa*; *saḡala*.

Magyarisch: *köh*; *keh*.

Finnisch: *kahja*; *kohjo*; *köhä*; *hökä*.

Estnisch: *köhi*; *käkastama*; *rõhaelema*; *prõhkatama*.

Chinesisch: *k'at* *); *k'ot* *); *k'ái* *); *k'ih* *).

Biloxi: *xoxo*; *psuki*.

Diese Buntheit der Formen, die oft schon in einer Sprache die Buntheit des Naturlautes nachahmen, erklärt es, daß sich öfters dieselbe Lautmalerei, die gleiche Vokal- und Konsonantenverbindung in ganz unverwandten, weltweit entfernten Sprachen findet, z. B.:

Wachi (Zentralasien) *kox* „Husten“ — Nubisch (Afrika) *koh* H. — angelsächsisch *coh[h]ettan* h.

Sarikoli (Zentralasien) *kex* H. — magyarisch *keh* H.

Luschai (Zentralasien) *khuh* h. — Amasigh (Marokko) *kuh* h. — holländisch *kuch* H. (ursprünglich mit *u* gesprochen).

Maku (Zentral-Südamerika) *hōhō* h. — Tschinuk (nordwestliches Nordamerika) *hōhō* h.

Kajapó (Südamerika) *kak* h. — Khmer (Hinterindien) *kāāk* h. — niederdeutsch *kag[en]* h.

La-ma-schen (China) *k'ao* *) h. — märkisch (Norddeutschland) *kaow* h.

Somali (Afrika) *ḡuffa* h. — norwegisch-dialektisch *guffa* husteln.

Mengen (Südsee) *kos* h. — Navaho (Nordamerika) *√kös* h. — Kunama (Afrika) *kōs* h. — Ersa-Mordwinisch (Rußland) *kōz* H.

Aber bei solchen Gleichungen können auch die Scheintypen mitspielen: Somali *ḡuffa* scheint dem englischen *cough* (gesprochen *kōf*) sehr ähnlich; aber *cough* ist erst sekundär zur Verbindung *k+f* gekommen, da es aus angelsächsisch *coh[he]ttan* stammt; *ḡuffa* und *cough* sind also nur in ihrem *k*-Anlaut elementar parallel. Ähnliches gilt von der Reihe: deutsch *husten*, Barea *hus*, Schenua *husuth*: hier ist *husten* sekundär aus indogermanisch **kuās* und *h[usu]th* ist Scheintypus (cf. S. 607); woher Barea *hus* stammt, wissen wir nicht — es dürfte wohl auch sekundär sein. Wiederum dasselbe gilt von dem Paare: Kunama *kōs* husten (vgl. oben) und litauisch *kōs[ēti]* husten, welch letzteres sekundär aus indogermanisch **kuās* (oder doch **kuōs*??) stammt. — Am allerersten kann man Gleichungen mit bloßem *k*-Anlaut („Anlauttypus“) oder noch mehr mit dem Typus *KOK*, *KUK*, etc. („Doppeltypus“, siehe § 3) für elementar parallel und verwandt halten. — Der Fall der Entlehnung des Wortes „husten“ spielt keine Rolle. Es läßt sich nur ein ganz sicherer Fall feststellen: polnisch *koklusz* „Keuchhusten“ ist aus französisch *coqueluche* entlehnt, und selbst da handelt es sich sozusagen um einen medizinischen Fachausdruck. Vielleicht ist auch die Bube-Form (Banapá-Dialekt) *kofa* husten aus englisch *cough* entlehnt; wenigstens wird dies in einem Bube-Glossar der „Zeitschr. f. afrik. Spr.“ behauptet, und in der Tat findet sich im Bube viel englisches Lehngut. Drittens soll (vgl. „Orient. Literaturzeitung“, 1918, Heft 3—4, S. 71) arabisch *suāl* „Husten“ (*saḡala* „hustete“) durch syrische Vermittlung aus babylonisch *suālu* Husten entlehnt sein.

Eine zweite Ursache der Vokalverschiedenheiten ist diese: alle Vokale unterliegen notwendig der Wirkung zahlloser spontaner oder kombinatorischer Lautwandlungen. Selbst wenn (was nach dem eben Gesagten durchaus nicht der Fall ist!) alle Urtypen von Hustenschallwörtern anfänglich denselben Vokal gehabt hätten, selbst dann hätte sich dieser eine Vokal in jeder Sprache lautgesetzlich anders entwickelt. Das zeigt schon das Schicksal des Vokals in indo-

germanisch **kuās* oder **kuōs*, der im Altindischen als *ā*, im Altirischen als *ǎ*, im Litauischen als *ō*, im Albanesischen als *ǫ*, im Althochdeutschen als *uo*, im Deutschen als *ū* oder *ũ* (man spricht *hūsten* und *hũsten*), im Deminutiv *hüsteln* als *ü*, im Kymrischen als *ë* erscheint.

Die einfachsten und höchstwahrscheinlich primären Typen *KO*, *KU* finden sich in dieser primitiven Form ganz selten zugleich als Wort. Meistens folgen auf diesen kürzesten möglichen Typus noch irgendwelche andere Konsonanzen und Vokale. Häufig ist auch eine mehr oder minder vollkommene Reduplikation, auch Repetition des Typus — alles natürlich gemäß den Wortbildungsgesetzen der betreffenden Sprache. Endlich finden sich ab und zu Liquida-Erweiterungen mit *l* und *r*, also die Typen *KLO*, *KRO* etc., die man als Umkehrungen der etwas häufigeren Typen *KOL*, *KOR* etc. betrachten kann.

1. Einfachster Typus: Guttural + Vokal: Lai *a/kā* Husten (*a-* ist bloß Präfix).

Erweiterte Typen:

2. Guttural + Vokal + Konsonanz (einsilbig):

Indogermanisch <i>*kuās</i> oder <i>*kuōs</i>	Barea <i>hus</i> h. Dinka <i>ghol</i> H.	Luschai <i>khuh</i> h. Chinesisch <i>k'at</i> (*), <i>k'ih</i> (*), <i>k'ot</i> (*)
Wachi <i>kox</i> Husten	Nubisch <i>koh</i> H.	
Sarikoli <i>kex</i> H.	Amasigh <i>koh</i> ; <i>kuh</i> h.	Mengen <i>kos</i> h.
Englisch <i>cough</i> h. (= <i>köf</i>)	Magyarisch <i>köh</i> H.	Kajapó <i>kak</i> h.
Jaunde <i>kōñ</i> h.	Livisch <i>kev</i> H.	Navaho <i>✓kōs</i> h.
Kunama <i>kōs</i> h.	Ostjakisch <i>xat</i> H.	Kinai <i>khas</i> H.

Natürlich müssen solche dreilautige Einsilbler nicht von Haus aus wirklich monosyllabisch sein. Das zeigt deutlich englisch *cough* < *cohh[ettan]*, wo allerdings doch ein einsilbiges Schallwort *kox* zugrunde liegt. Die chinesischen und sudanischen Formen werden echte einsilbige Onomatopöien sein, wenn sie relativ junge Bildungen sind, d. h. erst aus der monosyllabischen Periode dieser Sprachen stammen. Sind sie dagegen sehr alte Erbwörter, dann sind sie höchstwahrscheinlich wie *cough* aus einem mehrsilbigen Worte zusammengeschmolzen.

3. Guttural + Vokal + Vokal (einsilbig oder zweisilbig):

Fang <i>koë</i> husten	Chinesisch <i>k'at</i> (*)	Motu <i>haa</i> h.
Kamba <i>koa</i> h.	La-ma-schen <i>k'ao</i> (*)	Uruawa <i>kou</i> h.
Pokomo <i>koóá</i> h.	Nikobar <i>hōōa</i> h.	

Hier fließen natürlich die Grenzen zwischen Vokal + Vokal und Diphthong ebenso in der folgenden Gruppe.

4. Guttural + Vokal + Vokal + Konsonanz + ...:

A-Barambo <i>kūārā</i> Husten	Ugalentz <i>koazech</i> (*) h. (rus-	Eskimo <i>kuikču</i> h.
Khmer <i>kāāk</i> h., H.	sisch; wohl <i>koazex</i>)	Märkisch <i>kaow</i> , <i>kāōw</i> h.

5. Guttural + Vokal + Konsonanz + Vokal + ... (sehr häufig):

Ila <i>kola</i> husten	Nubisch <i>kohē</i> h.	Halifurisch <i>kapu-rē</i> h.
Pongwe <i>kona</i> H.	Galla <i>kufa</i> h.	Bilibili <i>kōhé</i> h.
Fang <i>kogi</i> h.	Galla <i>kake</i> h.	Markesas <i>hapu</i> h.
Sango <i>kotu</i> h.	Arabisch <i>kaḥaba</i> h.	Sandwich <i>kunu</i> h.
Fipa <i>kosola</i> h.	Arabisch <i>hakasa</i> h.	Sipibo <i>huku</i> h.
Bagrimma <i>kasē</i> H.	Finnisch <i>kōhā</i> H.	Kotoschó <i>kogerä</i> H.

6. Guttural + Vokal + zwei Konsonanten + ...:

Ewe <i>koŋgó</i> Keuchhusten	Jenissei-Ostjak. <i>xak'tem</i> *) H.	Kora <i>kazteah</i> (ua*) h.
Finnisch <i>kahja</i> H.	Tschai <i>kombī</i> h.	Maidu <i>hónkodom</i> h.
Schwed.-Lappisch <i>kuorset</i> h.	Bará <i>haxti</i> /like h.	Deutsch <i>husten</i>

Von den Gruppen 3 bis 6 hat zunächst nur der gutturale Anlaut als lautmalend zu gelten. Der dritte, vierte etc. Laut ist wohl meistens sekundär. Unsere Zusammenstellung hat also zunächst nur statistische Bedeutung. Die Einzelformen können recht verschiedener Herkunft sein. So ist nubisch *kohē* husten durchaus nicht primär und einheitlich: es ist zu zerlegen in *koh* „Husten“ + *ē* „sagen“, bedeutet also etwa „*koh* machen“ (nach der im Nilotischen, im Mandschu etc. beliebten Umschreibung mit Verben des „Sagens“) — also ganz wie:

Parsisch *kox kertmān* wörtlich „*kox* machen“ oder wie kurdisch *kóxeh kirdin* „*kóxeh* machen“.

Oder Fipa *kosola*, Ila *kola* husten sind einzelsprachliche Entwicklung von Urbantu **kokola* oder dergleichen.

7. Reduplikationen:

Monschombo <i>koko</i> husten	Japanisch (Kindersprache) <i>kon-kon</i> H.
A-Bangba <i>kókkō</i> H.	Asante <i>ñkonkon</i> Keuchhusten
Biloxi <i>xoxo</i> h.	Galla <i>kake</i> h.
Ewe <i>kokodzage</i> „Keuchhusten“	Estnisch <i>kākastama</i> h.
Sotho <i>moj'koxokxotoane</i> „Keuchhusten“	Marschall <i>melgóargoar</i> husteln
Maku <i>hōhō</i> h.	Songai <i>koťókoto</i> H.
Tschinuk <i>hōhō</i> h.; <i>hokh-hokh</i> h.	Sjua <i>takókot</i> ; <i>takahakaht</i>
Bontok Igorot <i>√ōkōk</i> h.	Schuna <i>ijkosokoso</i> H.
Palau <i>oklúkl</i> h.	Bambara <i>sogosogo</i> h.
Suawa <i>guāhguāh</i> H.	Botokudo-Krekmun <i>kekrek</i> h.
Persisch <i>kūx kūx</i> „Ton des Hustens“	Tscheremissisch <i>kokerem</i> h.
Otomi <i>hehe</i> h.	Kotoscho <i>kogerā</i> H.
Sipibo <i>huku</i> H.	

Triplikation scheint nicht vorzukommen.

8. Liquida-Typen:

A. mit *r*. — Beispiele für: Guttural + Vokal + *r*:

Sango <i>koro</i> husten	Marschall <i>melgóargoar</i> husteln
Kuju <i>okorrora</i> h.	Tscheremissisch <i>kokerem</i> h.
A-Sandeh <i>kora</i> H.	Kotoscho <i>kogerā</i> H.
A-Barambo <i>kūārā</i> H.	Lettisch <i>karkulis</i> „röchelnder Husten“
Schwedisch-Lappisch <i>kuorset</i> h.	Schweizerisch <i>Charchli</i> etc.; <i>Cherbi</i> H.

Das *r* in solchen Formen kann unter Umständen sekundär aus *l* oder sonstwie entstanden sein: so z. B. ist Kuju *okorrora* aus Urbantu **kokola* entstanden. — Andere *R*-Formen, von denen noch in § 3 zu handeln sein wird, sind:

Estnisch *rōhaelema* „krächzend husten“ und französisch-dialektisch *rōklē* h.; estnisch *prōhkatama* „tief husten“ und serbokroatisch *brehati* „laut husten“.

Beispiele für die Umkehrung davon: Guttural + *r* + Vokal:

Botokudo-Krekmun <i>kekrek</i> husten	Russisch <i>xrepaf</i> h.
Litauisch <i>krunēti</i> „dumpf husten“	Tschechisch <i>krchlati</i> h.
Litauisch <i>krañkszi</i> „hustend kröcheln“	Slowenisch <i>kręhati</i> „husteln“

Niedersorbisch *chrjapač* h.
 Französisch-dialektisch *krālě* h.
 Deutsch *krächsen* etc. „räuspernd husten“

Westfälisch *grämstern* „hüsteln“
 Bayrisch *krigln* h.
 Waldviertel *kregazn* „hüsteln“

B. mit *l*: — Beispiele für: Guttural + Vokal + *l*:

Schambala *kolola* husten
 Dinka *ghal*, *ghol* h.
 Bedauje *kułēla* h.
 Sakai *kehāl* h, H.
 Tontemboanisch *sēkol* H. (Präfix?)
 Griechisch-dialektisch *χελούειν* h.
 Albanesisch *kołf-* H.

Kölnisch *khölsche* h.
 Sächsisch etc. *kilstern* „hüsteln“
 Oberpfälzisch *gelstern* h.
 Bayrisch-österreichisch *kilkezn*, *khälzn* h.
 Bayrisch *gilpetzer* H.
 Tirolisch *khöln* h.

Natürlich kann auch das *l* sekundär sein, z. B. Schambala *kolola* < Urbantu **kokola*, oder albanesisch *kołf-* < **kos[le-*.

Beispiele für die Umkehrung davon: Guttural + *l* + Vokal:

Kposo *glo**) husten.
 Leptscha *hlyen**) h.
 Palau *oklūkl* h.

Polnisch *koklusz* Keuchhusten
 Norwegisch-dialektisch *gluffa* „hüsteln“
 Waldviertel *glugazn* „hüsteln“

Hievon ist polnisch *koklusz* < französisch *coqueluche* ein Scheintypus.

C. Sind vielleicht tschechisch *krchlati* husten und französisch-dialektisch *krālě*, *rōklě* husten als Formen mit *r* + *l* anzusehen? Verwendung beider Liquiden als lautmalender Elemente kommt, wie wir später noch sehen werden, ab und zu vor, vgl. deutsch *Rülps* und *grölzen* „rülpsen“. Oder hat das *l* in jenen drei Formen nicht lautmalenden, bloß ableitenden Charakter, wie das wohl in schweizerisch *Charchli* Husten oder bayrisch *krigln* husten der Fall ist? Hier kann leicht bloße „Sekundär-Onomatopöie“ irreführen. Vielleicht ist auch *rōklě* nur eine Kontaminationsform aus **rasclare* + *raucus*, wo also nur ein lautmalendes *r* vorläge.

* * *

Und nun die Tabelle!

c) Bantu.

(Als Urbantu wird **kokola* und **kok'ola* angesetzt [MEINHOF: **kokola**]). Doch dürften diese Ansätze nicht für alle Formen ausreichen.)

Njika *kohola* husten
 Mbundu *-j kohona* h., H.
 Mbamba *kakoho* H. (wohl *ka/jkoho*)
 Wenda *hō'ola**) h.
 Luji *tokola* h.
 Thonga *khohlola**) h.¹
 Schambala; Taita; Ovambo: *kolola* h.
 Ndonga *oši/kololo* h.
 Luji *kolololela* h.
 Kujū *okorrora* h.
 Suaheli *ku/jkohoa* h.; *ki/jkohozi* H.
 Kamba *gu/jkoa* h.
 Pokomo *-jkoóa* h., H.
 Ila *ku/jkola* h.
 Pongwe *ijkona* H.
 Jaunde *kōñ* h.; *kōe**) h.

Lala-Lamba-Wisa *kola* h.; *kosola* h.
 Pogoro *kosomalla* h.
 Bakpeli *kosea* h.
 Aduma *ejkosili* H.
 Schuna *košora* h.; *ijkosokoso* H.
 Fipa *kosola*; *koola* h.
 Fang *kogi*; *koze*; *koë* h.
 Sango *kotu*; *koro* h.
 Ifumu *kolo ntulu* h.
 Monschombo *koko* h.
 Sotho *kxolisa* „Stickkusten“
 Sotho *moj/kxokxotoane* „Keuchhusten“
 Gbea *koro katū* h.
 Gbansiri *ko kotū* h.
 Gmbwaga *ko kotū* h.

¹ *hl* = kymrisch *ll*.

d) Sudan.

- | | |
|--|--|
| 1. Ewe <i>kongó</i> ; <i>kokodzage</i> „Keuchhusten“ | Wolof <i>sokote</i> ; <i>saxat</i> ; <i>sexet</i> h. (Präfix?) |
| Ewe <i>kpe</i> h.; <i>kpekpe</i> H. | 2. Kanuri <i>kásage[-]</i> H. |
| Kposo <i>glo*</i>) h. | Bágrimma <i>kasē</i> H.; <i>elkēse</i> h. |
| Asante <i>nkónkon</i> „Keuchhusten“ | Songai <i>kotókoto</i> H.; <i>tókkoto</i> h. |
| A-Sandeh <i>kora</i> H. | 3. Dinka <i>ghal</i> „husten; schluchzen“ |
| A-Barambo <i>kúárä</i> H. | Dinka <i>ghol</i> H. |
| A-Madi <i>akórábo</i> H. (Präfix?) | Barea <i>hus</i> h. |
| A-Bangba <i>kókkö</i> H. | Kunama <i>kös</i> h. |
| Dagomba <i>koh[en]gu</i> H. | Nubisch <i>koh</i> H.; <i>kohē</i> h. |
| Dagomba <i>n[koh]uma</i> „ich] huste“ | |

e) Hamitisch.

- | | |
|--|---|
| 1. Amasigh <i>koh</i> ; <i>kuh</i> husten | 3. Galla <i>kufa</i> h.; <i>kake</i> h. |
| Suawa <i>guǎhguǎh</i> H. | Somali <i>ħuffa</i> h. |
| Sjua <i>takokot</i> h.; <i>takahakaht</i> h. | Bedauje <i>kulēla</i> h. |

f) Semitisch.

- | | |
|-------------------------------------|--|
| Arabisch <i>ħahaba</i> „er hustete“ | Arabisch <i>ħakara</i> („das Kamel) hustete“ |
| Arabisch <i>ħahha</i> „er hustete“ | Äthiopisch <i>ħasasa</i> „er hustete“ |

h) Uralisch.

- | | |
|---|---|
| Finnisch <i>kohjo</i> ; <i>kahja</i> „trockener Husten“ | Ostjakisch (Surgut) <i>kōthl</i> H. |
| Finnisch <i>kōhū</i> ; <i>hökä</i> „trockener Husten“ | Tscheremissisch <i>kokerem</i> h. |
| Finnisch <i>hökkiä</i> „heftig husten“ | Livisch <i>ķev</i> H. |
| Estnisch <i>kōha</i> H.; <i>kōhima</i> h. | Norwegisch-Lappisch <i>gosatak</i> H. |
| Estnisch <i>kākastama</i> h. | Norwegisch-Lappisch <i>guorsatak</i> h. (vom Tiere) |
| Magyarisch <i>kōh</i> ; <i>keh</i> H. | Schwedisch-Lappisch <i>kossos</i> „trockener H.“ |
| Magyarisch <i>kōhög[ni]</i> h. | Schwedisch-Lappisch <i>küorset</i> h. |
| Magyarisch <i>hök hurut</i> „Keuchhusten“ | Wotjakisch <i>kizo</i> h. |
| Ersa-Mordwinisch <i>koz</i> H. | Syrjänisch <i>kizām</i> H. |
| Ostjakisch (Irtysch) <i>xat</i> H.; <i>xādesem</i> h. | |

i) Samojedisch. Samojedisch-Ostjakisch *kač[-]* husten.k) Altaisch. Burjätisch *kanānam* husten.l) Japanisch. Kindersprachlich *kon-kon* Husten.

m) Asiatisch-Arktisch.

- | | |
|---|----------------------------|
| Jenissei-Ostjakisch <i>k'ak'tem*</i>) H. | Kottisch <i>hatamei</i> H. |
| Jenissei-Ostjakisch <i>xak'tem*</i>) H. | |

n) Tibeto-Birmanisch.

- | | |
|--------------------------------|------------------------|
| 3. Leptscha <i>hlyen*</i>) h. | Luschai <i>khuh</i> h. |
| 9. Lai <i>aŋku</i> H. | |

o) Siamo-Chinesisch.

- | | |
|---|-------------------------------|
| 3. Chinesisch <i>k'ái*</i>); <i>k'ot*</i>) | U) Min-kia <i>ko-šō</i> h. |
| Chinesisch <i>k'at,*</i>) <i>k'ih</i> H.; h. | La-ma-schen <i>k'ao*</i>) h. |

r) Austroasiatisch.

- | | |
|--|---------------------------------------|
| 2. Khmer <i>kāāk</i> h., H. | 3. Nikobar <i>hōōa</i> h. |
| Anamitisch <i>ho hen</i> h. | Khasi <i>džjrhōh</i> H. (wohl Präfix) |
| Tscham <i>gamrēh</i> h. (oder Präfix?) | 4. Sakai <i>kehāl</i> h., H. |

s) Austronesisch.

- | | |
|---|---|
| 1. Halifurisch <i>kapu-rě</i> h. | Tontemboanisch <i>sěkol</i> H. ¹ |
| Negrito Montalvan <i>ikad</i> H. ¹ | Tontemboanisch <i>masěkol</i> h. |

¹ Mit Präfix?

2. Mengen *kos* h.
 Mafoor *kosses* H.
 Uruawa *kóu* h.
 Bilibili *kōhé* h.
 Mahaga *kajiga**) h.
 Marschall *melgóargoär* „hüsteln“

Bauro *huu* h.
 Sa'a *hu'u**) h.
 Motu *hāa* h.
 3. Sandwich *kunu* h.
 Markesas *hapu* h.

t) Papua.

Nasioi *kóu/mari* h.

Errub, Maer *kobēik* h.

u) Australien. Tschau *kombī* husten.

v) Südamerika.

3. Patagonisch *itgehaueško* „ich huste“
 15. Botokudo-Krekmun *kekrek* h.
 Kajapó *kak* h.
 Kotoschó *kogerä* H.
 20. Makú *hōhō* h.

26. Pano *huku* H.
 Sipibo *huku* H.; *hukui* h.
 37. Bará *haxti/like* h.
 Koeua *kohónyē* h.; *kohóiuē* h.

w) Nordamerika.

2. Komalapa *xover* h.
 5. Otomi *hehe* h.
 6. Taraska *vhufni**) h.
 10. Kora *kazteāh[ua]**) h.
 19. Biloxi *xoxo* h.
 23. Maidu *hónkodom* „coughing“
 26. Tschinuk *hōhō* h.; *hokh-hokh* h.

Tschinuk-Jargon *hoh-hoh* h.
 33. Návaho *do/kōs* H.; *dis/kōs* h.
 Ugalentz *koazech**) h. (russisch; wohl *ch = x*)
 Kinai *khas*; *kgass**) H.
 Kinai *taalkaš*; *taalj-kaš**) H.
 43. Eskimo *kuikču* h.

x) Indogermanisch.

A. Erbwort:

Indogermanisch **kuās* oder **kuōs*. KLUGE und FALK-TORP bieten in ihren Et. Wb. die *ā*-Form, BERNEKER's Et. Wb. bietet die *ō*-Form und FRANCK's Et. Wb. bietet beides: „voorgerm. *kūōs*, *kās*“. Welche von beiden die wirkliche indogermanische Form war, läßt sich durch die Vergleichung der parallelen nichtindogermanischen Hustenwörter nicht feststellen, da sowohl die KOS-Formen als die KAS-Formen wiederholt vorkommen:

Einerseits Fipa und Lala-Lamba-Wisa *kosola* (mit sekundärem *s* < *k*), Fang *koze*, Kunama *kōs*, Ersa-Mordwinisch *koz*, Schwedisch-Lappisch *kossos*, Mengen *kos*, Mafoor *kosses*, Návaho *√kōs*; anderseits Bagrimma *kasē*, Kanuri *kásagē*-, Kinai *khas*.

Im allgemeinen aber sind die Formen mit *o*-Vokal etwas häufiger als die mit *a*-Vokal. An und für sich haben wohl die Formen mit dumpfem Vokal mehr lautmalende Naturtreue als die mit hellem Vokal. (Immerhin aber lautet die tirolische Husten-Interjektion *kāz* gegenüber niederösterreichischem *kutzkutz*.) — Nicht unmöglich ist ferner, daß die Form *KŌS* die vorindogermanische war, die dann durch spontanen Lautwandel zu *KAS* wurde. In diesem Falle wäre dann indogermanisch **kuās* < **kuōs* ein sehr altes Wort, keine relativ junge Lautmalerei aus der letzten Zeit der indogermanischen Gemeinschaft. — Auch die Beurteilung des *s* im indogermanischen **kuās*, **kuōs* hängt ab von der Frage nach dem Alter dieser Wurzel: ist sie sehr alt, so könnte dieses *s* vielleicht durch Palatalisierung aus ursprünglichem *k* oder *k̑* oder dgl. entstanden sein, also

**kuās* < **kuāk* („Doppeltypus“), ganz so wie Fipa *kosola* h < Urbantu **kokola* oder **koḱola*.

Allerdings könnte dieses *s* auch aus *t* oder sonst einem Dental entstanden sein; Typen wie *KAT*, *KOT* finden sich mehrfach:

Sango *kotu*; Songai *kotókoto*; Uralisch-Ostjakisch *kōthl*, *xāt*; Kottisch *hatamei*; Chinesisch *k'at**, *k'ot**); Negrito Montalvan *ikad*.

Endlich kann jenes *s* im Indogermanischen wie in anderen der zuerst aufgezählten *KAS*-, *KOS*-Formen ganz primär sein. Übrigens ist bemerkenswert, daß die S. 614 genannten deutschen und polnischen Husten-Interjektionen die Laute *ts* u. dgl. haben. — Aber wir kommen da im günstigsten Falle zu bloßen Möglichkeiten. — Die einzelsprachlichen Formen des Erbwortes **kuās* sind S. 616 aufgezählt worden.

B. Einzelsprachliche Neuschöpfungen.

1. Indisch: Das Erbwort *ai. kās[-* ist sicherlich in den neuindischen Dialekten teilweise durch Neubildungen verdrängt worden (vgl. oben S. 606f.). Der Verfasser konnte dies mangels einschlägiger Hilfsmittel nicht untersuchen.

2. Iranisch:

Neupersisch *xeffūden* husten; *kūx-kūx* „Ton des Hustens“.

Parsisch *kox kertmān* husten („*kox* machen“).

Wachi *kox* Husten. — Sarikoli *kex* Husten.

Kurdisch *koxum* = *kōxīn* = *kuxek* husten.

3. Armenisch:

hazal husten (Neuschöpfung oder Erbwort **kās*?)

4. Slawisch:

a) Tschechisch *kachati* „laut husten“ und *káchati* (mit *ā*) „Kehlsucht haben“.

b) Russisch *kavāť* „stark husten“.

Diese beiden Formen sind wirkliche, echte Husten-Onomatopöien und dienen nur dieser Lautmalerei. Dagegen sind die folgenden Fälle c) bis l) bloß „Universal-Onomatopöien“,

c) Russisch *kerkať* „husten; piepen; pfeifen“ < urslawisch **kьrkati*, dessen Sprossen in den übrigen slawischen Sprachen die Bedeutungen „krächzen, gackern, rülpfen, mucksen, knurren, summen, grunzen, brodeln“ haben.

d) Slowenisch *kręhati* „hüsteln, heisere Töne ausstoßen“.

Von BERNEKER im Et. Wb. zu ruthenisch *krektaty* „räuspern, ächzen“ gestellt, das in den übrigen slawischen Sprachen bedeutet „krächzen, schreien, plaudern, quaken, klappern, knarren“.

e) Tschechisch *krchlati* husten = serbokroatisch *krhati* h. (vom Pferde) < **kьrch-*, welches nach BERNEKER's Et. Wb. jüngere Nebenform zu **kьrk-* in c) oder einfach eine parallele Lautmalerei ist.

f) Slowenisch *kurhati* „hüsteln“

nach BERNEKER's Et. Wb. < ursprünglichem **kvьrk-*, wovon in den übrigen slawischen Sprachen Verba mit den Bedeutungen „knurren, knarren, prasseln, schwirren, zirpen, zwitschern“ gebildet sind.

g) Niedersorbisch *chrjapać* husten.

In den übrigen slawischen Sprachen entsprechen folgende Formen und Bedeutungen:

Altslawisch *xrapati* „schnarchen“; serbokroatisch *hrapav* „heiser“; slowenisch *hrapati* „röcheln“; tschechisch *chrápati* „schnarchen, röcheln“; russisch *xrapъ* „das Schnarchen“.

Das niederererbische *chrjapać* husten ist also Abzweigung einer gemeinslawischen Universal-Onomatopöie für menschliche Kehlgeräusche. Der Umfang einer solchen „Universal-Onomatopöie“ ist natürlich geringer als der einer solchen wie *c)*, die für menschliche, tierische und mechanische Laute anwendbar ist; dafür ist aber ihre etymologische Beweiskraft größer. — Das gemeinslawische und urslawische **xrap-* könnte lautgesetzlich aus einem vorslawischen ***srap* (mit $s > x$) stammen, das wohl schon durch die Lautgruppe $R + P$ (darüber später!) lautmalend wäre. Aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß dieses **xrap-* erst urslawische Neuschöpfung mit anlautender Guttural-Charakteristik ist (Typus $K + R + P$: siehe § 3, Schluß), woraus sich auch das relative Alter dieses Wortes ergibt. — BERNEKER, Et. Wb., stellt natürlich den lautmalenden Charakter der Sippe fest.

h) Russisch *xrepat* husten,

hat nach BERNEKER, l. c., nur eine andere Vokalstufe als slawisch **xrap* in *g)*.

i) Serbokroatisch *hripati* „stark husten; keuchen“ < **xripēti*,

welches im Russischen „heiser sein“, im Slowenischen „röcheln, heiser sein“ bedeutet: ist wie **xrap-* und **xrep-* in *g)* und *h)* nur eine dritte Vokalstufe derselben urslawischen Neuschöpfung.

k) Tschechisch *chrkati* „husten; räuspern“;

in den übrigen slawischen Sprachen „heiser sein, röcheln, schnarchen, kreischen, krächzen“.

l) Merkwürdig ist ruthenisch *kýxavyča* „Keuchhusten“, abgeleitet von ruthenisch *kýchaty* „niesen“.

Dieses *kych-* stammt aus vorslawisch **kus* „niesen“ und ist, wie in einem späteren Paragraphen gezeigt wird, ebenfalls eine verbreitete Guttural-Onomatopöie. — Half etwa das seltsame Auftreten des Niesens während der Keuchhustenanfälle bei dieser Bedeutungsverschiebung mit?

5. Baltisch:

a) Lettisch *karkulis* „röchelnder Husten“.

b) Litauisch *krunėti* „dumpf husten“.

c) Litauisch *krañksztī* „hustend kröcheln“.

7. Griechisch:

a) Das bisher von den Indogermanisten unerklärte *βήσσω* „ich huste“ < **βηχ[ī]ω* und *βήξ*, *βηχός* Husten hat den Stamm **βηχ[ī]-*. Dessen Anlaut *β-* kann ebenso wie in *βήμα*, *ἔβην* (zu *βαίω* „ich gehe“ = lateinisch *venio*, gotisch *qima* „ich komme“) lautgesetzlich aus indogermanisch *g^u* entstanden sein. Das Inlaut-*η* muß urgriechisch *ē* oder *ā* gewesen sein. So kommen wir zu einem urgriechischen **g^uāgh* oder **g^uāk^h* (*χ* kann älteres *gh* oder *kh* sein), und das ist ein regelrechter „Doppeltypus“ statt des einfachen Anlauttypus indogermanisch **k^uās*. (Es wäre auch **g^uēgh* oder **g^uēkh* denkbar. Da kein dorischer Beleg des Wortes vorhanden zu sein scheint, läßt sich nichts entscheiden.)

Es ist gewiß eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Etymologie, daß der Verfasser diese seine Erklärung nachträglich auch schon bei TROMBETTI, „Critica“, S. 28, fand, wo für *βήσσω* ein ursprüngliches **g^uwāgh**) angesetzt und auf „Unità“ S. 90 verwiesen wird.

- b) Griechisch-dialektisch $\chi\epsilon\lambda\acute{o}\upsilon\epsilon\iota\upsilon = \beta\acute{\eta}\sigma\sigma\epsilon\iota\upsilon$ und $\chi\epsilon\lambda\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\tau\alpha\iota = \beta\acute{\eta}\sigma\sigma\epsilon\iota$ (bei Hesychios) < urgriechisch *ghel- oder *khel-.

Vgl. die L-Formen oben S. 618.

9. Romanisch: a) Der „Atlas linguistique de France“ bietet für das sonst herrschende *tousser* husten die Dialektform (AUBE) *krālě* husten. Diese im französischen Sprachgebiet völlig vereinzelte Form läßt sich wohl am ehesten erklären als lautmalende Guttural + Liquida-Bildung, vgl. oben S. 618, oder etwa als „Typusaufpiropfung“ $k + râler$ „röcheln“ < *rasclare > italienisch *raschiare* „sich räuspern; schaben“, also analog rätoromanisch *gronflar* „schnarchen“ neben französisch *ronfler*. b) Alleinstehend ist auch die Dialektform (Charente-Inférieure) *kwāsě* „husten“. c) Die bisher nicht zu allgemeiner Zufriedenheit erklärten Wörter

Französisch *coqueluche* „Keuchhusten“ (ins Polnische entlehnt als *koklusz*) und italienisch *coccolina* „Keuchhusten“

sind lautmalende Neuschöpfungen mit dem so häufigen „Doppeltypus“ *KOK* (vgl. § 3). Auf richtiger Spur ist KÖRTING, der in seinem „Etymologischen Wörterbuch der französischen Sprache“ (1908), S. 109 von *coqueluche* sagt: „Dunkler Herkunft; sein erster Teil scheint mit deutsch *keuch*, englisch *cough* zusammenzuhängen.“ KÖRTING folgte damit SCHELER, der in seinem „Dictionnaire d'étymologie française“ (1873) das englische *cough*, flämisch *kuch* „Husten“ und deutsch *Keuchhusten* verglich. Natürlich ist dieses „Zusammenhängen“, von dem KÖRTING spricht, kein historisches, sondern bloß elementar-psychologisch. — Auch *coccolina* ist richtig erklärt im „Dizionario“ von TOMMASEO-BELLINI: „... dal suono che gl' infreddati fanno.“ Übrigens ist *coccolina* vielleicht an das Kinderwort *coccolo* „Kind“ (das selbst ein Lallwort ist) angelehnt, so daß die passende Bedeutung „Kinderhusten“ vorzuliegen schien.

11. Germanisch:

- a) Angelsächsisch *cohhsēttan* husten, von unbelegtem **cohhsian* > englisch *cough* husten (mit Übergang des *gh* > *f*, wie in englischem *laugh* „lachen“).

Die Lautmalerei dieses Wortes ist längst erkannt, vgl. S. 601. Das identische germanische **kox*, **kux* „keuchen“ wird uns noch beschäftigen. Dieses germanische **kox* könnte wohl lautgesetzlich aus einem vorgermanischen **guk* oder **gukh* entstanden sein; aber der Doppeltypus *kox* ist zu häufig, um nicht hier als primärer Urtypus vorzuliegen.

- b) Englisch-dialektisch *to kink* „to cough; to laugh; to vomit“

ist die (auch im Niederdeutschen etc.) vorkommende Nasalform zu germanisch **kik* „keuchen etc.“, das uns noch wiederholt beschäftigen wird, und wovon auch älter-dänisch *kigen* „husten“ gebildet ist. Die Mehrheit der Bedeutungen von *to kink* zeigt, daß es sich um eine Universal-Onomatopöie von menschlichen Kehlgeräuschen handelt, ähnlich den slawischen Formen unter 4, g.

- c) Englisch *hack* „hacken“ kann auch bedeuten „kurz hüsteln“;

infolge der phonetischen Beschaffenheit, d. h. gutturalen Bildungsweise des Wortes und infolge der etwas ähnlichen Bedeutung (hackender, d. h. stoßender Husten) trat „Sekundär-Onomatopöie“ ein. Wenn infolge sprachlicher Entwicklung die Urbedeutung „hacken“ verloren ginge und nur die junge Neben-

bedeutung „hüsteln“ erhalten bliebe, so würde man mit Fug an einen Doppeltypus wie

Kajapo *kak* husten, Finnisch *kahja* Husten, Galla *kake* husten, arabisch *hakara* husten und dergleichen denken — aber es wäre ein krasser Scheintypus. — Zum Bedeutungsübergang „hacken > husten“ vgl. auch

Schweizerisch *bëcke* „hacken, hauen, schlagen“ und davon *Bëcker* „hartnäckiger Husten“; ähnlich hat auch BRUGMANN, „Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen“ II, 282, lateinisch *tussis* Husten von *tundere* „stoßen“ ableiten wollen. — Ähnlich ist der Bedeutungsübergang „bellen > husten“: wir sprechen im Deutschen von einem „bellenden Husten“; englisch *bark* „bellen“ hat auch die Nebenbedeutung „husten“:

Norwegisch-dialektisch *guffa* „bellen; hüsteln“; schweizerisch *bëlle* „bellen; heftig husten“ und schweizerisch *bauze* „bellen, kläffen; trocken husten“; gemeinslawisch *brechati* „bellen“ hat im Serbokroatischen und Slowenischen *brehati* die alleinige Bedeutung „laut husten, keuchen“, also beinahe der Fall, der oben von *hack* supponiert wurde.

d) Holländisch *kuch* „kurzer, trockener Husten“, *kuchen* „husten“ = mittelniederländisch *cuchen* h.;

vgl. oben S. 601 das Zitat aus FRANCK: es ist entweder bloß eine andere Vokalstufe zu angelsächsisch *coh[h]ettan* oder eine selbständige Neubildung

**kux* wie mittelhochdeutsch *kächen* > deutsch *keuchen*

(davon später mehr).

- e) Norwegisch-dialektisch *gluffa* und *gnuffa* „hüsteln“; daneben auch *guffa* „hüsteln, bellen, sticheln, spötteln“ — Universal-Onomatopöie.
- f) Dänisch-dialektisch *knyste* „hüsteln; kichern“: Universal-Onomatopöie, da norwegisch-dialektisch und schwedisch *knysta* und älter-dänisch *knyste* „mucksen“ bedeuten.
- g) Deutsch: deutsch *krächsen*, *krexen*; *krachsen*, *kraxen* „räuspernd husten; seufzen“. — Deutsche Mundarten: niederdeutsch *kagen* husten; niederdeutsch *krocheln* „husten mit Röcheln“, Altmark *kröcheln* „viel husten“; Waldeck *kröch* „schwindsüchtiger Husten“, *kröchen* „schwindsüchtig husten, keuchen“ (Universal-Onomatopöie für menschliche und tierische Kehlgeräusche, wie Röcheln, Grunzen, Stöhnen etc.); Märkisch *kaow*, *käow* h.; westfälisch *käffen* „husten, hüsteln“; *grämstern* „hüsteln“ (nach HOLTHAUSEN zu alt-sächsisch *gram* „heiser“); kölnisch *khölsche* h.; sächsisch-schlesisch-oberlausitzisch-bayrisch *kilstern* „hüsteln“ = oberpfälzisch *gelstern* h.; Aschaffenburg *kotzen* „husten und Auswurf herausholen“; *Kotzer* „starker Husten“; schweizerisch *Charchli* und *Cherbi* „röchelnder Husten“; *Chürchli* „Keuchhusten“; *Chirchel* „keuchender Husten, röchelnder Atem“; *hürchle* „husten, räuspern“; *Hürchel* „Krampfhusten“; *chause* „heftig husten, tief räuspern“; bayrisch *käckezn* h.; *krigln* = *grigln* „husten, heiser reden“; *käckezn* h.; *gilpetzer* „einmaliger Husten“; bayrisch-österreichisch *kilkezn*, *gilgezn* „keuchend husten“; *khälzn* dasselbe; tirolisch *khöln* „husten, heiser sein“; *di Khöl* „heiserer, verschleimter Husten“; niederösterreichisch (Waldviertel) *huatn* (oder *hurtn*?) h.; *d' Huatn* H.; Waldviertel *kregazn* und *glugazn* „hüsteln, heiser reden“; Nordböhmen und Bayern *kutzen* „husten“; Niederösterreich, Zips etc. *sich verkutzen* „etwas in die Luftröhre bekommen und es mühsam wieder heraushusten“.

(Fortsetzung folgt.)



Mœurs et usages au Liban. L'Education.

Par l'abbé BÉCHARA CHÉMALI¹.

§ 1. En famille.

1° Education religieuse, l'âme libanaise. — 2° Education morale et sociale. — 3° Education corporelle. — 4° Proverbes relatifs aux enfants et à leur éducation.

1° Ce qu'on apprend jeune, se grave dans l'âme, comme une ciselure dans la pierre, dit un aphorisme du pays, c'est dire que les premières impressions et les premières connaissances sont ineffaçables, et que leur influence se fait sentir dans toute la vie. Pour connaître le Libanais, il nous faut donc étudier les éléments qui ont servi à sa formation morale, intellectuelle et religieuse. Procédons rapidement à cette analyse.

Le point le plus saillant, ou plutôt le seul saillant, dans l'éducation libanaise, est sans contredit, la religion, et dans la religion, le culte de la très sainte Vierge «le salut soit sur elle *'alayha-s-salâm* ²عليها السلام». Les premiers bégayements du petit Libanais, ses premières prières, ses premiers chants et ses premiers amusements, témoignent d'une âme profondément religieuse; tout ce qu'il entend et tout ce qu'il voit, est de nature à renforcer et à accentuer ce sentiment. Le bébé encore dans les maillots, entend à chaque instant résonner à ses oreilles le nom de la Vierge *ya-ʿazra* ³يا عذرا; nom devenu comme une exclamation habituelle de joie, de douleur, d'encouragement; et le premier nom qu'il bégaye, est ce nom béni de la Vierge, identifié avec les noms de papa et de maman. Un jour je demandai à un enfant qui pleurait: «Où donc est ta mère, et comment s'appelle-t-elle?» Séchant ses larmes, le bébé répondit: «Ma mère est au ciel, et elle s'appelle Mariam.»

Les premières prières que l'enfant apprend et qu'il récite matin et soir et à certains moments du jour, sont courtes, mais bien significatives. En voici quelques-unes à l'appui:

Le matin, au lever: «*as-sibḥ lak ya-allah ya-fattāḥ ya-razzāk ya-mkas-sim*³ *al-arzāk 'iksim 'alayna raḥmtak wardak ya-riḍal-lah ya-riḍal-wāldayn* السبح لك يا الله يا فتاح يا رزاق يا مقسم الارزاق اقسم علينا رحمتك ورضاك يا رضى الوالدين. Gloire à toi, o Dieu, de qui vient tout secours et tout bien; Toi qui répartis les biens de la fortune, donne-nous en partage ta miséricorde et ta bienveillance; te plaire, seigneur, et plaire à mes père et mère, voilà mon seul désir.»

«*ṣbaḥ ṭosbḥou bḫayr wi'doukom biḍ-ḍana wil-wayl* صباح تصبحوا بخير وعدوكم بالضنا والويل. — C'est le matin, puissiez-vous vivre heureux et voir, votre ennemi humilié par le malheur!»

¹ V. «Anthropos» X—XI (1915—1916), p. 913 ss.

² Le système de transcription est le même que celui adopté dans l'«Anthropos» V (1910), p. 734 ss. et 1072 ss., excepté le ع = ʿ.

³ La lettre «i» rend le *kasrah* كسره arabe ى et correspond à l'accent syriaque «i» appelé *rboso* رُبو.

Le soir avant de se coucher: *ya-'azra tsallmyny wfy sâ'at mawty* يا عذرا¹ تسلميني. — *ihfazyny 'ala xyrat allah 'ala xyrat ilmasyh kyf ma šar mlyh*. — Vierge je me confie à vous; à l'heure de la mort gardez-moi; à la garde de Dieu, à la grâce du Christ, j'accepte tout ce qui peut m'advenir». Quand on éteint la lampe on dit: *ytfy-š-šarr wil-bala 'anna* يطفي الشر والبلا عنا. «Que Dieu éteigne ainsi le malheur et l'affliction pour nous!»

Si le tonnerre gronde, on se signe en répétant trois fois le sanctus du trisagion *ḡoddous!* قدوس. Quand on entend tonner une cloche, on adresse à Dieu cette prière: Ta voix est douce, et ton cœur plein de miséricorde; *šawtak ḡanoun wḡalbak raḡoum* صوتك حنون وقلبك رحوم.

L'invocation à la Vierge: *ya-'azra šyddyl-ḡodra* يا عذرا شدى القدره, «Vierge fortifie la puissancel» est tellement répandue qu'elle est devenue proverbiale.

Le premier chant que répète avec plaisir le petit Libanais, est un chant à la Vierge, commençant par ces mots: *win kân jismik ba'yd minna* وان كان جسمك بعيد منا. «Ton corps est loin de nous, Vierge notre mère, mais tes prières nous accompagnent et nous gardent»; ou cet autre, répété tous les jours à la sainte Messe: *šalâtik ma na ya-ḡohr al-'ibâd*, «Ta prière nous accompagne, o toi la plus pure des créatures; sois notre soutien, comme tu l'as toujours été.»

A la vue du prêtre, l'enfant se compose, interrompt ses jeux les plus bruyants, lui prend la main, la baise et la porte au front en signe de respect et de vénération. Passant près d'une église, le Libanais s'arrête, baise la muraille avec respect et récite une prière pour les morts. Si l'église est à quelque distance du chemin, il étend la main vers le sanctuaire, comme pour en toucher les murailles, puis portant la main à la bouche et au front, il fait un grand signe de croix.

C'est à l'ombre du sanctuaire que grandit le petit Libanais maronite; c'est là qu'il prend ses états et apprend les premiers éléments de religion, d'arabe et de syriaque, et plus tard, à un âge plus avancé, c'est là aussi qu'il fera ses longues séances, les dimanches et les fêtes, causant de la pluie et du beau temps, ou traitant des intérêts communs et des nouvelles de la semaine. Tout contribue à accentuer, chaque jour davantage, le sentiment religieux, dans l'âme libanaise.

Si un étranger, spécialement un prêtre *padre* بادرى, vient au Liban, il se voit entouré et suivi d'un essaim d'enfants, et tous demandent à haute voix, qui, un chapelet *masbḡa* مسبحة, qui, une médaille *ḡouny* قوني², qui, une image *šourah* صوره ou un scapulaire *tawb* توب³. Les grandes personnes même ne se refusent pas de demander un scapulaire ou un chapelet de la Vierge; et un objet de piété est toujours le meilleur cadeau qu'on puisse leur faire. Une personne, en voyage au Liban, fut obligée de demander l'hospitalité à une pauvre famille

¹ La lettre mediane ذ = *z* se prononce entre le د = *d* et le ض = *ḡ*; particularité due à la langue syriaque autrefois très répandue au Liban. On prononce de même: *hada* هدا, *hay-kad* هكدا pour هكدا.

² Pour أيقونه.

³ Pour توب.

du Liban; au départ elle proposa à ses hôtes une pièce d'argent, en retour de leurs services. — «Nous ne donnons pas l'hospitalité, ici, pour de l'argent; insister sur ce point, c'est nous faire injure; mais nous acceptons avec reconnaissance un chapelet ou un scapulaire de la Vierge, si vous en avez.» L'étranger qui avait pris ses mesures, fit une large distribution de médailles et de chapelets, et partit heureux du bonheur qu'il avait porté à cette pieuse famille.

Le passage suivant, qu'on nous permettra de citer en entier, peint au vif l'âme libanaise, et signale les principales influences, qui l'ont rendue si profondément religieuse. Le judicieux écrivain a vécu plusieurs années au Liban; il a beaucoup voyagé, beaucoup observé et il s'est mis en contact direct avec la population de nos montagnes; ce qui donne plus de poids à ses paroles.

«L'âme libanaise, dit-il, isolée dans sa vallée, sans vue au dehors, simple de vie et libre des mille préoccupations qui nous éparpillent, soumise pratiquement à un gouvernement théocratique, vivant entre église et monastère, dans la simplicité, la pauvreté et souvent le malheur, cette âme s'est portée tout d'une pièce vers la sainte Vierge [et la religion], comme vers un foyer d'attraction et de salut, et peu à peu, comme ses rochers sculptés goutte à goutte par la pluie, elle s'est faite ce que j'appellerais un tempérament morial, c'est-à-dire une tendance, un amour qui s'affirme avec naturel, avec gaieté, avec bonheur . . . Il y a sur Mariam une solidarité, une unanimité qui m'ont frappé; même l'indifférent, même le dévoyé, même le fanfaron d'athéisme ont toujours, au coin du cœur, un «*salam*» pour elle. Scapulaires et médailles sont portés comme chez nous des fleurs à la boutonnière . . . Au nom de la sainte Vierge, on obtient beaucoup, l'enfant obéit, les ennemis se réconcilient, de réels sacrifices sont accomplis; j'ai vu de pauvres enfants, des jeunes filles malades, jeûner le samedi et faire tout le carême de Notre-Dame, 8 à 15 septembre¹.» Voilà bien l'âme libanaise d'il ya trente ans et au delà. De nos jours, hélas! un nouveau vent souffle sur le Liban; l'esprit religieux baisse et les bonnes vieilles traditions d'éducation tendent de plus en plus à devenir un souvenir. Avouons aussi que ce sentiment religieux manque un peu de stabilité, n'étant pas assis sur la base d'une instruction religieuse solide et raisonnée.

Une conséquence naturelle du sentiment religieux dans l'âme libanaise, ce sont les vocations à l'état ecclésiastique, qui sont bien nombreuses au Liban. Les familles sont heureuses de consacrer à Dieu leurs prémices. C'est une bénédiction aussi bien qu'une ressource pour la famille. L'enfant, vivant dans une atmosphère toute religieuse, souvenirs, école, légendes, où tout lui parle de Dieu et le prépare à son service, en lui montrant l'honneur et la dignité de ce saint état, l'enfant, dis-je, se sent porté comme naturellement au service du saint autel. Les étrangers s'étonnent de cette nombreuse éclosion de vocations, mais l'observateur attentif, qui étudierait tant soit peu l'âme libanaise et les différentes influences qui l'affectent, trouve le fait tout naturel. D'ailleurs, les

¹ La sainte Vierge au Liban — par le R. P. GOUDARD, S. J. — Paris, 5 Rue Bayard — p. p. 52ss. — Les Maronites sont bien reconnaissants au R. P. GOUDARD pour ce magnifique ouvrage, qui fait connaître et aimer le Liban et la sainte Vierge.

choses ont bien changé, depuis que le courant de l'émigration s'est établi, emportant de la belle montagne la meilleure jeunesse, tandis que les idées nouvelles fermentent en ces intelligences autrefois si simples et si religieuses.

2° Jamais un enfant libanais ne se permet d'embrasser ses père et mère, mais il leur baise la main, si haut placé fût-il, et demande leur bénédiction en ces termes: *ya-bayy traḡḡa 'layi ya-'ommy d'y ly* يا بَيّى¹ تَرْضِ عَلَى يَأْتَى ادعى لى «Mon père, bénis-moi, mère, fais des vœux pour mon bonheur.» Les parents, répondant au désir de leur enfant, l'embrassent en disant: *'allah yirḡa 'layk, wiwaffḡak, wikoun ma'ak* الله يَرْضَى عَلَيْكَ وَيُوفِّقُكَ رَيُّكُون مَعَكَ «Que Dieu te bénisse, te favorise et t'accompagne!»

En présence de son père, l'enfant, fût-il même père de famille, ne doit ni fumer, ni parler sans être interrogé, ni s'asseoir sans être invité. Si le père donne un repas à des hôtes de marque, les enfants ne sont point admis à table, mais ils doivent se tenir debout à une certaine distance, une main posée sur la poitrine, et l'autre tenant une cruche d'eaux, ou une carafe de vin, pour en présenter aux convives. Aux enfants d'offrir le café, les cigarettes et le narghilé — autrefois le chibouk *aššobok* الشُّبُق — s'ils sont d'un certain âge, sinon, ils sont relégués pendant les réceptions, dans un coin de la maison, ou bien on les envoie s'amuser dehors.

Le Libanais appelle ses cousins et ses cousines frères et sœurs, les cousins et les cousines de ses parents, oncles et tantes. En outre, l'enfant appelle tous ceux de son âge, frères et sœurs, les personnes d'un certain âge, oncles et tantes, les vieillards, grandpères et grand'mères. S'il rencontre une personne, même inconnue, il la salue du titre d'oncle: «Bon-jour, l'oncle, comment allez-vous, l'oncle — *šabbḡak bil-ḡayr ya-'amm — kyf ḡâl il-'amm* صَبِّحْكَ بِالْغَيْرِ يَا عَمَّ — كيف حال العم — Un étranger, qui se trouverait à une réunion de Libanais, serait fort surpris de voir tout le monde s'appeler frère, oncle, cousin et père.

Une chose curieuse et bien typique, c'est que le père, la mère, la grand'mère, etc., appellent leur enfant ou petit-fils du nom de père, de mère, de grand'mère, etc., lui donnant le titre que lui-même devrait leur donner.

Demandez à un enfant, comment il s'appelle; il vous répondra: «Ton serviteur, ou ton enfant, un tel — *'abdak folân, waladak folân* عَبْدُكَ فَلَان. وَلَدُكَ فَلَان — ou encore *da'yk folân* دَاعِيكَ فَلَان, un tel qui fait des vœux pour toi.» Et politesse pour politesse, l'interlocuteur doit répondre: «*'abd rabbo, 'allah yḡallyh lbayyo* عَبْد رَبِّهِ. اللهُ يَحْتَفِيهِ لَبْيَيْهِ — le serviteur de son Dieu, que Dieu le conserve à son père!»

Dans les visites, l'enfant ne doit rien toucher, rien accepter, sans l'ordre formel de ses parents. A toutes les invitations, il répond: «Je n'ai pas faim, je viens de manger — *mânny jy'ân — halla' 'akalt* مَا لِي جِيْعَان هَلْآتَى أَكَلْتُ — De cette façon, l'enfant s'habitue à avoir une âme grande *nafso kbyry* نَفْسُهُ كَبِيرُهُ et s'exerce à la sobriété.

¹ يَا بَيّى *ya-'aby*.

² أَصْبَحْكَ.

³ مَا الْآنَ.

L'enfant du peuple se formait de bonne heure au travail de la terre, suivant les traditions antiques, et on peut dire qu'il naissait laboureur, et devenait maçon ou menuisier. Aussi la terre pierreuse de ses montagnes, donnait-elle des récoltes relativement abondantes, malgré la stérilité de ses rochers.

* * *

Qui aime bien, châtie bien, dit le proverbe *man dahhkak bakkâk, wman bakkâk dahhkak* من ضحكك بكاك ومن بكاك ضحكك littéralement, qui vous fait rire vous fera pleurer, et qui vous fait pleurer, vous fera rire. Aussi, les Libanais comprennent-ils la nécessité du châtiment, et regardent-ils la correction comme un complément nécessaire de l'éducation. Ils ne craignent pas de corriger leurs enfants, et, au besoin, de leur infliger des châtiments corporels. Les proverbes suivants expriment énergiquement la nécessité et l'efficacité de la correction bien administrée: *'elly ma bytkassar 'a dahro koqbân 'axirto lilrbân* الى ما يتكسر عا ضهره قضبان آخرته للغربان. Celui qui ne reçoit point des coups de baguette (littér. sur le dos duquel on ne brise point des baguettes), deviendra à la fin de ses jours la proie des corbeaux, *'al'asa bit'allam ad-dobb 'ar-raşş* العصا بتعلم الذب الرقص. — Le bâton apprend à l'ours à danser, *'elly ma by'addab byet'addab* الى ما يأدب يتعتب يتعتب. Qui ne châtie point pâtit, *'ibnak 'aş-sîr rabbyh win kébér xawyh* ابنك الصغير رتيه وان كبر خاويه¹. — Châtie ton enfant dans le bas âge, grand, traite-le en frère.

Mais l'excès du châtiment endurecit le coeur, engendre la crainte servile, la défiance et le mensonge, outre qu'il avilit le caractère et déprécie la dignité paternelle. Mais les parents qui en arrivent à cet excès sont relativement bien rares. C'est plutôt l'excès d'indulgence qu'il faudrait reprocher à certaines familles, et qui dit excès dit faiblesse surtout de la part des mères, dont le coeur est partout le même.

L'intimidation est un grand défaut de l'éducation libanaise. Pour faire taire son enfant, la mère le menace du *roul* غول — ogre, sorte de génie vorace et malfaisant, qui mange les enfants; du *bo'bo* بوبو, du *koko* كوكو, animaux fantastiques et terribles; de l'ours, du loup, du chacal et même de Saint Antoine. — «Le chacal t'emportera, lui dit-elle, — *byâxdak 'ilwâwy* ياخذك الوأوى — la hyène te dévorera, *byâklak 'id-dab* ياأكلك الضبع. — Saint Antoine t'étranglera — *byixnâk mar mîânios* ياخنقك مار مطانيوس². Parfois on menace le bébé du curé ou du magister: «Voici le prêtre qui arrive, le curé te coupera la langue — *şahhou jâyi layk 'il-xoury* شحو جاي كيك الخوري — *'il xoury bykoşş lak lsânak* الخورى يقطع لك لسانك³. — Ces phantasmes terrifiants s'impriment dans la tête du bambin, et le rendent faible et tremblant à toute alerte. Heureusement, de pareils exemples sont rares, et les Libanais sont généralement connus pour leur courage et leur force d'âme, notamment les habitants de Edhen et de Bécharry.

¹ *'elly* pour الى — على : رتيه — رتيه : آخيه : خاويه.

² *bo'bo* pour بوبو — *bo'bo* est remplacé par un *m*. — *mar* est le mot syriaque مار pour *dominus*.

³ Pour جاء — جاي participe présent de جاء.

Le manque de règle et d'exactitude dans la famille, habitue l'enfant à la nonchalance; il trouvera dur l'assujettissement à la règle, parceque la règle n'a pas présidé à toutes ses actions d'enfant. Toutes les fois que le bébé pleure, sa maman lui présente le sein; elle le couche à toute heure du jour, pour vaquer plus librement aux occupations du ménage. On est fort surpris de voir les enfants nonchalamment assis sur des sofas, occupés toute la journée à ne rien faire. J'ai dit sofa, car il s'agit des enfants riches; les pauvres, en effet, ont toujours quelque chose à faire, et s'habituent de bonne heure au travail, comme il a été dit.

3° Rien de bien spécial touchant l'éducation corporelle. De bonne heure, l'enfant est débarrassé de ses maillots et acquiert le libre mouvement de ses membres. Il a les jambes et souvent les pieds nus, l'usage des bas étant récent et relativement restreint, du moins dans la vie ordinaire; des souliers plats et légers; sur la tête, d'abord une sorte de bonnet à quartiers, puis une légère calotte ou le fez; les vêtements sont amples et ne gênent en rien le développement des organes. Une nourriture simple mais substantielle; le soleil, le bon air et la bonne eau de la montagne achèvent l'oeuvre de la nature, et donnent aux Libanais cet air de fraîcheur et de santé, qui les distingue, cette constitution forte et parfois herculéenne, qui défie toutes les maladies et se joue des fatigues et des difficultés. Aussi les maladies étaient-elles autrefois très rares, la longévité commune, et il n'était pas rare de rencontrer des octogénaires qui n'avaient pas eu besoin, même d'une purge, pendant toute leur vie.

La défiguration artificielle est inconnue, hormis le tatouage, qui a été de mode pendant une courte durée, et le percement des oreilles aux filles, pratiqué encore de nos jours. Nous avons parlé ailleurs des différents procédés sanitaires¹; et dans un prochain article sur les jeux, nous traiterons des divers exercices corporels.

4° Proverbes relatifs aux enfants et à leur éducation. — Éducation du caractère et de la volonté.

Lau ma al-morabby ma 'araft rabby المربي ما عرفت ربي. Sans le précepteur, je n'aurais pas connu mon créateur.

'Illy ma byrabby s'yr ma bylâky kbyr اللى ما يربي صغير ما يلاق كبير. Celui qui ne donne pas d'éducation durant l'enfance, n'en retrouvera pas le fruit dans l'âge viril.

'Ibnak la t'allmou, 'ad-dahr by'allmou ابنك لا تعلمه الدهر يعلمه. — Le temps apprendra à ton enfant ce que tu ne lui aurais pas appris.

Jahl 'il-awlâd kšâš 'il-wâldayn جهل الأولاد قصاص الوالدين. L'égarement des enfants est la punition des parents.

'Il-b'âli mniš-sitân البطالة من الشيطان. L'oisiveté est du diable (diabolique).

Farsat 'annâ'my btirxy فرشة الناعمه بترخي. Un lit moelleux habitue à la mollesse.

'Al-'insân ma lou rayr bâ'ou widrâ'ou الانسان ما له غير باعه ودراعه. L'homme ne doit s'en rapporter qu'à lui-même.

¹ «Anthropos» V (1910), p. 740.

Man 'âsar 'il-jyd minhou yektisab wyzyd; man 'âsar 'in-nadl minhou yin'dy من عاشر الجيد منه يكتسب ويؤيد. من عاشر الدل منه ينعدي. Qui fréquente les bons, en devient meilleur; qui fréquente les gens bas, en est infecté.

Nazzil 'ibnak 'as-souk w'souf man by'âsir نزل ابنك عا السوق وشوف من يعاشر. Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es.

'Il-ard 'il-wâtîyi btišrab mowayitha wimwayit rayrha الأرض الواطية يشرب المويثا (مائها) وموية غيرها. La terre basse reçoit son eau et celle des autres terres. Un vieux père fit, un jour, ces recommandations à son enfant:

la tâkol xobzak rayr bi'asal لا تأكل خبزك غير بعسل
la tnâm 'illa 'ala sab' forš لا تنام إلا على سبع فرش
'ammir lak fy koll day'a bayt أمر لك في كل ضيعة بيت

— Ne mange ton pain qu'avec du miel, ne dors que sur sept lits superposés, réserve-toi dans chaque village une demeure. — L'enfant ne comprit pas, et le père lui donna cette explication: Ne mange que quand tu as faim; ne dors que quand tu as sommeil; et fais-toi dans chaque village un ami intime.

Koll wahyd balyd كل وحيد بليد. Tout enfant unique est idiot (gâté).

Ya wayl 'il-balad 'il-hâkimha walad يا ويل البلد الحاكمها ولد. Malheur au pays qui a un enfant pour maître.

'Al-ḳormy btinbot 'is-sarbouxa — عا القرمه بتنت السربوخه
'aš-šlouš btinbot 'is-sajryye — عا الشلوش بتنت السجريه

Tel père, tel fils — tel arbre, telle racine.

Tobb 'ij-jarra 'a tomma btiṭla' 'il-bint mitl 'omma طوبى الجرّة عا تمّما (فمها) بتطلع البنت مثل امّها. — La fille est l'image parfaite de sa mère.

'Al-wardy bitxallaf ḳirdy, wil-ḳirdy bitxallaf wardy الوردّه بتخلّف قردّه. — Une belle femme peut mettre au monde un mauvais enfant, et une femme laide, un bel enfant.

'Aš-saby wlaw māl tiltaynou 'al-xâl الصبي ولو مال تلتينه عا الحال. — L'enfant tient beaucoup de son oncle maternel.

'Al-banât min šodour 'al-'ammât. — Les filles ressemblent à leurs tantes paternelles.

'Ibn 'ibnak ilak, 'ibn bintak lâ. — Le fils de ton fils t'appartient, mais non le fils de ta fille.

Kalby 'ala walady wḳalb walady 'âl ḥajar. — Mon cœur se fend au souvenir de mon enfant, et lui a pour moi un cœur de pierre.

'Al-ḳird bi'ayn 'ommo razâl. — Tout petit, fût il laid comme un singe, est mignon aux yeux de sa mère.

On pourrait encore allonger cette liste et multiplier les citations, mais ces quelques proverbes suffisent au but qu'on s'est proposé. Je vois dans ces aphorismes populaires une courte leçon de morale, de probité et de savoir-vivre, et un facteur de valeur dans l'éducation libanaise. Que de fois j'ai entendu les parents redire ces axiomes à leurs enfants, comme pour combler une grande lacune de l'éducation, je veux dire l'éducation du caractère et de la volonté.

§ 2. L'École.

1° La journée de l'écolier. — 2° Les études. — 3° Stimulants et correction, estime du magister. — 4° Exercices divers.

L'école se fait généralement, pendant la belle saison, en plein air, à l'ombre d'un vieil arbre à belle ramée, ou à l'abri des murs du sanctuaire. Le pédagogue, une longue baguette flexible à la main, un encrier-marteau aux reins, piqué sous la ceinture, surveille une cinquantaine d'enfants, assis à la turque, répétant leur leçon, chacun de son côté et de sa plus haute voix. C'est un bruit étrange que ce mélange de voix diverses, montant l'échelle musicale jusqu'aux sons les plus aigus; lisant ou plutôt psalmodiant leur leçon arabe ou syriaque. Plus il ya du bruit, plus la classe est animée et plus les enfants montrent de la diligence et de l'application. Les écoliers forment une longue ligne, rangés par ordre de mérite et de savoir. Au premier bout de la ligne, ceux qui lisent le bréviaire syriaque et le psautier arabe; puis viennent ceux qui apprennent le service de la messe, en syriaque et en arabe, les premières prières, pater credo etc. et enfin au dernier bout les commençants. Un groupe plus avancé s'exerce à l'écriture, assis à part, plus près du magister. Aux branches de l'arbre, ou à la fenêtre grillée du sanctuaire, pendent une quantité de foulards et de petits paniers, renfermant les diners; et à la place d'honneur, en grande évidence, on voit une longue pièce de bois, entourée d'une corde fixée à ses deux bouts, et protégée par une quantité de petites baguettes; c'est le *falak*, la terreur des écoliers.

1° De bonne heure, à quatre ou cinq ans, l'enfant est conduit à l'école. Les parents le confient au magister¹ et lui recommandent avant tout, la sévérité envers leur enfant: «à vous la chair, lui dit-on, à nous les os, — *'al-laḥm ilak wal 'aẓm lana.*» Pourtant, à l'insu de l'enfant, la mère remet au pédagogue, un petit sac de dragées et de raisins secs, pour servir d'amorce au bambin, le priant de le traiter avec beaucoup de douceur et de ménagement. Le bambin, gagné par la bonté paternelle du magister, encouragé par les exhortations maternelles, séduit par l'appât du jeu et l'attrait invincible des bonbons, aimera dorénavant l'école, et ne manquera pas de s'y rendre tous les jours. De bon matin, le voilà sur le chemin de l'école, son dîner² roulé dans un foulard, qu'il porte à la main ou qu'il serre autour de ses reins. Il porte ses livres en bandoulière dans un sac dit *ḥammâl* ou *bayt*.

L'enfant arrive à l'école, il salue son maître en ces termes: *ṣabbḥak bil-ḫayr yâ-m'allim* — bon jour mon maître! Et lui baise généralement la main. L'école est au complet; on récite publiquement quelques paters et quelques aves, une prière spéciale à Saint Ephrem, lui demandant d'éclairer les intelligences *lyaftaḥ lo ḏohnou* (ذهنه); et l'on se met courageusement à l'ouvrage. Les élèves passent, à tour de rôle, devant le pédagogue, qui assigne à chacun une leçon *yo'tyh mtyly* ou *ṭal'yyeh* (أعطيه مثله أو طالعته), la lui fait lire une

¹ Le pédagogue est appelé maître, *mo'allim*, ou clerc *sidiak* شدياق quoiqu'il ne soit pas dans les ordres. On dit communément qu'un enfant va au maître, *râḥ 'âl-m'allim* pour dire qu'il est allé à l'école.

² *Zouowâdy*, provision, est le terme ordinaire.

ou deux fois, et le renvoie à sa place respective. L'enfant ne déjeûnera pas avant d'avoir appris sa leçon *ḵabl ma yaḥfoz ṭal'yytou*.

Le magister a fini sa première tâche; il se promène gravement, sa baguette à la main, et surveillant tout son petit monde; reprenant celui-ci, gourmandant cet autre, et répétant sans cesse: Étudiez, enfants! *ḵrawou ya-wlâd*.

Chaque écolier a un émule *trîn*¹, chargé de lui répéter une fois sa leçon *byḵoul lou dawr* et de le reprendre au besoin *byḵoul lou 'il-kilmy*. Cet émule est de droit le premier élève placé à sa droite. Voilà un enfant qui sait déjà sa leçon. — «Je la sais déjà, *ṣort ba'rifha*», dit-il; il se lève et va en rendre compte au maître. — Bravo! *'afâk!* lui dit le maître, et il lui donne une nouvelle leçon *byṭayl'ou minha*.

Cet enfant est diligent *ṣâtir*, il a l'intelligence ouverte et facile *dohnou tayyib*, *dohnou maftouḥ*; dans peu de temps, il devancera son émule et se placera à sa droite *byieḵ'od fawḵ 'ydou*. Pour dire qu'un enfant sait sa leçon sans faute, on dit qu'il la sait comme de l'eau courante *bya'rifha mitl korjt il-moway*. Voici un second qui récite sa leçon en hésitant *byitdaḵḵar fyha*; et le maître lui commande de la répéter encore dix fois. Ce troisième a l'intelligence fermée *dohnou 'a'ma*, et malgré les pensums et les répétitions, il n'a pu apprendre une seule ligne; il est bouché, dit-on *tys mys ṭaltmys*.

L'instituteur passe ainsi sa journée à faire réciter et à donner des leçons, et s'il lui arrive de s'absenter un instant, le désordre se met dans sa petite troupe; le silence ou des cris d'un nouveau genre l'en avertissent. Il accourt aussitôt, et une volée de coups de baguette, tombe dru sur toutes les épaules; les plus turbulents reçoivent double ration.

Voilà un marmot qui commence à s'ennuyer; il se lève, tend la main ouverte et dit: Permission! *dostour*, pour avoir l'autorisation d'aller flâner pendant quelques instants, sous un prétexte, ou sous un autre. — Vas-y! *rouḥ*, lui dit le maître, et il lui donne un petit coup de baguette sur la main, comme pour lui rappeler l'obligation de revenir vite. Cet autre demande à haute voix la permission d'aller boire *biddy rouḥ 'îsrab*; un troisième veut aller se moucher. Remarquons en passant, qu'il n'y a point de lieux d'aisance, ce qui permet à l'enfant de prendre la clef des champs...

«N'est-ce pas bientôt midi, se demandent tout bas les écoliers, l'heure de la récréation n'est-elle pas venue?» Faute de montre, les enfants et même le magister, ont recours à un moyen bien primitif, pour fixer les heures de relâche: quand le soleil touchera à tel mur, ou à telle borne *'alâm*, ce sera le moment de la délivrance. Aussi, ne se lasse-t-on pas de mesurer l'ombre de cette borne. L'expression ordinaire pour désigner l'heure est celle-ci: *ṣârat 'îs-šams 'al-'alâm* — le soleil a touché la borne, ou il en est encore éloigné de tant de doigts. On dit dans le même sens: *ṣârat 'îsšams 'al fally* — c'est l'heure du départ.

Enfin le maître, de sa voix bien connue, annonce le dernier effort qui doit précéder le repas ou le départ *jaṛnat 'il-fally-jaṛnat 'îd-dohr*; et de sa baguette, il excite et réchauffe un peu les ardeurs. Les écoliers redoublent

¹ Mot syriaque ܠܝܢܐ.

d'entrain, et vous enlèvent leur leçon de leur plus forte voix, lançant les notes les plus gaies et les plus aiguës, comme pour hâter le moment tant désiré.

A midi, toute l'école est à genoux sur la terre dure; l'on psalmodie l'angelus, quelques pater et quelques ave, puis un rententissant «Deo gratias, mon maître! *'al-majd lillah yâ-m'allmy*» éclate de toutes parts, et les lignes se rompent. Assis à l'ombre d'un vieux chêne, ou aux bords d'un ruisseau aux eaux cristallines, chacun déroule sa provision *zouwâdtou*, et le dîner commence par un grand signe de croix. Quelques pains minces comme un journal, quelques raisins secs, ou des figes sèches confites avec du moût de raisin *tyn maṭboux bidibs*, quelques olives, un oeuf dur ou un morceau de fromage, voilà le menu ordinaire des écoliers. Les oignons sont prohibés, parce qu'ils alourdisent, dit-on, l'intelligence *bti 'my 'iq-dohn*; le *thyn*, au contraire, est recherché, parce qu'il ouvre l'intelligence *byiftaḥ 'iq-dohn*.

Le menu est modeste, il est vrai, mais bon air, bonne eau, «bon appétit surtout, renards n'en manquent point»; et c'est vraiment un plaisir, de voir nos écoliers à l'œuvre. Le repas est vite fini, point de fourchettes, ni de cuillers qui gênent; un bon signe de croix, une bonne gorgée d'eau claire, et les jeux s'engagent variés et bruyants: la balle avec ses variétés, le cache-cache, le singe attaché, etc. La matière est abondante, et mérite une étude à part. La récréation se prolonge jusqu'à deux heures de l'après-midi; puis on se remet à la lecture, *byik'dou 'al-krâyi* et tout se passe, comme dans la matinée.

Deux heures avant le coucher du soleil, a lieu la récitation des prières communes, pater, ave, credo, des commandements de Dieu et de l'Eglise, des actes de foi, de espérance et de charité et d'une partie du petit catéchisme. Le chant des vêpres, en langue syriaque, à l'église paroissiale, termine la journée de notre écolier; et il est bien juste qu'une journée qui commence par la prière et l'assistance au Saint Sacrifice, s'achève également dans un chant de prière. Les enfants qui savent déjà lire le syriaque, se groupent en cercle, des deux côtés du chœur, autour d'un haut pupitre carré, dit *ḥorrâyeḥ* placé au bas du sanctuaire, ou *xouros* et surmonté d'un gros in-folio syriaque, à caractères très voyants, appelé *ṣḥym*. Le curé et le pédagogue, légèrement appuyés sur un bâton recourbé, de la forme d'un T, président les deux groupes et donnent le ton, et les deux chœurs alternent joyeusement les chants liturgiques. Les vêpres se terminent par la récitation de l'angelus, des litanies de la Sainte Vierge et d'un rapide examen de la journée. «Remercions Dieu, dit le prêtre, des bienfaits qu'il nous a répartis pendant cette journée... faisons ensuite un rapide examen de tout ce que nous avons pensé, dit ou fait, contre les commandements de Dieu et de son Eglise... formons un acte de contrition et de bon propos, disant pardon o Jésus! *at-tawby ya-yisou'*.» Un des assistants récite la prière de clôture, dans laquelle il demande pardon à Dieu de toutes les fautes et les omissions de la journée, et réclame une spéciale assistance pour la nuit: «Donnez-nous, Seigneur, un sommeil paisible, ... envoyez vos saints anges, pour nous protéger de tout mal...» Vraiment, on ne pouvait souhaiter un meilleur couronnement à une journée passée toute entière, sous l'œil de Dieu et à l'abri du sanctuaire. Et voilà dans quelle atmosphère religieuse grandissaient les petits Libanais.



Anthropos XII—XIII.

Education au Liban: Sur le chemin de l'école.



Anthropos XII—XIII.

Education au Liban: Leçon d'écriture.



Anthropos XII—XIII.

Education au Liban: *Al-falaḡ*. — Le fléau des écoliers.



Anthropos XII—XIII.

Education au Liban: Leçon mutuelle.

A la sortie de l'Eglise, les enfants, les bras croisés, forment une longue file contre le mur de l'Eglise; c'est le moment terrible du jugement *ad-day-nouny*. Le pédagogue, sa terrible baguette à la main, fait ses dernières recommandations, d'un ton rude et sévère: «Il faut être bien sage sur la route; marchez vite mais sans courir, les bras croisés et sans faire du tapage; saluez ceux que vous rencontrerez sur votre chemin. En arrivant chez vous, baisiez les mains de vos père et mère et de vos grands parents, et soyez bien dociles. Demain, ne manquez pas de venir à l'école de bonne heure. Un oiseau du bon Dieu rapportera tout au malin magister, et il reconnaît toujours, ceux qui n'ont pas été fidèles à ses recommandations.» Enfin chacun reçoit un coup de baguette sur la main, quelques-uns deux ou trois, selon leur mérite; et l'on se retire en disant: «Bon-soir, mon maître *massyk bil-ḫayr ya-m'allmy*.»

La journée du samedi est consacrée à la répétition des leçons de la semaine, tâche toujours pénible aux écoliers; aussi, ce jour est-il le plus appréhendé. Cette répétition est désignée par le terme suivant: *byidros krâyâ-tou*¹. Le précepteur, lui, voit le samedi d'un autre œil; chaque élève, en effet, doit lui apporter un petit cadeau: une galette de pain et un œuf dur, ou un petit panier de raisins et de figues. Ce cadeau est connu sous le nom de *sabtyyi*, et le mot est passé en proverbe. En parlant d'un enfant qui a passé longtemps à l'école sans aucun profit on dit: *ya-dy 'ân 'is-sabtyyi* pour regretter les dépenses faites en faveur de cet enfant; parfois on ajoute pour compléter l'aphorisme *wil-'ydyyi raḥau bir-rijmy swyyi* les cadeaux du samedi et des fêtes ont été une pure perte, comme de l'eau versée sur un tas de pierres.

2° En arrivant à l'école pour la première fois, l'enfant reçoit une bande de papier *warkā*, piquée dans une manchette en bois *masky*, ou collée sur une petite planche pour être pendue au cou. Sur ce papier, le magister, de sa plus belle main, a tracé en gros caractères l'alphabet syriaque ou arabe, selon que l'enfant désire commencer par l'une ou l'autre langue. Le jeune écolier tient son papier de la main gauche, et de la droite un brin de paille ou un petit bois très aminci, appelé *dâloul* ou *mdall*, sorte d'indicateur avec lequel il marque les caractères tracés devant lui. Il passe sa journée à psalmodier son alphabet, répétant: *'alif, la šay*² *'alayha, ba, nokṭa, min taḥta, ta, tintayn min fawḳa*, etc. épelant ainsi chaque lettre, marquant si elle est pointée ou non, et le nombre et la place des points. Quelque temps après, il lira l'*abjad* أبجد, c'est-à-dire les lettres de l'alphabet, combinées ensemble, d'après l'alphabet syriaque, de manière à former des mots de trois ou de quatre lettres. Cette combinaison, comme on le sait, sert pour la numération par les lettres.

Voilà le premier pas dans le sentier du savoir, et comme le premier degré de l'échelle scolaire.

Quand l'élève sait bien distinguer les lettres en elles, *šâr ya'raf 'il-ḥarf*, on lui met entre les mains, le pater, l'ave, le credo, toujours écrits à la main,

¹ Pluriel de *krâyet* pour *قراءة*; le *â* s'étant changé en *î*; cette permutation est très fréquente.

² Communément on dit la *šyn*.

puis un extrait du psautier ou le psautier tout entier; et il s'exerce à l'épellation des mots *attihji*. C'est le second degré. Le troisième et dernier degré, c'est la lecture courante *karj*. Quand un enfant a lu le psautier d'un bout à l'autre *min 'ij-jild lij-jild*, d'une couverture à l'autre, comme on dit, ou *min 'il-lawh lil-lawh*¹, il a terminé ses études arabes *ḫalaṣ ḫrâytou 'il-'araby*. On fait fête à l'école, ce jour-là; et le jeune lauréat, coiffé d'un long bonnet en papier, les mains liées derrière le dos, comme un captif, est conduit en procession à ses parents. Tous les camarades le suivent en chantant et répétant en chœur: *ya-min yfikk 'il-maktouf wya'mal ma'na hâl-ma'rouf*, oh! qui déliera les mains du captif, qui nous rendra ce service? Les parents reçoivent la troupe avec empressement et paient la rançon de leur fils, en dragées et en sucreries, distribués sous le nom de *ḫelwân*. Les liens du prisonnier se brisent *byistfikkou 'il-walad*; la joie redouble et parfois le lauréat est porté en triomphe.

L'élève passe ensuite à l'étude du Syriaque. Il commence nécessairement par l'alphabet, passe à un extrait du psautier, en usage dans les offices divins, en vient ensuite au service de la messe *ḫidmat 'il-ḫiddâs*, puis au bréviaire *aš-šhymy* qui clôture les études syriaques. L'élève s'exerce à lire aussi les épîtres de Saint Paul, en langue arabe, mais écrites en caractères syriaques; genre connu sous le nom de *karšouny*².

Une remarque à propos des points-voyelles syriaques. Pour faciliter la tâche aux enfants, on est convenu, depuis le vieux temps, d'appeler ces points *'Abraham*, *'Odom*, *'Iša'ya*, *'Yšok*, *'Ourya*.

Quand un enfant sait servir la messe, lire les épîtres et chanter au lutrin, il a appris tout ce qu'un Libanais pouvait autrefois souhaiter; sa mère le regarde avec fierté et pleure de bonheur, quand elle le voit assister le prêtre à l'autel et dans la récitation de l'office divin. Il n'est point question de grammaire et de syntaxe, on n'en a aucun souci, c'est d'ailleurs bien inutile dans la vie ordinaire. Encore une dernière tâche. L'écolier s'exerce à l'écriture, sur des modèles tracés, généralement, par le professeur, et quand il parvient à écrire lisiblement, on dit: *šâr y'allik 'il-ism* il sait fixer un nom, comme on dit d'un débutant *šâr yfikk 'il-ism*, il sait déchiffrer (délier) un nom. Le meilleur éloge qu'on puisse faire d'un enfant, c'est de dire qu'il sait lire et écrire *šâr kâtib ḫâry* et par hyperbole, qu'il lit l'illisible *byikra 'il-mimhy*. Si en outre le jeune homme sait traduire du syriaque en arabe *bya'rif yšokk*, il est audessus de tout éloge; et il quitte l'école tout joyeux, pour aider ses parents dans les travaux des champs ou dans le petit commerce ou encore pour apprendre un métier.

Voilà une esquisse rapide de l'école libanaise, d'il y a cinquante ans; instruction bien sommaire, il est vrai, mais bien suffisante pour ces bienheureux temps de foi et de simplicité chrétienne. Mais l'école d'autrefois ne

¹ La raison de ces appellations vient naturellement de ce que les livres autrefois étaient reliés en bois et en peau.

² On n'est pas d'accord sur la raison de cette appellation; p. ex. que ce mot n'est que le diminutif du mot syriaque *ܒܝܬܐ* «ventre» parce que les points diacritiques se mettent au sein même des lettres.

suffit plus aux besoins du jour et dans bien des localités, elle est mise au niveau moderne: nouvelle méthode, nouveaux livres et des maîtres tout nouveaux. La grammaire, l'arithmétique, l'histoire sainte, ont remplacé le psautier et le bréviaire d'autrefois; et le français a fait oublier la vieille langue syriaque. L'école de village ne suffit plus au jeune Libanais; au prix de mille sacrifices, le voilà placé dans une école supérieure où il se distingue par une grande aptitude, une imagination ardente et une mémoire facile. Après quelques années, il sort du collège, frotté d'un peu de savoir et de beaucoup de suffisance; n'ayant pas de fortune faite, ne pouvant vivre de son bonjour et de son good day, rougissant de revenir au métier de son père, le jeune homme ira grossir le nombre des mécontents et des déclassés. Il y a bien des nobles exceptions, mais les exceptions confirment la règle.

3° L'encouragement et l'émulation sont les grands stimulants de l'école au Liban; d'autant plus que l'écolier peut, selon ses moyens et son application, étudier plusieurs leçons dans la journée et arriver ainsi à dépasser des camarades plus avancés et à se placer à leur droite. Que de fois aussi, on a vu le maître assigner à ses élèves un certain nombre de feuillets à lire dans la journée. L'enfant se recueille et s'applique, et quand il a fini sa tâche *xalaş kanounou* et rendu compte de sa dernière leçon il ferme joyeusement son livre et va s'amuser librement et à sa guise. Le paresseux, au contraire, a la baguette et la retenue en perspective. Pour les grandes escapades et les paresseuses invétérées, il est un châtiment exemplaire, appelé *al-falak*, du nom de l'instrument, qui sert à l'administrer, et qui est formé, comme je l'ai dit, d'une pièce de bois et d'une corde.

Le coupable est étendu par terre, couché sur le dos, les pieds passés entre le bois et la corde qui les enserre fortement. Deux forts gaillards tiennent les deux bouts du bâton, relèvent les pieds du patient en l'air, et le pédagogue, de sa souple baguette, administre au coupable, sur la plante des pieds, un certain nombre de coups, proportionné à la gravité du crime. Le *falak* fait la terreur des écoliers, et le maître en menace plus souvent qu'il ne s'en sert. Pour se prémunir contre la baguette du magister, les écoliers se frottent la paume de la main, avec du sang de lézard. Cette opération, croit-on, a la vertu de durcir la peau et de rendre la douleur moins sensible. Plus d'une fois, le pédagogue voit, tout étonné, la baguette se briser du premier coup, entre ses mains, ou se sent fortement piqué en s'asseyant lourdement sur son coussin. C'est un malin qui lui a joué un tour, pour jouir de son embarras et de son déplaisir. Les écoliers sont partout les mêmes, le tourment de leurs instituteurs; si bien qu'un proverbe commun dit que le maître d'école finit toujours par se pendre *kâdy 'il-wlâd şanaş hâlou*. Un autre aphorisme dit que l'éducation des enfants est aussi dure que de grignoter du silex — *tarbyat 'il-wlâd mitl tğorkoş 'iş-şuan*. Aussi le maître d'école jouit-il d'une grande considération, et partout on lui prodigue les honneurs. Les enfants le craignent, le respectent et finissent même par l'aimer. Ils lui baisent la main, et ne l'appellent que du titre de «maître», titre donné généralement au prêtre, dans toute la montagne. On a vu des personnes élevées à la dignité sacerdotale, refuser de passer devant leur ancien instituteur et de lui donner leur main à baiser, selon la coutume

du pays. Pour faire rentrer un enfant dans l'ordre, menacez-le de prévenir son magister; aussitôt le calme se rétablit. Aussi depuis que les magisters ont perdu de leur prestige, les enfants deviennent insupportables; on dirait qu'il n'y a plus de frein pour contenir leur bouillante et turbulente nature. Partout le «maître» est reçu avec effusion, on lui donne la première place dans les réunions, et on l'invite, le premier, à donner son avis sur les questions pendantes. De temps en temps on lui fait de petits cadeaux, de peu de valeur, il est vrai — quelques pains, quelques œufs, une tasse de lait, etc. — mais qui marquent bien l'estime qu'on a pour lui.

4° La langue arabe présente de réelles difficultés de prononciation et exige un grand effort de gosier, pour ses lettres gutturales. Pour s'y exercer, les écoliers ont imaginé certaines phrases où s'entrecroisent les gutturales, les dentales et les palatales, et qu'ils s'efforcent de répéter plusieurs fois d'une seule haleine. En voici quelques spécimens:

- 1° *ḵoum ya-ḵomḵom, koum wiḵamḵam ḵoum 'al-ḵoffy ḵoum kol ḵamḵ;*
- 2° *ḥiss ḵṣyṣ fy jobb ḥṣyṣ;*
- 3° *sab' ḵaṣbat ṣaḵḵ 'aṣ fy ṣḵyfat ṣaḵḵ ḥabs ḥama ḥomṣ;*
- 4° *ṣḥabt minl-'ard ḵaṣby, wiṣfaḵt 'is-ṣaḵḵ ṣaḵḵtayn wsaḵfy;*
- 5° *kilt ḵyâra birdâyy wkillt ḵyâra bi'sâyy¹.*

Inutile d'allonger cette liste, et surtout de traduire ces phrases, dont le but unique est d'exercer le gosier plutôt que l'esprit.

Signalons en passant quelques particularités défectueuses de prononciation spéciales à certaines localités. Le ق se prononce comme le ة, le ذ, comme le ز, le ث comme le س et le ض comme le د. En outre, dans le nord du Liban, notamment à Ehden et à Bécharry, l'accent se ressent fortement du syriaque, ancienne langue du pays; et chose curieuse, cet accent est tout à fait divers, et porte l'empreinte de deux prononciations différentes, l'orientale et l'occidentale, malgré le voisinage de ces deux localités. De ce fait on peut bien déduire la diversité d'origine des anciens habitants de ces deux contrées. D'ailleurs, l'antagonisme et les animosités continuelles parmi les habitants de Ehden et de Bécharry sont là pour confirmer la déduction; et les siècles n'ont pu encore effacer les antipathies d'autrefois.

Un autre exercice familier aux enfants du Liban, et qu'on peut appeler exercice d'invention, consiste dans la recherche de plusieurs mots, commençant tous par les mêmes initiales. En voici un exemple:

- 1^{er} Enfant — «Quel est ton nom avec l'initiale *b*, *ma 'ismak bḥarf il-ba?*»
- 2° Enfant — «Je m'appelle *Béchâra*.»
- 1^{er} Enfant — «Quel est le nom de tes père et mère?»
- 2° Enfant — «Mon père s'appelle *Botros*, et ma mère *Barjout* — Brigitte.»
- 1^{er} Enfant — «Quel est ton pays?»
- 2° Enfant — «*Batroun*.»
- 1^{er} Enfant — «De quel bois est faite la crosse de ton fusil?»
- 2° Enfant — «Du bois de noisetier *bondoḵ*.»

¹ Encore une phrase des plus difficiles même pour un oriental: *ḵayt ḥaryr 'a ḥayt ḵallil*.

1^{er} Enfant — «Quelle espèce de gibier en avez-vous abattu?»

2^e Enfant — «Un rossignol — *bolbol*.»

1^{er} Enfant — «Quelle partie en avez-vous mangé?»

Ici le deuxième enfant s'embarrasse, il cherche, passe en revue toutes les parties de l'animal ou de l'oiseau, sans en trouver de mangeable, et il donne, comme on dit, sa langue au chat. Au premier alors à donner le mot cherché, et s'il ne peut le faire, on est quitte, et on continue; si, au contraire, il le donne, il a droit de choisir une autre initiale et de recommencer son interrogatoire.

1^{er} Enfant — «Quelle partie en avez-vous rejetée?»

2^e Enfant — «Le ventre — *baṭnou*.»

Puis c'est le tour de l'autre, qui choisit de préférence les initiales les plus difficiles.

§ 3. L'Écriture.

1^o L'écrivain. — 2^o L'écritoire, l'encre, le papier.

1^o Le *kâteb* (scribe-écrivain) s'asseyait par terre sur un tapis ou un petit coussin, un pied posé sur l'autre; de la main gauche, appuyée sur le genou gauche levé en l'air, il tient une grande feuille de papier, non rayé, pliée dans le sens de la longueur; et de la droite il a une grosse plume en roseau, qu'il trempe dans un encrier-marteau piqué à la ceinture, et il trace des lignes de droite à gauche. Ainsi le *kâteb* a vite fait de s'installer partout avec une grande facilité. Pas n'est besoin de table ni de sous-main; un éclat de roseau sert de plume, le genou et la ceinture de bureau, un peu de poussière de buvard. Les *kâteb* jouissent d'une grande considération; et le meilleur éloge qu'on puisse faire d'une personne, c'est dire qu'elle a une écriture princière *ḫaṭtou dywāny*. Avant la propagation de l'imprimerie en Orient, les copistes *an-nossāḫ* étaient plus considérés que de nos jours, et gagnaient honorablement leur vie en s'occupant de la transcription des livres liturgiques et des manuscrits de valeur. Comme marque de distinction, ils portaient ostensiblement leur encrier-marteau, piqué à la ceinture. Les copistes au Liban ont rendu de grands services à la religion et à la science, et l'histoire leur doit plus d'un renseignement de grande valeur. En effet, ils avaient toujours l'habitude de marquer exactement la date de la transcription, les noms des Patriarches, des évêques et des gouverneurs, et de mentionner année par année, les faits d'une certaine importance, tels que les vexations des gouverneurs, les épidémies, les disettes, les tremblements de terre, etc. Disons aussi pour l'honneur de la religion, que la plupart de ces copistes étaient des moines ou des prêtres.

2^o L'écritoire est formé d'un long tuyau en cuivre battu, servant à enfermer les plumes, et d'un encrier du même métal, appelé *baḫsy*; ce qui lui donne la forme d'un marteau. Le mot *baḫsy*, qui est syriaque, sert aussi à désigner tout récipient à encre.

L'encre usuelle est de couleur noire, diversement préparée. Les uns la préparent avec du myrte, de la proue de grenade et de la ferraille rouillée, bouillis ensemble et additionnés de gomme arabique; d'autres emploient une

planche appelée *ḥašyṣat il-ḥibr* qu'ils additionnent de tannin *afṣa*, de sucre et de gomme arabique.

Le papier nous vient d'Europe. On se sert généralement de longues feuilles non rayées, et il faut une certaine pratique pour écrire droit sans règle et sans transparent. Pour la transcription des ouvrages d'une certaine étendue, les copistes se servaient d'une espèce de règle faite avec du fil de chanvre, fixé parallèlement sur une pièce de bois dur et bien uni. Le papier exactement fixé sur la planche ainsi rayée, est fortement comprimé, jusqu'à ce que les lignes s'y impriment.

Pour sécher l'écriture, on se sert de sable très fin, diversement colorié, et enfermé dans un sablier en métal *marmaly* percé à un de ses bouts d'une quantité de petits trous.



Cro-Magnon-Studien.

Eine geschichtliche und programmatische Skizze.

Von Dr. FRITZ PAUDLER in Wien*.

Inhalt: Die Cro-Magnon-Form — fortlebend in zwei Rassen; Geschichtliches und Psychologisches über ihre bisherige Wertung; ihre Benennung; neue und alte natur- und kultur-, besonders sprachwissenschaftliche Probleme, des näheren: Rasse und Sprache, die Baskenfrage, Germanen und Indogermanen, die Piktenfrage und die Rassenkunde der britischen Inseln.

Daß die Cro-Magnon-Form (der europäisch-nordafrikanische kurzgesichtige Langkopf mit dem bekannten niedrigen, rechteckigen, wagrechten Augenhöhleneingang und natürlich noch vielen weiteren Merkmalen an Schädel und Skelett) auch heute noch vorkommt, und zwar nicht etwa bloß in Spuren, sondern in manchen Bevölkerungen als ein, ja der Hauptbestandteil, ist schon für die verschiedensten einzelnen Länder ausdrücklich nachgewiesen worden von Abessinien (SERGIO SERGI 1912) bis Schweden (HAMY schon 1874, sechs Jahre nach dem namengebenden Funde), von Bulgarien (KOLLMANN 1881/83 auf Grund von KOPERNICKI 1875 und BEDDOE 1879¹) bis zu den Kanarien (HAMY durch BROCA schon 1873²).

Eine halbwegs dem heutigen Stande entsprechende Zusammenstellung fehlt freilich noch; man muß wenigstens zwei einander ergänzende Stellen zusammenhalten, um auch nur einen ersten Überblick zu gewinnen, eine bei RIPLEY („The Races of Europe“, 1900, S. 177) und eine bei RANKE („Der Mensch“, 3. Aufl., Bd. 2, 1912, S. 467).

Bei RIPLEY heißt es nach eingehendster Besprechung des heutigen Vorkommens der Cro-Magnon-Form in der Dordogne, der Landschaft des namengebenden Fundortes (die Literatur-, Bilder- und Kartenverweise hier und weiterhin nach Möglichkeit weggelassen, hier überdies alles in bezug auf frühere Vorkommen): „It should not be understood that this Cro-Magnon type was originally restricted to this little region alone. RANKE asserts that it occurs to-day in the hills of Thuringia, and was a prevalent type there in the past. Its extension to the south and west was equally wide. According to VERNEAU, it was the type common among the extinct Guanches of the Canary Islands.

* Der „Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen“ bin ich für eine Subvention besonders verpflichtet und herzlichst dankbar.

¹ Worin KOLLMANN („Beiträge zur Kraniologie der europäischen Völker“, „Archiv für Anthropologie“, Bd. 13—14) die betreffenden Formen einordnet, das ist zwar nicht die Cro-Magnon-Form selber, sondern seine „chamäprosope mesokephale“ und „chamäprosope dolichokephale Rasse“, diese beiden zusammen aber sind nichts anderes als die Cro-Magnon-Form, wie schon daraus hervorgeht, daß KOLLMANN selber einerseits „Typus von Cro-Magnon (DE QUATREFAGES und HAMY)“ unter den Synonymen für die mesokephale, anderseits den „Alten von Cro-Magnon“ als einen der „vollständigsten Repräsentanten“ der dolichokephalen Rasse aufführt.

² Den Nachweis der Cro-Magnon-Form für die Kanarien gründet HAMY freilich nur auf Schädel aus der Zeit vor der Eroberung, und zwar in dem Glauben, die Guanchen seien ausgestorben, doch ist wohl angesichts der besonderen geographischen und geschichtlichen Verhältnisse der Kanarien der im allgemeinen schon lange vorher und seither auch in bezug auf die Cro-Magnon-Form erbrachte Nachweis, daß die Guanchen durchaus nicht ausgestorben sind, nur als eine unwesentliche Berichtigung zu werten und als das Wesentliche der Nachweis, daß die Cro-Magnon-Form auf den Kanarien bis zu dem vermeintlichen Aussterben der Guanchen vorkam.

COLLIGNON and BERTHOLON have identified it in northern Africa. From all these places it has now disappeared more or less completely. Only in two or three other localities does it still form an appreciable element in the living population. There is one outcrop of it in a small spot in Landes, farther to the south-west; and another away up north, in that peculiar population at Lannion which we mentioned in our description of Brittany, with a promise to return to it. So primitive is the population here, in fact, that nearly a third of the population to-day is of this type. On the island of Oléron off the west coast there seems to be a third survival. A very ancient type has also been described by VIRCHOW in the islands of northern Holland, which is quite likely of similar descent.“ RIPLEY führt also selber RANKE an, aber nur in bezug auf Thüringen, während die ganze Stelle (in der 1. Aufl., 1887, auf die sich RIPLEY bezieht, S. 446—447; alles in bezug auf frühere Vorkommen wieder nach Möglichkeit weggelassen) so lautet: „Wir wissen jetzt, daß diese charakteristische Schädelform der Cro-Magnon-Leute noch heute die typische Form der Schädel in Thüringen und in den thüringisch-fränkischen Gegenden Bayerns und ganz Mitteldeutschlands ist, aus denen ich zahlreiche Spezimina, die der Cro-Magnon-Form entsprechen, zeigen kann. Auch im Nordosten Deutschlands und in Skandinavien finden wir bei zahlreichen Individuen die gleiche Form. In Frankreich selbst hat man den Cro-Magnon-Typus in der neolithischen Periode weithin verbreitet gefunden; die germanischen Eroberer Galliens brachten dieselbe Form wieder zahlreich ins Land, und sie wird sich wohl auch dort noch heute auffinden lassen. Die Cro-Magnon-Form ist eine unserer beiden heutigen deutschen resp. europäischen Hauptschädeltypen: der kurzgesichtige Langkopf, der brachyprosope Dolichocephale¹.“ Wenn also RIPLEY den Inhalt der Stelle von RANKE vollständig und treu wiedergegeben hätte, so hätte schon die eine Stelle von RIPLEY selber halbwegs eine Übersicht geboten, und zwar eine nach Osten und Norden wesentlich erweiterte.

Diese heutigen Bevölkerungen von Cro-Magnon-Form sind nun aber, wie jede Abbildung bzw. Beschreibung eines diesbezüglich typischen Berbers oder Dordogners einerseits, Thüringers oder Dalekarliers anderseits zeigt, nach Farben und Größe zweierlei: im großen und ganzen in Nordafrika und Südeuropa dunkel und klein, in Mittel- und Nordeuropa hell und groß. Das sind doch zwei verschiedene Rassen — genau so gut wie die zwei anerkannten europäischen Rassen von langgesichtiger langköpfiger Form, die eine ebenfalls klein und dunkel und in Nordafrika und Südeuropa (*Homo mediterr-*

¹ In der 2. Aufl., 1894, heißt es (S. 482): „noch heute eine typische Form der Schädel in Nord- und Mitteleuropa, z. B. in Thüringen“ usw., in der 3. Aufl. außerdem am Schluß: „die eine meiner europäischen Hauptschädelformen“, das Übrige ist bis auf winzige sprachliche Änderungen gleich geblieben. — An einer anderen Stelle (in allen Auflagen fast gleichlautend; 3. Aufl., S. 207—208) spricht RANKE über das Vorkommen in Deutschland des näheren und stützt sich in bezug auf Schweden geschickt auf den schwedischen Begründer der Kraniometrie überhaupt: „Während ich dies schreibe, betrachte ich einen von A. RETZIUS geschenkten, also von diesem größten Kenner als typisch ausgesuchten Schwedenschädel. Dieser zeigt das typische Gesicht unserer mitteldeutschen Hauptform in exquisiter Weise: weit ausladende Jochbeine, horizontal stehende Augenhöhlen, breiten, wenig gewölbten Nasenrücken, breite Nasenöffnung, kurzen Zahnrandteil des Oberkiefers, ausgesprochene Schiefzähnnigkeit.“

neus [BROCA? HUXLEY¹?]), die andere ebenfalls groß und hell und in Mittel- und Nordeuropa (*Homo europaeus* L.); es gibt also sozusagen zwei Cro-Magnon-Rassen, eine kleine dunkle und eine große helle.

Dieses Zweierlei ist noch sehr wenig beachtet und meines Wissens noch von niemandem ausgewertet worden; es ist immer nur von der Rasse von Cro-Magnon, von einer Rasse von Cro-Magnon-Form die Rede. Zwar hat schon KOLLMANN, wie in Anm. 1, S. 641, erwähnt, zwei Rassen aufgestellt, die er beide ausdrücklich mit der Cro-Magnon-Form zusammenstellt, eine mesokephale und eine dolichocephale, aber diese Unterscheidung ist nicht nur nicht auf Größen- und Farbenunterschiede bezogen, sondern beruht überhaupt nur auf einer Konstruktion bzw. auf Zufälligkeiten, wofür als Beweis jedem Unbefangenen wohl die in Anm. 1 angeführte Tatsache genügt.

In einer erklärtermaßen durch KOLLMANN angeregten Arbeit hat SHRUBSALL („Crania from Teneriffe“, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society“, Bd. 9, 1898) an Guanchen-Schädeln ebenfalls eine mesokephale und eine dolichocephale Rasse unterschieden, von denen er allerdings nur die erstere ausdrücklich mit der Cro-Magnon-Form zusammenstellt, von denen aber auch die andere, die „differs but little from the proceeding in facial features“, unverkennbar dazu gehört, und es wird noch zu untersuchen sein, ob nicht diese Unterscheidung mit der nach Größe und Farben in einem natürlichen Zusammenhang steht, aber jedenfalls bezieht SHRUBSALL selber seine Unterscheidung nicht hierauf, da er nicht nur die erstere Rasse als „tall, blonde, blue-eyed“, sondern die andere als „also tall and, as far as evidence from their mummies go, probably blonde“ erklärt.

LAPOUGE hat einmal einen ersten Schritt zur Auswertung des Zweierlei getan durch die drei folgenden Bemerkungen („L'Aryen“, 1899, S. 181—182), von denen jede einen Teil der vorigen näher ausführt. „La race *H. spelaeus* [das ist eben sein lateinischer Name für die ‚race de Cro-Magnon‘] a fourni de très nombreuses variations de taille, d'indice et probablement de coloration.“ „Il faut... dire que chez les populations de type *Europaeus* on trouve souvent des sujets dont la face est courte, bien que la coloration soit claire. C'est que probablement des éléments provenant du type *spelaeus* furent englobés dans le mouvement d'évolution qui a donné à l'*Europaeus* ses caractères si distinctifs.“ „On comprend que dans ces conditions des peuplades de la race de Cro-Magnon aient pu arriver dans la région où s'accomplissait la transformation de l'*Europaeus* et se mêler avec lui dans la période de formation du type.“ Aber LAPOUGE hat diesen geist- und gehaltreichen Gedanken nur so hingeworfen, hat gleich selber hinzugefügt: „Il est également possible qu'il s'agisse d'une variation dans la race *Europaeus* analogue à celle qui a produit le *spelaeus* aux dépens d'une autre race“, hat damit sozusagen den Schritt zurückgetan und ist meines Wissens nie wieder in diese Richtung gekommen. — LAPOUGE stellt auch (schon 1894) eine (hauptsächlich in Frankreich und ebenfalls von urgeschichtlicher Zeit bis in die Gegenwart zu verfolgende) kleine

¹ Es bleibe hier dahingestellt, ob „*Homo pelagius*“ von JOHANN FISCHER („Synopsis mammalium“, 1829, S. 2) — entgegen LAPOUGE („Die naturwissenschaftliche Bezeichnung der Menschenrassen“, „Politisch-anthropologische Revue“, Bd. 5, 1907) — nicht doch rechtsgültig ist.

dunkle Rasse von annähernder Cro-Magnon-Form auf, die er *Homo contractus* nennt, und es liegt nahe, in ihr die wirkliche kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse Nordafrikas und Südeuropas zu suchen, aber nach LAPOUGE's eigenen Worten (a. a. O., S. 230 bzw. 182) „cette race brune se rattache par son crâne et sa taille au groupe des Aëtas, des Andamènes et autres pygmées“ und ist „probablement une forme de misère développée parallèlement à la forme prospère *spelaeus*, dont la face ressemble beaucoup à la sienne“ (in Wirklichkeit liegt ihr wohl eben die kleine dunkle Rasse zugrunde), und so genügt es wohl, diese Aufstellung als einen anderweitigen Ansatz zur Auswertung des Zweierlei zu verzeichnen.

KRAITSCHKE endlich, der meines Wissens allein jenen Gedanken von LAPOUGE beachtet hat, hat zwar in seiner ausgezeichneten Zusammenfassung „Die Menschenrassen Europas“ („Politisch-anthropologische Revue“, Bd. 1—2, 1902—03) und auch sonst guten Gebrauch davon gemacht, hat ihn aber nicht weitergedacht und hat auch sonst, trotz allem Fortschritt, doch den entscheidenden letzten Schritt nicht getan; er weist zwar unermüdlich, schon in der genannten Arbeit und noch in seinen „Beiträgen zur Frage der Rassenmischung in Mitteleuropa“ („Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“, Bd. 44, 1914), darauf hin, daß es sowohl einen kleinen dunklen wie einen großen hellen langköpfigen kurzgesichtigen Typus gibt, und bezieht auch beide an verschiedenen Stellen der ersten Arbeit ausdrücklich auf die Cro-Magnon-Form, aber er wertet diese beiden Typen nicht aus, sondern spricht von ihnen nur als „Abarten“, „Untertypen“, „Variationen“ zu den beiden langgesichtigen langköpfigen Rassen und zieht nicht die Folgerung, daß diese beiden kurzgesichtigen Typen selbständige Typen, sozusagen selber Varietäten einer eigenen Art, eben der Cro-Magnon-Form, sind¹.

¹ In der zweitgenannten Arbeit verweist KRAITSCHKE sowohl für West-Dalarna wie für Thüringen auf RÖSE („Beiträge zur europäischen Rassenkunde“, „Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie“, Bd. 2—3, 1905—06), und da die Tatsache von besonderem Interesse ist, daß RÖSE (selber ein Thüringer) — augenscheinlich, ohne von den kranziologischen Hinweisen von HAMY auf Dalarna oder von RANKE auf Thüringen zu wissen und ohne an die Cro-Magnon-Form überhaupt zu denken — gleich in zwei, und zwar von einander so weit entfernten, Landschaften unmittelbar am Lebenden auf diese selbe Form gestoßen ist, seien die betreffenden Stellen von RÖSE hier wiedergegeben. „Die langköpfigen Schweden sind im allgemeinen gleichzeitig ziemlich langgesichtig. Es gibt aber auch in Schweden recht breitgesichtige Langköpfe. Besonders in Dalarne ist dieser Typus stark verbreitet.“ „Im allgemeinen hat man bisher angenommen, daß der echte nordische Typus stets langgesichtig sei. Diese Ansicht ist indessen nicht ganz zutreffend. Unter der prächtigen Bauernbevölkerung von West-Dalarne in Schweden, die in ihren körperlichen und geistigen Merkmalen nahezu eine Reinzucht germanischen Blutes darstellt, habe ich zahlreiche breitgesichtige Menschen gefunden, und RETZIUS, der beste Kenner dieser Gegend, stimmt mir darin bei, daß es sich hier um keine Mischung mit kurzköpfigen Elementen handeln kann. Immerhin beträgt in Dalarne der durchschnittliche Gesichtsindeix noch 86, in Thüringen aber nur 83—85.“ „Wie wir in den bayerischen Alpen einen Typus gefunden haben, bei dem kurze Köpfe mit langen Gesichtern verbunden sind, so finden sich umgekehrt in Thüringen sehr häufig lange Köpfe mit breiten Gesichtern vereint. Das eigentliche Thüringerland zwischen Harz und Thüringerwald, Werra und Saale gehört im Vereine mit Nordwestdeutschland zu den langköpfigsten Gegenden Deutschlands.“ Übrigens bemerkt RÖSE vorsichtig: „Möglicherweise beruhen auch die breiten Gesichter der thüringischen Bevölkerung wenigstens teilweise auf Rassenkreuzung.“

Weshalb eigentlich diese und all die anderen Forscher das Zweierlei nicht erkannt oder doch nicht ausgewertet haben, wäre gewiß recht lehrreich zu untersuchen, doch würde das eine Feststellung der diesbezüglichen Tatsachenkenntnisse jedes einzelnen und eine Verfolgung seines Gedankenganges von seinem besonderen Ausgangspunkte (je nachdem der großen hellen oder der kleinen dunklen oder einer vermuteten großen dunklen Cro-Magnon-Rasse) aus erfordern. Es sei nur bezüglich der französischen Forscher, die doch sowohl im eigenen Lande wie in den gegenüberliegenden afrikanischen Besitzungen kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse in der heutigen Bevölkerung reichlich vor sich hatten, im allgemeinen bemerkt, daß sie eben von dem Funde von Cro-Magnon selber ausgingen, bei dem es sich um eine ausgesprochen große (und aller Wahrscheinlichkeit nach, wie schon TOPINARD 1889 vermutet, helle) Rasse handelt, und sich das Vorkommen kleiner und dunkler Menschen von Cro-Magnon-Form in der heutigen Bevölkerung eben durch verkleinernden (bzw. auch verdunkelnden) Einfluß anderer Rassen erklärten; das ist um so begreiflicher, da einerseits die heutigen Träger der Cro-Magnon-Form in der Landschaft des namengebenden Fundortes selber klein und dunkel sind und anderseits sowohl unter den französischen Basken und auf der Pyrenäenhalbinsel wie in Nordafrika und auf den Kanarien auch große und mehr oder weniger helle Menschen von Cro-Magnon-Form auch heute noch vorkommen. (Ähnlich wie bei den Franzosen ist es augenscheinlich bei RIPLEY, wie sich noch zeigen wird.)

Wenn nun aber auch das Zweierlei nach Größe und Farben innerhalb der Cro-Magnon-Form bis heute nicht voll gewürdigt worden ist, so ist doch anderseits diese Form an sich und auch in ihrem heutigen Vorkommen schon vor dem namengebenden Funde (1868) und der Einbürgerung des herrschenden Namens beachtet und als besondere Form gewürdigt und mit besonderen Namen benannt worden, und es ist nur billig, einen geschichtlichen Rückblick auch hierauf zu tun; und hier gebührt auch den Aufstellungen auf Grund vorgeschichtlicher, frühgeschichtlicher und mittelalterlicher Funde ein Platz, die zum Teil überdies auch auf heutige Bevölkerungen angewendet worden sind. Schon 1864 haben HIS und RUTIMEYER eine hiehergehörige Form als „Sion-Typus“ (sollte auf gut deutsch „Sittener Typus“ heißen) aufgestellt, 1865 ECKER eine als „Hügelgräber-Form“. Aber auch nachdem (1873) QUATREFAGES und HAMY Sache und Namen wenigstens in Frankreich dadurch zu allgemeiner Anerkennung gebracht hatten, daß sie in der ersten Lieferung ihrer einflußreichen „Crania ethnica“ den Fund aus der Höhle „Cro-Magnon“ bei dem Dorfe Les Eyzies (der ja keineswegs der erste dieser Form war) als Prototyp ihrer „deuxième race humaine fossile“ aufstellten und als Namen dafür das bis dahin weniger gebrauchte „race de Cro-Magnon“ dem anfänglichen „race des Eyzies“ vorzogen, wurden noch jahrelang von deutschen Forschern hiehergehörige Typen selbständig aufgestellt und benannt: 1878 die „altthüringische

Und als mittelbares Zeugnis für ein zahlreiches Vorkommen kurzgesichtiger Langköpfe auch zwischen Thüringen und Dalarna sei noch folgende Stelle angeführt: „Beim Königs-Ulanen-Regiment in Hannover, das die Blüte des niedersächsischen Bauernstammes umfaßt, fand ich den breiten Gesichtsinde von 82·9, in Kopenhagen 84·5.“

Form“ von VIRCHOW, 1879 der „Bataver-Typus“ von GILDEMEISTER; auch der „Neanderthaltypus“ von SPENGLER 1875 gehört in Wirklichkeit hierher, da das „Affenähnliche“ des Neanderthalers selber von SPENGLER wie damals fast allgemein für bloß individuell gehalten wurde, wie auch noch KOLLMANN a. a. O. den Neanderthaler hierher stellt: „Nachdem ich keinerlei Gründe sehe, in ihm den Repräsentanten einer besonderen Rasse zu sehen, so bleibt nur die eine Wahl, ihn unter dem Typus der chamäprosopen Dolichokephalen einzureihen.“ Und schließlich haben KOLLMANN 1881/83 und RANKE 1884 bzw. 1887 den kurzgesichtigen Langkopf mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den Fund von Cro-Magnon unter wieder anderen, eben den oben genannten rein anatomischen, Namen in ein ganzes kraniologisches System einzuordnen versucht, unter Beifügung von Synonymen-Verzeichnissen, von denen die beiden von KOLLMANN zusammen alle diese früheren Namen enthalten und noch manche Bezugnahme auf weitere, nicht so ausdrückliche Aufstellungen hiehergehöriger Formen, z. B. „G 1“, die „erste Stufe“ des „germanischen Typus“ von HÖLDER 1876.

Andererseits erkannte alsbald nach dem namengebenden Funde BROCA einen Teil seiner Basken als zu derselben Form gehörig und begann bald HAMY dazugehörige Formen von urgeschichtlicher Zeit bis in die Gegenwart zu suchen und zu finden, erkannte an heutigen Bevölkerungen einen Teil der Guanchen BROCA's und der Berber GUYON's als dazugehörig und wies mit seinem „Voilà la race de Cro-Magnon!“ auf dem 7. internationalen Kongreß für prähistorische Anthropologie und Archäologie in Stockholm 1874 zum erstenmal auf das Vorkommen der Cro-Magnon-Form in einer ausgesprochen großen und hellen heutigen Bevölkerung hin und erbrachte (abgesehen von vereinzelt Beobachtungen von QUATREFAGES in den Landes) 1876 VERNEAU denselben Nachweis für eine ausgesprochen kleine und dunkle Bevölkerung, die der Dordogne. Daneben trugen natürlich die verschiedensten Forscher, ohne es zu wissen, in Maßtabellen, Beschreibungen und Abbildungen aus allen Weltgegenden Beweismaterial für das heutige Vorkommen der Cro-Magnon-Form zusammen, das nur der Verwertung harrete (und wohl zum größten Teil noch harret), und so konnte schon 1881/83 KOLLMANN in der (grundsätzlich auf Europa beschränkten) großen ersten Darstellung seines kraniologischen Systems eine Übersicht über solche Vorkommen von Bulgarien bis nach Estland und den Niederlanden bieten.

Neben all diesen Aufstellungen nach dem Schädel sind natürlich, schon längst vor dem Funde von Cro-Magnon und noch bis jüngst, immer wieder auch unmittelbar nach dem Lebenden Aufstellungen von Rassen gemacht worden, die sich mehr oder weniger deutlich auf die eine oder die andere der beiden Cro-Magnon-Rassen beziehen, jedoch meines Wissens von niemandem solche Aufstellungen in bezug auf beide Rassen. Es würde viel zu weit führen, hier auf alle diese Aufstellungen einzugehen; es sei nur als bezeichnend vermerkt, daß von den drei neueren Forschern, die sich (abgesehen von den schwer vergleichbaren Einteilungen von FRITSCH und STRATZ und von GIUFFRIDA-RUGGERI) wohl am meisten um eine Systematik des lebenden Menschen aller Erdteile bemüht haben, TOPINARD, DENIKER und GIUSEPPE SERGI, die beiden ersten auch eine mehr oder weniger der kleinen dunklen Cro-Magnon-Rasse entsprechende

Rasse aufgestellt haben, beide unter dem Namen „berbère“, wie auch die Besonderheiten von SERGI's „sottovarietà“ „*libycus*“ innerhalb seines *Notanthropus eurafricanus mediterraneus* zum Teil auf die kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse hinweisen, noch deutlicher zum Teil die Besonderheiten seiner „sottovarietà“ „*aegyptiacus*“; allerdings hat keiner von diesen drei Männern eine der großen hellen Cro-Magnon-Rasse entsprechende Rasse aufgestellt.

Trotz all diesen Einzelnachweisen und Zusammenfassungen und trotzdem KOLLMANN die Cro-Magnon-Form als eine bzw. zwei von fünf (später sechs) europäischen Rassen und RANKE sie geradezu als eine von zwei „allgemeinen Hauptschädelformen“ aufgestellt hat, trotz alledem wird nun aber bis heute, ganz abgesehen von der Nichtauswertung des Zweierlei nach Größe und Farben, die Cro-Magnon-Form überhaupt fast allgemein nicht so recht als eine lebende, sondern eigentlich nur als eine urgeschichtliche Form behandelt; auch dort, wo eigens von ihrem heutigen Vorkommen die Rede ist, wird davon doch meistens ausdrücklich oder tatsächlich als von einer Art Relikt gesprochen¹,

¹ Vgl. den ganzen Ton der Zusammenstellung von RIPLEY, der geradezu von „outcrop“ und „survival“ spricht! Es ist bezeichnend, daß er auch von den Vorkommen in Thüringen und in Nordafrika sagt: „From all these places it has now disappeared more or less completely“, während doch für Thüringen der von ihm angeführte RANKE und für Nordafrika er selber an einer anderen Stelle das Gegenteil bezeugt; „RANKE asserts that it occurs to-day in the hills of Thuringia, and was a prevalent type there in the past“, in Wirklichkeit aber spricht RANKE von der Vergangenheit gar nicht und sagt von der Gegenwart, „daß diese charakteristische Schädelform der Cro-Magnon-Leute noch heute die typische Form der Schädel in Thüringen“ usw. ist, und von den „Berbers“ sagt RIPLEY selber (S. 278): „The distinctively long, narrow face appears in most of our subjects, although the broad-faced, disharmonic Cro-Magnon type is quite generally represented.“

Es ist immer wieder, als ob die Cro-Magnon-Form deshalb, weil sie aus urgeschichtlicher Zeit bezeugt ist, heute eigentlich gar nicht mehr vorkommen dürfte, höchstens eben als „outcrop“ und „survival“. So spricht RIPLEY denn auch im ganzen doch nur von „the three European races“ und von „the Cro-Magnon“ (COLLIGNON folgend) nur als „a subdivision of this [the Mediterranean or Iberian] type“ (S. 121 bzw. 129) und nimmt dadurch seinem großen und großartigen Werk einen wesentlichen Wert gewissermaßen mit der anderen Hand wieder weg; wenn er folgerechterweise „the Cro-Magnon“ als eine vierte Rasse aufgestellt hätte, so wäre das doch ein wesentlicher Fortschritt gewesen, der in den fast zwanzig Jahren seit dem Erscheinen dieses einflußreichen Buches gewiß so manchen weiteren nach sich gezogen hätte.

Und was RIPLEY verhindert hat, auch noch innerhalb der Cro-Magnon-Form das Zweierlei nach Größe und Farben zu erkennen, war augenscheinlich nur dieselbe Scheu, sozusagen das Gespenst fest ins Auge zu fassen. Er geht davon aus, daß in der Landschaft des namengebenden Fundortes, die Cro-Magnon-Form in der heutigen Bevölkerung ebenfalls vorkommt, und da liegt es gewiß nur zu nahe, diese heutige Bevölkerung ohne weiteres für (verkleinerte) Nachkommen der Renntierjäger zu halten; und da sich die von ihm zusammengestellten sonstigen Vorkommen in heutigen und geschichtlichen Bevölkerungen zum größeren Teil ebenfalls auf die kleine dunkle Rasse beziehen, so ist es immerhin aus Flüchtigkeit zu begreifen, daß er nicht durch die Hellerfarbigkeit der Guanchen und schon durch die bloßen Namen Thüringen und Holland stutzig wurde; aber wenigstens der Wortlaut der Stelle von RANKE, die sich so gut wie ausschließlich auf große und helle Bevölkerungen bezieht, hätte ihn auf das Zweierlei nach Größe und Farben bringen müssen, wenn er sie nur erst einmal überdacht hätte, und was ihn hieran gehindert hat, war offenbar dieselbe Befangenheit, infolge deren er die Stelle, augenscheinlich aus dem Gedächtnis, so mangelhaft und obendrein ganz entstellt wiedergegeben hat.

So ist RIPLEY an der Erkenntnis des Zweierlei förmlich vorbeigestreift, und übrigens noch ein anderesmal, in der Besprechung der Karte der Körpergröße in Norwegen nach ARBO (S. 210),

und gewöhnlich ist von der Cro-Magnon-Form unter den heutigen Rassen überhaupt keine Rede. Dieser Widerspruch zwischen richtiger Einschätzung, sogar Überschätzung für die Urgeschichte und Unterschätzung, ja Ignorierung für die Gegenwart findet sich oft genug bei einem und demselben Verfasser und Werke; statt eines einzelnen Beispiels sei hier (wie ich überhaupt nicht mehr an Kritik vorbringen will, als mir um der Sache willen unvermeidlich scheint) eine allgemeine Skizzierung des immer wiederkehrenden Falles gegeben, daß in bezug auf das oder jenes Land der Verfasser ausdrücklich von dem Vorherrschen der Cro-Magnon-Form unter den oder den urgeschichtlichen Funden spricht, für die heutige Bevölkerung aber, womöglich auf derselben Seite, nur von den und den anderen Rassen, als ob gar nichts gewesen wäre, als ob eine Form, die noch in der Metallzeit allgemein und häufig war, einfach verschwunden sein könnte — ganz abgesehen davon, daß auch für die heutige Bevölkerung der verschiedensten Länder schon eine Fülle von Nachweisen der Cro-Magnon-Form vorliegt, die nur eben nicht bekannt geworden oder nicht gewürdigt worden sind, und daß doch schon nach dem eigenen Augenschein oder den Abbildungen und Beschreibungen für die verschiedensten Länder mit den bisherigen Rassen einfach nicht auszukommen ist, sondern ein mehr oder weniger großer Rest bleibt, der sich dann, wie an einem Beispiel noch gezeigt werden soll, aus der Cro-Magnon-Form ohne weiteres erklärt.

Wie ist das alles eigentlich nur möglich? Eine so auffallende Erscheinung heischt Erklärung, und bei der Allgemeinheit dieser Erscheinung muß die Erklärung in tieferen persönlichen und tieferen als persönlichen Gründen liegen; diese sind wohl — außer der grundlegenden Suggestion, die in dem Alter der urgeschichtlichen Funde liegt, daß diese urgeschichtliche Form eben auch nur der Urgeschichte angehöre — einerseits in dem Typus der Cro-Magnon-Form und ihrer beiden Rassen selber zu suchen und besonders noch in dem Typus des als Prototyp geltenden „Alten von Cro-Magnon“, anderseits in dem Arbeitsgebiet, der Arbeitsweise und der ganzen Denkweise jener Männer, die sich für die Anerkennung der Cro-Magnon-Form als einer lebenden am meisten eingesetzt haben, und letzten Endes in den damaligen Problemen und Methoden der jungen Wissenschaft vom Menschen überhaupt.

Das klassische Merkmal der Cro-Magnon-Form, die Verbindung von Kurzgesichtigkeit und Langköpfigkeit, ist das gerade Gegenteil der in den Haupt-

wo es heißt: „The dark shade, denoting a short-statured population on the eastern frontier, next to Sweden, seems to be of peculiar origin. The people of Trysil are not only abnormally short for Scandinavia; they seem to be quite dark, often being characterized in features by a Mongolian cast. Who shall say that this bit of long-headed but broad-faced and dark population is not again an outcrop of that Cro-Magnon type, so nearly extinct elsewhere in Europe save in southern France?“ In Wirklichkeit handelt es sich offenbar um einen „Lokaltypus“ aus der großen hellen Cro-Magnon-Rasse und der mongolischen Rasse, bei dem im großen und ganzen die Formen der ersteren und die Größe und Farben der letzteren verbunden sind. RIPLEY's Gedanke an die Cro-Magnon-Form angesichts des Trysil-Typus ist um so interessanter und dessen Beziehung auf die große helle Cro-Magnon-Rasse um so einleuchtender, da Trysil gerade an der Westgrenze von Dalarna liegt; dieses selber jedoch hält RIPLEY folgerechterweise gerade für ein Kerngebiet der nordischen Rasse (S. 212): „... we are tempted to look to the interior of the peninsula, as at Vaage and over in Sweden in the celebrated Dalarna district, for the Teutonic race in its purest essence.“

ländern der Anthropologie, Deutschland und Frankreich, häufigsten Verbindung, der von Langgesichtigkeit und Kurzköpfigkeit (oder vielmehr Brechköpfigkeit), und da für diese bald die Erklärung aus einer Mischung der langgesichtigen Langköpfe Nordeuropas einerseits und Südeuropas anderseits mit kurzgesichtigen Kurzköpfen vorherrschend wurde, lag es nur zu nahe, auch die Cro-Magnon-Form — um so mehr bei ihrer so viel geringeren Häufigkeit — als eine Mischform in dem mitteleuropäischen Durcheinander abzutun, ja eine Mischform dieser Art (die ja gewiß auch vorkommt) eben als Gegenstück der häufigsten geradezu vorauszusetzen. Am Lebenden aber teilt ja jede der beiden Cro-Magnon-Rassen die drei klassischen Merkmale einer der beiden langgesichtigen langköpfigen Rassen: wie die nordische Rasse ist auch die nördliche Cro-Magnon-Rasse groß, hell und langköpfig, wie die Mittelmeer-Rasse auch die südliche Cro-Magnon-Rasse klein, dunkel und langköpfig, und die augenfälligste Besonderheit, die Kurzgesichtigkeit, schien sich eben ohne weiteres aus einer Mischung mit kurzgesichtigen Kurzköpfen zu erklären. Und obendrein noch die Stumpfnase und starken Backenknochen, mit denen nun einmal beide Cro-Magnon-Rassen mehr oder weniger behaftet sind! Auf diesen für ihre Wertung besonders verhängnisvollen Punkt wird übrigens noch des näheren die Rede kommen. Bei alledem war es noch ein ganz eigenes Mißgeschick, daß gerade der „Alte von Cro-Magnon“ Geltung als Prototyp der Form erlangte, der doch notorisch ein Extrem nach Typus wie Alter ist. Er erlangte diese Geltung eben als das besterhaltene Stück aus dem namengebenden Funde, und durch diesen viel zu strengen Maßstab wurde nun eine ganz übertriebene Vorstellung davon herrschend, was alles ein Schädel an Niedrigkeit des Augenhöhleinganges u. dgl. leisten müsse, um als ein wirklicher Cro-Magnon-Schädel gelten zu dürfen.

So konnte bei oberflächlicher Behandlung nur zu leicht die Sache selber beirren, die Personen aber, die tiefer drangen und die es nicht bei Einzelnachweisen bewenden ließen, sondern in Zusammenfassungen das Recht der Cro-Magnon-Form als einer selbständigen und lebenden verfochten, taten entweder doch zu wenig oder aber zu viel des Guten. HAMY, der einen so glänzenden Anfang machte, war und blieb doch hauptsächlich der Urgeschichte zugewandt, KOLLMANN und RANKE aber lieferten gleich ganze künstliche Systeme, die (RANKE's System von vornherein, KOLLMANN's wenigstens späterhin) auf alle überhaupt möglichen Fälle berechnet waren und die doch schon nach dem damaligen Stande der Forschung unzulänglich waren und mit Tatsachen in Widerspruch standen und die durch beide Mängel mit dem Fortschritte der Forschung immer mehr an Wert verlieren mußten, und so ist es nur zu begreiflich, daß auch ihr Wahrheitsgehalt in bezug auf die Cro-Magnon-Form nicht recht zur Geltung kam, und je länger, je weniger.

Und dieser ganze Ausbau der Kraniologie, dem KOLLMANN's und RANKE's eigentlichste Liebe galt, war ja nur eines der Probleme, die damals die Forschung beherrschten. Im Mittelpunkt des Interesses standen die Abstammung und die Urgeschichte des Menschen, und nicht nur, daß hiedurch HAMY sozusagen der Cro-Magnon-Sache wieder verloren ging, brachten ihr KOLLMANN und RANKE durch ihre Haltung in diesen Fragen nichts weniger als Gewinn, denn KOLLMANN's so schroff vorgetragene Lehre von der „Persistenz der

Menschenrassen“ und RANKE's mehr als enger Anschluß an den nach HAECKEL's Wort „ganz besonderen Missetäter“ VIRCHOW konnten bei den Anhängern der neuen Lehren, also besonders fast dem ganzen Nachwuchs, ihren kranio-logischen Aufstellungen nur noch schaden. Freilich wäre auf dem Boden eines dritten damaligen Hauptproblems, der Erforschung der Grundzüge der heutigen Rassenverhältnisse im eigenen Erdteil am Lebenden, ein allgemeines Erkennen und Anerkennen des Fortlebens der Cro-Magnon-Form bzw. ihrer beiden Rassen möglich gewesen, aber da gaben auf lange hinaus die Hauptunterschiede von groß und klein, hell und dunkel, langköpfig und kurzköpfig voll-auf zu tun, und unter diesen drei klassischen Gesichtspunkten konnten eben die Cro-Magnon-Form bzw. ihre beiden Rassen nur zu leicht unerkant bleiben. So konnte, ja mußte es wohl kommen, daß die von der einfachen Aufstellung des „Sion-Typus“ bis zur Aufstellung des kurzgesichtigen Langkopfes als einer von „zwei allgemeinen Hauptschädelformen“ gesteigerte Arbeit so vieler anerkannter, zum Teil berühmter Forscher eines Dritteljahrhunderts nie voll und schier immer weniger gewürdigt worden ist, nie rechtes Leben gewonnen hat.

Jetzt aber, ein halbes Jahrhundert nach dem namengebenden Funde, ist es nachgerade Zeit, daß dieser Form in der Systematik des Menschen, zumal des lebenden, ihr Recht, ihr volles Recht werde, und es sei hiemit als Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse und als Anregung zur Gewinnung weiterer klipp und klar ausgesprochen: die Cro-Magnon-Form lebt fort, und zwar in zwei Rassen, einer großen hellen und einer kleinen dunklen; Verbreitung und Häufigkeit dieser beiden Rassen sind des näheren noch zu erforschen, im Umriß aber steht wohl schon fest, daß die große helle mehr trümmerartig hauptsächlich in Nord- und Mitteleuropa, die kleine dunkle geschlossener hauptsächlich in Südeuropa und Nordafrika vorkommt, und jedenfalls bilden diese beiden Rassen neben der nordeuropäischen, kurz: nordischen Rasse (*Homo europaeus* L.) und der Mittelmeer-Rasse (*Homo mediterraneus* [BROCA? HUXLEY?]), der innerasiatischen oder mongolischen Rasse (*Homo asiaticus* L.) und der vorderasiatischen (orientalischen) oder hethitischen Rasse (*Homo armenoides* [CHANTRE? LUSCHAN?]), der innerafrikanischen oder Neger-Rasse (*Homo afer* L.) und etwaigen weiteren Rassen zwei selbständige und wesentliche Bestandteile der heutigen Bevölkerung Europas und Nordafrikas.

Es erhebt sich nun die Frage der Benennung. Haben doch gerade in der Anthropologie die traurigsten Erfahrungen gelehrt, daß durchaus nicht „Name ist Schall und Rauch“! Und zwar sind vor allem die lateinischen Namen festzulegen, die ja in der ganzen Welt dieselben sein müssen, während in der Benennung in den lebenden Sprachen Gleichheit zwar nicht unmöglich und wohl wünschenswert, aber nicht durchaus nötig ist, da eben durch Hinzufügung der lateinischen Namen jedes Mißverständnis ausgeschlossen werden kann.

Was nun die lateinische Benennung der Cro-Magnon-Form bzw. ihrer beiden Rassen betrifft, so haben von den drei neueren Forschern, die sich um die Wiederaufnahme bzw. Fortbildung von LINNÉ's Anwendung der naturkundlichen Namengebung auf den Menschen am meisten verdient gemacht haben, WILSER, LAPOUGE und GIUSEPPE SERGI, die beiden ersteren auch einen lateinischen Namen für „die“ Rasse von Cro-Magnon gebildet (während in

SERGI's System die Cro-Magnon-Form auffallenderweise nicht besonders gewürdigt und benannt ist), und ich muß es hier dahingestellt sein lassen, welchem der beiden Namen: *Homo europaeus priscus* (späterhin einfach *Homo priscus*) WILSER oder *Homo spelaeus* LAPOUGE, das Erstlingsrecht gebührt; es sind nämlich beide in demselben Jahre 1897 öffentlich aufgestellt worden: in einem Vortrag auf der 69. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Braunschweig am 21. September, welcher in deren „Verhandlungen“ nur in einem „Auszug“, dagegen „unverkürzt“ in der „Naturwissenschaftlichen Wochenschrift“ (Bd. 13, 1898) erschienen ist, bzw. in einem Aufsatz „Matériaux pour la géographie anthropologique de l'Aveyron“ in den „Bulletins de la Société languedocienne de géographie“ (Bd. 20), und die letztere Zeitschrift ist mir derzeit unerschaffbar¹. Und zwar gilt der rechtsgültige Name für die große helle Rasse, da es sich bei dem Funde von Cro-Magnon selber, von dem beide Forscher ausgehen, um eine ausgesprochen große Rasse handelt und in bezug auf die Farben (die sich LAPOUGE dunkel vorstellt) doch nur Schlüsse möglich sind (aus welchen sich ja übrigens die größte Wahrscheinlichkeit für das Gegenteil ergibt).

Für die kleine dunkle Rasse fehlt ein lateinischer Name meines Wissens noch. Es gibt allerdings schon längst einen, bei dem augenscheinlich diese Rasse zugrunde liegt: *Homo atlanticus* von JOHANN FISCHER (1829, in der in Anm. 1, S. 643, genannten Arbeit); dieser Name ist nämlich, wie fast alle von FISCHER gebildeten lateinischen, einfach eine Übersetzung eines französischen von BORY 1825, und dieser meint mit der Unterscheidung einer „race atlantique (occidentale)“ und „race adamique (orientale)“ innerhalb seines *Homo arabicus* („L'Homme“, 2. Aufl., 1827, Bd. 2, S. 162—179; die 1. Aufl. war mir nicht zugänglich) offenbar den Unterschied zwischen „dem“ Berber und „dem“ Araber, welcher eben auf dem der kurzgesichtigen und der langgesichtigen kleinen dunklen langköpfigen Rasse beruht; aber FISCHER gibt überhaupt keine Beschreibung (wie sich auch BORY nur ganz vag ausdrückt) und so ist der Name nach den für die zoologische Namengebung geltenden internationalen Vereinbarungen nicht rechtsgültig. Außer diesem „nomen nudum“ weisen in die Richtung der kleinen dunklen Cro-Magnon-Rasse an lateinischen Namen noch die schon erwähnten „*Notanthropus eurafricanus mediterraneus libycus*“ und „...*aegyptiacus*“ von GIUSEPPE SERGI, aber die Beschreibung der Besonderheiten dieser beiden „sottovarietà“ („Hominidae“ = „L'Uomo“, „Biblioteca di scienze moderne“, Bd. 56, 1911, S. 113 bzw. 117) ist, wenn auch die Richtung mehr oder weniger deutlich ist, doch allzu vag, als daß einer dieser beiden Namen für die kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse gelten könnte; *libycus* „si distingue dal Mediterraneo europeo, pur avendo i caratteri fondamentali identici, per alcuni caratteri esterni tegumentari: poco sviluppo di pelosità e specialmente di barba, rispetto al tipo europeo, fisionomia propria, minore delicatezza nelle forme facciali“, *aegyptiacus* „si distingue da *N. med.*

¹ Daß seither WILSER im Verfolge seiner Auffassung „der“ Rasse von Cro-Magnon als „Stammrasse“ von *Homo europaeus* L. den Namen *Homo priscus* zugunsten von *Homo europaeus* L. var. *fossilis* zurückgezogen hat, tut nach den für die zoologische Namengebung geltenden internationalen Vereinbarungen nichts zur Sache.

libycus per pochi caratteri: statura un poco più elevata; forma facciale più bassa, mesoprosopia; forme nasali con indice più elevato, e più grossolane qualche volta; pelle più scura; fisionomia differente“. So obliegt es mir, diese Lücke in der Namengebung auszufüllen, und es scheint mir eine Pflicht der Pietät gegen BORY und JOHANN FISCHER, die trotz ihren vielen und großen diesbezüglichen Verdiensten in der heute üblichen lateinischen Namengebung für den Menschen gar nicht vertreten sind, das „atlanticus“ wieder aufzunehmen und also die kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse *Homo atlanticus* zu nennen; das ist überdies, wenigstens, wenn man es nicht auf das Gebirge oder die Insel Platons, die BORY allerdings meinte, sondern auf das Meer bezieht, nicht einseitig afrikanisch und ist, wie sich des näheren noch zeigen wird, auch in westöstlicher Richtung sehr bezeichnend¹.

Was nun die Benennung in den lebenden Sprachen betrifft, so liegt es nahe, es einfach bei den Bezeichnungen „große helle Cro-Magnon-Rasse“ und „kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse“ bewenden zu lassen, die eindeutig sind und in der ganzen Welt einheitlich gebraucht werden könnten. Aber abgesehen davon, daß sie für die Dauer doch zu umständlich sind, ist es wohl am besten, den Namen Cro-Magnon in der Systematik des lebenden Menschen nicht erst weiter sich einbürgern, sondern im großen und ganzen auf die Urgeschichte beschränkt bleiben zu lassen, da er als Name eines urgeschichtlichen Fundortes doch immer wieder nach Urgeschichte, nach Ausgestorbensein klingt; man pflegt ja auch nicht von „Reihengräber-Form“ u. dgl. in bezug auf lebende Bevölkerungen zu sprechen. Überdies ist die Aufstellung der beiden kurzgesichtigen langköpfigen Rassen unter der heutigen Bevölkerung von der Beziehung auf die urgeschichtlichen Funde und überhaupt von deren Vorhandensein grundsätzlich unabhängig und ist ja in der Tat jede der beiden Rassen von dem einen oder anderen Forscher einfach aus der heutigen Bevölkerung heraus ohne jede Beziehung auf die urgeschichtlichen Funde und schon vor dem namentgebenden Funde aufgestellt worden. Für eine kurze zusammenfassende Bezeichnung der beiden Rassen freilich ist der Name Cro-Magnon wohl unersetzlich (wie denn umgekehrt ein solcher gemeinsamer Name für die beiden langgesichtigen langköpfigen Rassen oft zum Fehlen kommt), aber in den übrigen achtundneunzig von hundert Fällen wäre der Name des urgeschichtlichen Fundortes doch wohl so etwas wie ein Zopf.

Es gälte denn, neue Namen zu bilden. Nach all den Erfahrungen mit den „maudits ethniques“, wie REINACH einmal ausruft, dieser „peste de

¹ Bei dieser Benennung in der üblichen Weise muß ich freilich allen Vorbehalt machen gegenüber der herrschenden Gepflogenheit, die Rassen, die doch auf keinen Fall ohne weiteres als species zu betrachten und zu benennen sind, einfach mit Eigenschaftswörtern zu *Homo*, also einem genus-Namen, zu bezeichnen und also als species zu behandeln oder aber, sofern LINNÉ's species-Name *sapiens* nur der Einfachheit halber weggelassen ist und hinzugedacht werden soll, ebenso mechanisch alle Rassen als subspecies oder varietates nebeneinander zu stellen und in beiden Fällen die Frage der Wertung der Unterschiede zwischen den Rassen und die Frage ihrer Verwandtschaftsverhältnisse ganz zu umgehen, und allen Vorbehalt in bezug auf die lateinische Namengebung für den Menschen überhaupt, die mir einer Neubearbeitung von Grund auf zu bedürfen scheint, ehe sie der übrigen naturkundlichen Namengebung würdig an die Seite gestellt werden kann.

l'anthropologie“, ist es am besten, hiebei den ganzen Namenschatz der Völkerkunde von vornherein aus dem Spiel zu lassen, auch soweit es sich um „ausgestorbene“ Völker handelt¹. „Eine Rassenomenclatur muß Völkernamen vermeiden (also arisch, indogermanisch, semitisch, hamitisch, Bantu, Sudan usw.), neu geschaffene oder zu schaffende Namen müssen, genau wie in Zoologie oder Botanik, auf die geographische Verteilung oder auf einzelne morphologische oder physiologische Merkmale Bezug nehmen“, wie EUGEN FISCHER („Rassen und Rassenbildung“, „Handwörterbuch der Naturwissenschaften“, Bd. 8, 1912) nur zu richtig sagt. Und da zoologische Benennungen von Menschenrassen fast unvermeidlich entweder zu umständlich oder zu wenig charakteristisch ausfallen oder sogar beides (man denke nur an die oben erwähnten Namen von KOLLMANN und RANKE), so sind geographische das weitaus Beste, wie sich solche ja auch in bezug auf die beiden langgesichtigen langköpfigen Rassen immer mehr durchsetzen. Desto schwerer ist es nun aber, für die beiden kurzgesichtigen Rassen passende geographische Namen zu finden, weil eben das Verbreitungsgebiet je einer von ihnen dem je einer langgesichtigen so ähnlich ist².

So bleibt wohl nichts übrig, als ihnen künstliche Namen, am besten wieder auf Grund ihrer Geographie, zu geben, die dann gewissermaßen zur Entschädigung für ihre Künstlichkeit um so kürzer und auch sonst praktischer sein sollen, so daß sich besonders auch bequem ein Hauptwort zur Bezeichnung eines einzelnen Angehörigen der Rasse bilden läßt, was den herrschenden Namen für die beiden langgesichtigen Rassen gerade nicht nachgerühmt werden kann. Ich schlage nun vor, entsprechend dem mehr trümmerartigen Vorkommen der großen hellen Cro-Magnon-Rasse in Nord- und Mitteleuropa und dem geschlosseneren Vorkommen der kleinen dunklen Cro-Magnon-Rasse in Südeuropa und Nordafrika, die erstere nach einem einzelnen besonders bezeichnenden Vorkommen, dem in Dalarna, Dal-Rasse oder dalische Rasse (den einzelnen Daler) zu nennen, die andere nach dem augenscheinlichen Schwerpunkt ihres Vorkommens, der iberischen Halbinsel und der Berberei, Ber-Rasse oder berische

¹ Da dem von so vielen Forschern betonten Unterschiede zwischen „dem“ semitischen Araber und „dem“ hamitischen Berber, wie gesagt, der Unterschied zwischen der langgesichtigen und der kurzgesichtigen kleinen dunklen langköpfigen Rasse zugrunde liegt, liegt es besonders nahe, die kurzgesichtige Rasse als hamitisch zu bezeichnen entsprechend der bisweilen — aber fast immer nur in bezug auf asiatische oder afrikanische Bevölkerungen — noch gebrauchten Bezeichnung der langgesichtigen Rasse als semitisch (was bekanntlich die einzige einigermaßen berechnete rassenkundliche Verwendung dieses völkerkundlichen Namens ist); aber beide Rassen kehren ja diesseits des Mittelmeeres wieder, wo sich der Unterschied in jenem zwischen „dem“ Italiener und „dem“ Spanier spiegelt, und dadurch müßte die Bezeichnung der kurzgesichtigen Rasse als hamitisch zu Wirrwarr führen, da dann „der“ Spanier ein Hamit und folgerechterweise „der“ Italiener ein Semit wäre. Obendrein kann ja der völkerkundliche Name „Hamiten“ auch ganz andere rassenkundliche Assoziationen hervorrufen: wenn man nicht gerade an die Berber, sondern an die Kuschiten denkt.

² Nach dem oben über die lateinische Benennung der kleinen dunklen kurzgesichtigen Rasse Gesagten mag es um so passender scheinen, sie auch in den lebenden Sprachen atlantisch zu nennen; aber für eine Verwendung dieses Namens in den lebenden Sprachen ist doch wohl der Nachteil seiner Unbestimmtheit (RATZEL nennt der Ausbreitung nach Nordamerika wegen die nordische Rasse nordatlantisch) zu groß gegenüber dem Vorteil der Übereinstimmung mit dem lateinischen Namen.

Rasse (den einzelnen Berer)¹. Gewiß, „schön ist anders“; ich schlage diese Namen ja aber auch nur als, soviel mir erfindlich, kleinste Übel vor und hoffe, daß andere Besseres vorschlagen werden.

* * *

Zwei „neue“ Rassen — zwei Reihen neue Probleme, ja sozusagen zwei zum Quadrat mal soviel neue Probleme, und alte obendrein, natur- und kulturwissenschaftliche! Da ist denn von vornherein zu erwarten, daß so manches alte Problem, das bisher anerkanntermaßen ungelöst war, ja wohl überhaupt für unlösbar galt, nun unter dem neuen Schlüssel wie von selber aufspringen oder sich doch nach und nach aufzwingen lassen wird, aber auch, daß die eine oder andere vermeintlich schon gelungene Lösung sich als unrichtig, ja unmöglich erweisen wird und daß so manches neue Problem lange und schwere Arbeit kosten, wohl auch das eine oder andere alte und neue Problem unlösbar bleiben wird.

Es seien zunächst die naturwissenschaftlichen Probleme kurz skizziert. Vor allem heischt natürlich die Anatomie der beiden Rassen Ausbau, zumal die des Lebenden und besonders noch in bezug auf die Differentialdiagnose: einerseits hinsichtlich des Unterschiedes der beiden Rassen untereinander, besonders am Schädel (entsprechend der freilich selber noch unbefriedigenden Unterscheidung der beiden langgesichtigen Rassen untereinander), anderseits hinsichtlich des Unterschiedes zwischen je einer größe- und farbengleichen kurz- und langgesichtigen Rasse, zwischen dalischer und nordischer Rasse, Ber- und Mittelmeer-Rasse, besonders am Lebenden. Das Problem der Physiologie und Pathologie und letzten Endes das der Psychologie der beiden Rassen sei bei dem diesbezüglichen Stande der Rassenforschung überhaupt nur eben verzeichnet. Durch das so eigentümliche Nebeneinander der zwei bzw. vier Rassen drängt sich das weitere Problem geradezu auf, in welchem Verwandtschaftsverhältnis sie zueinander stehen, und hinter diesem erhebt sich das ihrer Eingliederung in den Stammbaum des Menschen überhaupt². Und

¹ Das klingt freilich wenig anders als „iberisch“ und es liegt nahe, gleich einfach diesen Namen zu verwenden; aber gerade gegen diesen völkerkundlichen Namen spricht noch der besondere Umstand, daß in der englischen Welt (von der bekannten Stelle des TACITUS über die Silures und Iberi veteres her) „iberian“ immer noch der wohl am meisten eingebürgerte Name für die Mittelmeer-Rasse ist (wie ihn übrigens auch DENIKER gebraucht). — Statt, wie oben vorgeschlagen, die gemeinsamen Buchstaben der Namen der beiden Hauptgebiete der kleinen dunklen Cro-Magnon-Rasse zur Bildung eines künstlichen Namens zu benützen, könnte man auch den Namen der Mitte, der Meerenge von Gibraltar, benützen und dadurch vielleicht sogar einen natürlichen Namen gewinnen; dabei wäre jedoch sowohl von „Gibraltar“ selber, wie von dem antiken „Kalpe“ abzusehen wegen des urgeschichtlichen Fundes von Gibraltar, der schon von FALCONER (1868?) als Prototyp einer eigenen Rasse *Homo calpicus* aufgestellt worden ist.

² Da es für diese Untersuchung — durch die vielleicht auf den oder jenen urgeschichtlichen Typus ein ganz neues Licht fallen wird — von größter Wichtigkeit ist, wenn sich eine weitere urgeschichtliche Rasse, noch dazu eine von unverkennbarer nächster Verwandtschaft mit den lebenden europäischen Rassen, findet, so sei hier darauf hingewiesen, daß eine solche schon vorhanden ist, deren Typus nur eben bisher fast allgemein nicht als selbständig gewürdigt, sondern anderweitig, und zwar gerade bei der Cro-Magnon-Form, eingeordnet worden ist, nämlich der Typus von Laugerie-Basse und Raymond (Chancelade) und einigen anderen Fundorten. MORTILLET (GABRIEL) hat 1883 ja aus dieser Einordnung sogar die Folgerung gezogen, wegen der damals herrschenden und von ihm geteilten Leugnung oder doch Bezweiflung des paläolithischen

diese beiden Probleme sind nun wieder wohl untrennbar verbunden mit den morphologischen, biologischen, geologischen und biogeographischen Problemen der vier Rassen und des Menschen überhaupt. In den ersteren Beziehungen seien nur eben ein paar alte und jetzt erst recht frische Stichworte genannt: Entstehung — zweifache Entstehung! — der Hellfarbigkeit und Bedeutung der Eiszeit(en) hiefür und für die Entwicklung des Menschen überhaupt; ein biogeographisches Problem aber sei etwas näher gezeichnet.

Schon SWAINSON 1835 hat darauf hingewiesen, daß zwischen der Verteilung der Menschenrassen und jener der Tierwelt merkwürdige Übereinstimmungen bestehen, so daß wenigstens vielfach je eine Menschenrasse je einer Tierwelt förmlich zugeteilt zu sein scheint, und AGASSIZ 1850 hat dies unter Einbeziehung der Pflanzenwelt zu einem ganzen Lehrgebäude ausgestaltet. Man denke nur an die nordische Rasse und die Mittelmeer-Rasse (dieses Beispiel ist übrigens hier eigens gebildet) und ihre so charakteristische und mehr oder weniger analoge Tier- und besonders Pflanzenwelt! Dieses Problem ist augenscheinlich dadurch, daß AGASSIZ diese Provinzen des Lebens als „centres of creation“, und zwar von ebensovielen „successive creations“, ansprach und als Beweis gegen die Entwicklungslehre zu verwenden suchte, deren Anhängern verleidet worden und so mit der Zeit vergessen worden und wird wohl mit der Weiterentwicklung der Entwicklungslehre selber einmal wiederkehren. Gerade die Ruhe des obigen Beispiels von der nordischen Provinz und der Mittelmeer-Provinz wird nun aber durch die beiden Cro-Magnon-Rassen zerstört: auch die dalische Rasse gehört ja zur nordischen Provinz, auch die Ber-Rasse zur Mittelmeer-Provinz. Anderseits reicht wieder die Mittelmeer-Rasse nach Osten weit über die Mittelmeer-Provinz hinaus bis nach Indien hinein, während der Schwerpunkt der Ber-Rasse allem Anschein nach ganz im Westen der Mittelmeer-Provinz liegt. Es ergibt sich also eine förmliche Aufteilung der Mittelmeer-Provinz unter die beiden Rassen (welche, wie schon angedeutet, in dem „atlanticus“, worauf immer man es beziehe, gegenüber dem „mediterraneus“ hübsch zum Ausdruck kommt) und das zieht natürlich die Frage nach sich, ob nicht auch zwischen der dalischen und der nordischen Rasse eine solche westöstliche Aufteilung besteht, worauf aber hier, dem Wesen dieser programmatischen Skizze nach, nicht der Ort ist weiter einzugehen. Übrigens handelt es sich bei all dem grundsätzlich nur eben um die Verbreitungsgebiete, nicht notwendig auch um die Entstehungsgebiete. Es liegt dann weiter die Frage nahe, ob nicht vielleicht die Ber-Rasse einst ebensoweit nach Westen über die Mittelmeer-Provinz hinaus gereicht hat wie die Mittelmeer-Rasse nach Osten hinaus reicht — eine Frage, die natürlich eine Vorfrage an die Geologen enthält. Ob nun an eine „Atlantis“ in der in

Alters des Fundes von Cro-Magnon die Cro-Magnon-Form überhaupt nach dem Funde von Laugerie-Basse als dem ältesten unbezweifelt paläolithischen als „race de Laugerie“ zu bezeichnen; in Wirklichkeit ist aber der Typus von Laugerie-Basse usw., wie schon LAPOUGE 1899 (a. a. O., S. 168—178) auseinandergesetzt hat, von der Cro-Magnon-Form, ganz abgesehen von seiner Kleinheit, durch sein langes Gesicht und seinen hohen Augenhöhleingang und auch vielfach sonst an Schädel und Skelett wesentlich verschieden. LAPOUGE nennt diese wirkliche „race de Laugerie“ *Homo priscus* (nicht zu verwechseln mit *Homo priscus* WILSER für die Cro-Magnon-Form bzw. die große helle Cro-Magnon-Rasse) und versucht sie auch bereits für den Stammbaum des europäischen Menschen zu verwerten, für den er ihr die größte Wichtigkeit beilegt.

Betracht kommenden Zeit zu denken ist oder nicht, jedenfalls bezeichnen die Kanarien ein ähnliches Problem in bezug auf die Dal-Rasse: wodurch und wie deren so weite und sonderbare Verbreitung zustandegekommen ist. Dieses Problem der urgeschichtlichen Wanderungen leitet schon von den naturwissenschaftlichen zu den kulturwissenschaftlichen hinüber.

Von solchen gruppiert sich um die beiden Rassen eine bunte Fülle alter und neuer. Einerseits ist ja zu hoffen, daß von den ungelösten alten Fragen, wo die und die Kulturerscheinungen hergekommen sind, viele jetzt ihre Lösung finden werden, weil eben zwei neue Faktoren in die Rechnung eingestellt sind, andererseits erhebt sich nun die Frage, wo denn die Kulturen hingekommen sind, die von diesen Faktoren doch hervorgebracht worden sein müssen.

Auf die im engeren Sinne kulturwissenschaftlichen Fragen sei nur kurz hingewiesen. Da ist natürlich von vornherein für die Zuordnung der urgeschichtlichen Kulturen zu bestimmten Rassen bzw. rassisch bestimmt charakterisierten Völkern die genaueste Unterscheidung der beiden kurzgesichtigen Rassen von den langgesichtigen und untereinander von grundsätzlicher Wichtigkeit und kann nur von wesentlichem Vorteil sein, z. B. gleich umgekehrt die in Anm. 2, S. 654, besprochene Unterscheidung der Rasse von Laugerie-Basse von der Rasse von Cro-Magnon; auf diesem heiklen Gebiete kann ja jede Zu- oder Abschreibung der ganzen Rechnung einen anderen Sinn geben. Im einzelnen nun gibt es eine ganze Reihe Kulturerscheinungen von mehr oder weniger besonderer Beschaffenheit oder Verteilung, von denen es, sobald unter dem Gesichtspunkt der beiden „neuen“ Rassen und der Frage nach ihren Kulturen der Blick darauf fällt, allen Anschein hat, daß sie in einem besonderen Zusammenhang mit der einen oder der anderen Rasse stehen, „der“ Kultur dieser angehören (natürlich aber, ohne daß sie deswegen nun etwa überall aus dieser einen Quelle stammen müßten oder auch nur könnten). Es seien hier genannt: Grabbauten¹, Trepanation² samt „T sincipital“, Tatau-

¹ Schon SCHURTZ („Urgeschichte der Kultur“, 1900, S. 441) sagt — aus eigenem oder nach wem? —: „Dolmen aus prähistorischer Zeit sind in allen Erdteilen mit Ausnahme des australischen Festlandes vorhanden, aber immer nur in gewissen Gebieten zahlreich vertreten, so daß man zeitweise geneigt gewesen ist, ihre Erbauung einer bestimmten Rasse zuzuschreiben. Von dieser übertriebenen Anschauung ist man zwar zurückgekommen, aber in eingeschränktem Sinne läßt sie sich wohl verteidigen; so scheint in der Tat das Vorkommen der Dolmen in Frankreich, Spanien und Nordafrika auf die Wanderung einer Rasse zu deuten, die nach dem wichtigsten Fundplatz als Cro-Magnon-Rasse bezeichnet zu werden pflegt und vielleicht die erste hellfarbige europäische Völkergruppe gewesen ist, die ihren Weg nach Süden genommen hat.“ Alle anderen mir bekannten Herleitungen „der“ Grabbauten von einer bestimmten Rasse beziehen sich entweder auf die nordische Rasse oder — in geradem Widerspruch zu den Schlüssen, die sich in bezug auf das Zustandekommen der Verbreitung „der“ Grabbauten aus den Tatsachen ihrer prähistorischen Chronologie geradezu aufdrängen — auf die Mittelmeer-Rasse.

² LUSCHAN („Prähistorische Zusammenhänge zwischen Europa und dem tropischen Afrika“, „Correspondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“, Bd. 42, 1911) stellt fest: „Schon damals [1878] war ihm das Vorkommen wirklicher Schädel-trepanation bei den Guanchen und bei den ältesten Bewohnern der Dordogne bemerkenswert erschienen, und seither ist dieselbe Operation auch von den Kabylen des Djebel Aurès bekannt geworden“, und schon in seinem „Anhang“ „Über eine Schädel Sammlung von den Kanarischen

ierung, Schwerttanz, hosenlose Knierocktracht, Zwanzigersystem, Mutterrecht samt Matronenkult u. dgl. m., Männerkindebett (hier vielleicht tatsächlich mit dem Mutterrecht zusammenhängend, jedenfalls aber nicht überall notwendig). Auch sonst ist in den verschiedensten Fragen vom Ursprung der Schrift bis zum heutigen Haus so manche Klärung zu erwarten, allerdings auch so manche neue Verwirrung. Ich muß mich hier auf diese Andeutungen beschränken, die sich der kundige Leser wohl auszudeuten wissen wird. Es sei nur noch bemerkt, daß diese Aufzählung nicht etwa das Ergebnis eines planmäßigen Suchens ist, sondern nur Dinge enthält, die sich mir geradezu aufgedrängt haben, daß also ein ernstlicher Versuch, die Eigenkultur und Urkultur¹ der beiden Rassen zu rekonstruieren, gewiß viel mehr und mehrerlei ergeben wird².

Inseln“ zu HANS MEYER, „Teneriffe“ (1896, S. 317), schätzt LUSCHAN die Tragweite dieser Übereinstimmung sehr hoch ein: „Nun gehört das Trepanieren bei den primitiven Völkern doch eher zu den seltenen ethnographischen Eigenheiten, und es liegt deshalb nahe, die Frage aufzuwerfen, ob es nicht möglich wäre, auch aus dieser kuriosen Sitte auf irgendwelche Stammesverwandtschaft der Kanarier mit einem festländischen Volke zu schließen. Und diese Frage muß bejaht werden; sie kann es sogar nach zwei Richtungen hin [eben den vorstehend bezeichneten].“

¹ „Eigenkultur“ ist hier als Ausdruck für den ganzen Kulturbesitz von charakteristischer Beschaffenheit und weiter Verbreitung innerhalb einer Rasse gemeint, also in einem viel weiteren Sinne als „Urkultur“. Die eigentliche Urkultur einer Rasse umfaßt ja nur das, was schon die mehr oder weniger beisammen lebende Urhorde der Rasse erwarb bzw. besaß; es kann aber auch noch zu einer Zeit, als eine Rasse schon längst weithin verbreitet und auch schon mit anderen in Berührung getreten war, etwas innerhalb der Rasse, wenn auch nur an einem Orte, selbständig erworben und so weit verbreitet worden sein, daß es für die Rasse charakteristisch wurde, und diese Schicht von Kulturbesitzstücken gehört also nicht mehr der eigentlichen Urkultur der Rasse an, aber doch ihrer eigenen Kultur, Eigenkultur. Es liegt sogar nahe, in einem engeren Sinne diese Schicht allein als Eigenkultur zu bezeichnen, da sie wohl sogar selbständiger und charakteristischer ist als die Urkultur, welche bei jeder etwa irgendwie sekundär entstandenen Rasse mehr oder weniger übernommen und jedenfalls wohl viel mehr durch allgemein menschliche Notwendigkeiten und Gemeinsamkeiten bestimmt ist. Natürlich braucht aber auch die Eigenkultur einer Rasse nicht differentialdiagnostisch charakteristisch gegenüber den benachbarten Rassen zu sein, da möglicherweise alle z. B. gerade dasselbe Zahlensystem ausgebildet hatten (wenn überhaupt schon eines).

Was nun schon der Urkultur einer Rasse angehört und was erst ihrer Eigenkultur im engeren Sinne, mag vielfach überhaupt nicht mehr zu unterscheiden sein; gerade im Fall der Dal-Rasse aber ist glücklicherweise durch ihre so frühe Verbreitung bis nach den Kanarien und so gute Erhaltung auf diesen ein ganz besonderer Anhalt gegeben (wie denn überhaupt die Guanchen einer der allergrößten Schätze der ganzen Völkerkunde sind, der vielleicht erst zum kleinsten Teil gehoben ist). Es darf also der Urkultur der Dal-Rasse zunächst nur im allgemeinen das zugeschrieben werden, was auch der Kultur der Guanchen angehört, z. B. die Trepanation samt dem „T sincipital“; der Eigenkultur der Dal-Rasse aber gehört außerdem alles das an, was innerhalb der in Europa verbliebenen Masse früher oder später hinzu erworben und so weit verbreitet wurde, daß es für die Rasse charakteristisch wurde, wenn auch nur von einem Teil ihres Verbreitungsgebietes aus, z. B. wohl der Schwerttanz. Dieser kann, auch falls er sich aus einem ähnlichen Tanz schon mit vormetallischen Waffen entwickelte, doch wohl erst zu einer Zeit entstanden sein, als die Dal-Rasse längst auch innerhalb Europas über weite Länder verbreitet war, und ist wohl nur in einem Lande entstanden, und doch gehört er, wie im weiteren deutlich werden dürfte, einer ganz bestimmten weitverbreiteten selbständigen vorindogermanischen Kultur an, eben der Eigenkultur der Dal-Rasse.

² Zu alldem vergleiche z. B. die Abschnitte „Der megalolithische Kulturkreis“ und „Nord-europa“ von CLASSEN, „Die Völker Europas zur jüngeren Steinzeit“ („Studien und Forschungen

Auf die sprachwissenschaftlichen Probleme sei etwas näher eingegangen. Die dunklen Punkte in der Sprachenkunde des heutigen Europa liegen beide gerade bei Vorkommen der Cro-Magnon-Form: einerseits das Baskische, andererseits das Finnische (auf diese Rassenverhältnisse einzugehen, würde hier viel zu weit führen; es sei nur bezüglich der Esten an KOLLMANN und bezüglich der Basken an BROCA erinnert); das ist doch auffallend und es hat also von vornherein allen Anschein, daß in jeder der beiden alten Fragen die eine oder die andere der beiden „neuen“ Rassen irgendwie im Spiel ist. Nun ist freilich sowohl die Baskenfrage wie die Finnenfrage — auch nur in rein sprachwissenschaftlichem Sinne, ganz abgesehen von allen Fragen in bezug auf die Menschen selber, die davon grundsätzlich zu unterscheiden sind — ein förmlicher Rattenkönig, der sich ganz gewiß nicht etwa mit einer einfachen Zauberformel „Baskisch zu Ber, Finnisch zu Dal“ entwirren lassen wird. Die Finnenfrage, die Frage der sprachlichen Stellung des Finnischen im engeren und weiteren Sinne und des Uralischen überhaupt, sieht ganz verschieden aus, je nachdem, ob man sie als Frage des Verhältnisses zum Indogermanischen oder als Frage des Verhältnisses zum Uralaltaischen ansieht, und überdies steckt hinter ihr noch die „Urlappen“-frage: hinter der mit dem Finnischen näher oder ferner verwandten heutigen Sprache der Lappen scheint nämlich (worauf schon RASK vor gerade hundert Jahren hingedeutet hat) eine ganz andere ursprüngliche Sprache zu stecken, die vielleicht überhaupt nicht uralaltaisch war; die Baskenfrage gar schillert ja in allen Farben, und das Berberische, mit dem das Baskische natürlich auch schon zusammengestellt worden ist und das doch wirklich im eigentlichsten Sinn des Wortes am nächsten liegt, ist ja nur ein Teil des Hamitischen überhaupt, das selber wieder irgendwie mit dem Semitischen in Beziehung steht. Und wie, um aus diesen beiden Gewirren von Zusammenhängen einen gordischen Knoten zu machen, erheben sich immer wieder Stimmen für einen mehr oder weniger engen Zusammenhang zwischen Baskisch und Finnisch; und wenn auch eine wirkliche Verwandtschaft zwischen dem Baskischen und dem ganzen Uralischen ausgeschlossen ist, so ist doch irgendein Zusammenhang zwischen dem Baskischen und dem Ostseefinnischen allein oder dem einzelnen Suomischn usw. gerade angesichts des Vorkommens der Cro-Magnon-Form an beiden Punkten gar nicht so unwahrscheinlich, ja es liegt nahe, eine von der Dal-Rasse herrührende vorfinnische Schicht in diesen Sprachen geradezu zu erwarten, der dann eben dies oder jenes im Baskischen entsprechen könnte. Bei der schier hoffnungslosen Verwickeltheit aller dieser Fragen tut eine „Führerin auf dem Ozean der Möglichkeiten“ not, wie TOMASCHEK

zur Menschen- und Völkerkunde unter wissenschaftlicher Leitung von GEORG BUSCHAN“, Folge 10, 1912) und SCHUCHHARDT, „Westeuropa als alter Kulturkreis“ („Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften“, Bd. 1913)! SCHUCHHARDT kommt durch die Verbreitung von Beutelstil der Keramik, spitznackigem Beil, breiter Dolchklänge, Rundhaus, Hockerbestattung, Grabbauten, Burgenbauten zu dem Schlusse: „Wir haben somit in Spanien, Frankreich und Südengland eine geschlossene Kultur vor Augen, bei der immer eins ins andere greift“ und „deren Wurzeln schon in der vorkeramischen Zeit des Paläolithikums liegen“. Die hübsche Darstellung von CLASSEN, die ich erst nachträglich kennen lernte, liest sich bei Unterscheidung der beiden Cro-Magnon-Rassen von der nordischen Rasse einerseits und der Mittelmeer-Rasse andererseits schier wie eine entzifferte Geheimschrift, deren Schlüssel eben diese Unterscheidung ist,

einmal seufzt, und da es sich um Beziehungen von Sprachen handelt und die Beachtung der beiden „neuen“ Rassen wesentlichen Gewinn zu versprechen scheint, gilt es, vor allem grundsätzliche Klarheit über das Verhältnis von Sprache und Rasse zu gewinnen.

Daß Rasse und Volk — und das Völkerunterscheidungsmerkmal ist ja die Sprache — Begriffe verschiedener Art sind, ist der Ausgangspunkt der Rassenforschung überhaupt; wenn mit der Volkszugehörigkeit eines Menschen auch schon seine Rassenzugehörigkeit bekannt wäre, gäbe es eben weiter nichts zu forschen. Daß diese Grundwahrheit dem Vorurteil, als ob eine Rasse und eine Völkergruppe oder ein einzeln stehendes Volk (z. B. Indogermanen, daneben aber auch Germanen usw.; Basken) dasselbe wären, so langsam und schwer abgerungen worden ist und Verstöße dagegen auch wirklichen Rassenforschern immer wieder passieren und besonders durch den Gebrauch von völkerkundlichen Namen für Rassen eigentlich jedem jederzeit drohen, ist wohl die Ursache dafür, daß die grundsätzliche Verwahrung gegen jene Verwechslung oft mit der größten Schroffheit ausgesprochen wird, nicht nur so: Rasse und Sprachgemeinschaft (Volk) sind Begriffe verschiedener Art, sondern geradezu so: Rasse und Sprache haben miteinander nichts zu tun. Und doch werden immer wieder Rassen und Sprachstämme zusammengestellt, werden auch von Verfassern, die einen Zusammenhang von Rasse und Sprache grundsätzlich verneinen, doch tatsächlich Zusammenhänge zwischen den und den Rassen und Sprachstämmen vorausgesetzt und sogar ausdrücklich die und die Rassen und Sprachstämme zusammengestellt. Sollten das wirklich lauter Rückfälle in das alte Vorurteil von Rasse und Völkergruppe sein oder äußert sich da nicht vielleicht eine Art Instinkt? Gewiß ist Rasse und Sprachgemeinschaft zweierlei, aber es ist auch zweierlei, diese Begriffe auseinanderzuhalten und einen Zusammenhang zwischen Rasse und Sprache überhaupt zu verneinen; jenes ist eine Grundwahrheit, dies vielleicht ein Grundirrtum. Sehen wir zu!

Eine Rassenkarte und eine Sprachenkarte (die es freilich beide heute erst in recht grober Annäherung gibt) sehen ganz verschieden aus und ergeben übereinandergezeichnet ein fürchterliches Durcheinander, aber auch jede für sich ist schon bunt genug und doch läßt sie sich immer besser erklären; ist da nicht von vornherein zu erwarten, daß sich ihre sozusagen zum Quadrat mal so bunte Übereinanderzeichnung eben aus den Beziehungen der beiden Elemente gleichfalls immer besser erklären lassen, ja daß sich eine Gesetzmäßigkeit dieser Beziehungen ergeben wird? In der Tat ist im großen und ganzen die Zahl der anerkannten Sprachstämme im Sinken, die Zahl der anerkannten Rassen im Steigen und dürften in nicht gar ferner Zeit beide Zahlen zwischen zwei und drei, höchstens vier Dutzend zusammentreffen; sollten da nicht auch je ein Sprachstamm und eine Rasse zusammentreffen?

Wie sind denn überhaupt die Sprachtypen, die Rassentypen entstanden? Wie immer man über die verschiedenen hier hereinspielenden Fragen denken möge — jedenfalls unter langdauerndem wenigstens annähernden Abschluß von anderen Sprachtypen, anderen Rassentypen; sonst hätte sich eben die Besonderheit nicht ausbilden oder doch nicht behaupten können. Nun mußte sich einerseits in jeder Horde, in der sich ein Sprachtypus entwickelte, eben

durch den Abschluß auch ein Rassentypus entwickeln, anderseits in jeder Horde, in der sich ein Rassentypus entwickelte, eben durch den Abschluß auch ein Sprachtypus, also mußten sich je ein Sprachtypus und ein Rassentypus zugleich entwickeln¹. Die oben angedeutete Konvergenz der Entwicklungslinien der Sprachforschung und der Rassenforschung liegt also wirklich in der Natur der Sache: die Entwicklung der Sprachtypen und der Rassentypen selber ist aus einem Punkte erfolgt².

Durch diese einfache „Deduktion“, die nicht mehr und nicht weniger als ein biologisches Postulat ist, ist nun der natürliche Ausgangspunkt zur Entwirrung des ganzen Durcheinanders der Beziehungen zwischen Rasse und Sprache gewonnen. Von Haus aus gehören je eine Rasse und ein Sprachstamm zusammen, aber durch die Wanderungen, auf denen die Verbreitung

¹ Abweichungen hievon sind zwar für den Fall einer Entwicklung von Rassentypen vor der Entwicklung der Sprache überhaupt denkbar, aber diese Möglichkeiten, auf die näher einzugehen zu weit führen würde, sind wohl nur scheinbar; sonst müßte sich doch wohl entweder ein Zuwenig oder ein Zuviel an Sprachtypen ergeben, und ersteres ist doch gewiß nicht der Fall; letzteres mag zwar heute noch der Fall zu sein scheinen, aber dieser Schein dürfte sich durch die weitere Forschung ähnlich erklären, wie sich die verwirrende Fülle von anthropologischen Typen aus ein paar Dutzend Rassen erklärt.

² Der Folgerungen wegen, die sich daraus ergeben, ist es wohl nicht unnötig, die Selbstverständlichkeit ausdrücklich festzustellen, daß die Entwicklung der Sprachtypen und die der Rassentypen nicht etwa einfach eine gemeinsame Wirkung einer Ursache sind, daß vielmehr das Was und Wie der Entwicklung eines Sprachtypus auch (auch!) durch den anatomisch-physiologischen und psychischen Typus der betreffenden Rasse bedingt, grob gesprochen also die Sprache eine Wirkung der Rasse ist. Aus dieser in der Natur der Sache liegenden ursächlichen Bedeutung der Rasse folgt nun vor allem, daß sie auch nach dem Aufhören der ursprünglichen Kongruenz zwischen Rasse und Sprachstamm fortwirkt, und daraus wieder, daß die Sprachforschung mit diesem *X*, mag sich auch sein Wert im einzelnen Fall als Null erweisen, grundsätzlich rechnen muß.

Hieraus ergibt sich nun aber auch wohl unausweichlich, daß zur Ermittlung der Urform eines Sprachstammes nur solche Sprachen zu verwenden sind, deren Träger im großen und ganzen noch der ursprünglichen Rasse angehören. Sobald zur Rekonstruktion auch eine solche Sprache verwendet wird, von der zwar die ersten Träger als Eroberer-Oberschicht noch der ursprünglichen Rasse angehörten, von der aber die Träger der überlieferten Form vielleicht schon die Nachkommen einer andersrassigen Masse unterworfenen Voreinwohner waren, oder von der gar schon die ersten Träger selber aus einem Volke von solcher Entstehung hervorgegangen waren, wird die Rekonstruktion grundsätzlich zweifelhaft; sie mag im Einzelfall richtig sein, aber sie ist nicht sicher, es steckt eben in der Rechnung ein ganz übersehenes *X*. Das gilt natürlich auch für die Ermittlung der Kultur des Urvolkes eines Sprachstammes, soweit dazu das Volkstum herangezogen wird. So sind all die Rekonstruktionen der indogermanischen usw. Ursprache und Urkultur, so bewundernswerter Scharfsinn und Fleiß in ihnen steckt und so richtig noch so viele Einzelheiten sein mögen, doch grundsätzlich zweifelhaft, weil dabei eben von der Rasse grundsätzlich abgesehen ist. Nur wenn dieses *X* beachtet wird und soweit es ausgewertet werden kann, ist die Rechnung (natürlich vorbehaltlich alles übrigen) sicher.

Übrigens betrifft der obige Vorbehalt hauptsächlich das Schließen auf den Lautschatz und die Syntax der Ursprache und das Schließen auf die Urkultur aus dem Volkstum; auf den Wortschatz und mehr oder weniger auch auf die Grammatik im engeren Sinne läßt sich wohl auch ohne Rücksicht auf die Rasse schließen und ebenso aus dem Wortschatz auf die Urkultur und dazu aus ihnen beiden auf die Urheimat — soweit dies alles (man denke an den geist- und gehaltvollen Skeptizismus KRETSCHMER's) eben überhaupt möglich ist. Und insbesondere ändert der grundsätzliche Vorbehalt selbstverständlich nichts an der Gültigkeit der Lautgesetze der tatsächlichen Sprachen, die vielmehr für alles weitere Schließen gerade von größtem Werte sind.

sowohl der Rassen wie der Sprachstämme beruht, ist infolge der Verschiedengesetzlichkeit der beiden Gebilde die Zusammengehörigkeit notwendig in den verschiedensten Arten und Graden gestört worden, und so sind heute die Rassenzugehörigkeit und die Sprachstammzugehörigkeit jedes einzelnen zwei Dinge für sich. Es ist also sozusagen beides richtig, sowohl: Rasse und Sprache haben miteinander nichts zu tun, wie: Rasse und Sprache haben miteinander auf's nächste zu tun, und das Ganze ist einfach ein Beispiel mehr von HEGEL'scher Entwicklung durch These, Antithese und Synthese, wobei die These ein Vorurteil ist, die Antithese daran mit Recht Kritik übt, aber den Widerspruch übertreibt, die Synthese den Wahrheitsgehalt, der auch in einem Vorurteil zu stecken pflegt, zur Geltung bringt und den Gegensatz in einer höheren Einheit aufhebt¹.

Aus der Erkenntnis der ursprünglichen Zusammengehörigkeit je eines Sprachstammes und einer Rasse ergibt sich nun einerseits für die oben berührten alten Fragen die Fragestellung: von welcher Rasse ist der baskische, der finnische usw. Sprachstamm hergekommen? (wenn es wirklich Stämme, nicht bloß Äste sind), anderseits für die beiden „neuen“ Rassen die Fragestellung: wo ist der Sprachstamm der Ber-, der Dal-Rasse hingekommen?, und an der Fruchtbarkeit dieser doppelten Fragestellung soll sich eben der Grundsatz selber erproben, sowie sich die Aufstellung der beiden „neuen“ Rassen an ihrem Wert für die Lösung alter sprachenkundlicher Fragen erproben soll. Auf Einzelheiten der Sache einzugehen, ist hier natürlich nicht der Ort, nur auf Allgemeines nach Problemen und Methoden hinweisen soll diese programmatische Skizze, und nur insofern seien ein paar Worte auf Grund des einen oder anderen Beispiels gesagt.

Eine Feststellung von Paaren von Sprachstämmen und Rassen in größerem Umfang und gerade auch mit Bezug auf die Baskenfrage versucht schon KOCH-

¹ Um einer Mißdeutung vorzubeugen, sei bemerkt, daß ich auf die ausgezeichneten diesbezüglichen Ausführungen in den Arbeiten „Völkerschichten in Iran“ von HÜSING („Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“, Bd. 46, 1916) und „Die Türken und das osmanische Reich“ von OBERHUMMER („Geographische Zeitschrift“, Bd. 22—23, 1916—17; auch als „erweiterter Sonderabdruck“ selbständig) erst aufmerksam geworden bin, als meine obigen und weiteren diesbezüglichen Ausführungen schon fertig waren, und seither geflissentlich so gut wie nichts daran geändert habe, und daß ich das Wesentliche fast wörtlich ebenso wie hier schon am 9. Juni 1915 in einem Vortrag, auf dem eben diese Veröffentlichung beruht, im Anthropologisch-ethnographischen Institut der Universität Wien gesagt habe, wie mir denn diese Gedanken schier seit jeher selbstverständlich waren.

Wie dieses Zusammentreffen von Forschern verschiedener Arbeitsgebiete und eines Arbeitsortes zeigt, liegen die Gedanken förmlich in der Luft; es mußte nur einmal jemand zugreifen und sie in eine feste Form bringen. Auch haben wohl schon längst selbständige Geister den Grundgedanken mehr oder weniger klar erfaßt und auch ausgesprochen, so wenn, wie ich ebenfalls erst nachträglich bei WILSER („Die Germanen“, 1903, S. 85, Anm.) bemerke, CLÉMENCE (!) ROYER schon 1879 klipp und klar sagt: „Il faut partir d'un principe évident: c'est qu'une langue, comme une race, ne se forme que dans une aire géographique distincte, parfaitement délimitée par des frontières infranchissables“, nur konnten solche Stimmen in der Zeit der anthropologischen Antithese gegen die philologische These kaum ein Echo finden; jetzt aber, wo das Bedürfnis nach Synthese zwischen den verschiedensten Gebieten der Analyse so stark geworden ist, ist doch wohl auch für diese Synthese die Zeit gekommen.

HESSE 1906 in einem geistreichen Aufsatz „Ursprachen und Urrassen der Mittelmeerländer“ („Politisch-anthropologische Revue“, Bd. 5). Er setzt, wie so viele, aus einer Art Instinkt stillschweigend voraus, daß je ein Sprachstamm und eine Rasse zusammengehören, und erwägt nun alle ihm möglich scheinenden Kombinationen. „Es ist sehr lehrreich, sich diese fünfzehn verschiedenen Möglichkeiten einmal vorzustellen, um sich der ganzen Schwierigkeit einer sicheren Lösung des Problems der Ursprachen und Urrassen der Mittelmeerländer bewußt zu werden, zugleich aber auch, um zu einer wahrscheinlichen Lösung per exclusionem zu kommen.“ Was sind nun seine Elemente? Es sind je vier: an „Ursprachen“ das Alarodische, Baskische, Etruskische, Semitische; an „Urrassen“ die „alpine“, armenoide (die „alpine“ also als mongolisch oder sonstwie gedacht), mediterrane und — „negroide“. Es widerstrebt ihm sichtlich, die Neger mit ins Spiel zu nehmen, aber er hat eine Rasse zu wenig und kann nur dann ohne die Neger auskommen, wenn zwei von den vier „Ursprachen“ zusammengehören oder eine auf einer fünften Rasse beruht, was ja übrigens zufällig beim Etruskischen mit seinen einerseits alarodischen, anderseits indogermanischen Zügen mehr oder weniger sogar beides der Fall zu sein scheint. KOCH-HESSE's Ergebnis ist: „Von den zuletzt noch gebliebenen drei Annahmen dürfte . . . die mittlere (Fall II A, 2 b) nach dem gegenwärtigen Stande der Forschungen die meiste Wahrscheinlichkeit haben“, daß nämlich das Etruskische und Alarodische zusammen zu den Armenoiden, das Semitische zu den Mediterranen, das Baskische zu den „Alpinern“ gehört; „im Baskischen scheint also . . . auf jeden Fall ein Rest der Alpiniersprache vorhanden zu sein“.

Wenn nun aber die Ursprache der „Alpinier“ überhaupt nicht unter den vieren vertreten ist? Daß sie es sei, ist ja eine ganz willkürliche Voraussetzung. Dann ist wieder eine Rasse zu wenig und müssen wieder die Neger herhalten; da könnte doch eine der beiden Cro-Magnon-Rassen viel besser aushelfen. Und es ist ja auch umgekehrt gar nicht gesagt, daß die Rasse, auf der das Baskische beruht, überhaupt eine von den vieren ist, wie KOCH-HESSE ebenfalls voraussetzt, der freilich mit den beiden Cro-Magnon-Rassen nicht rechnet; warum sollte es nicht eine von diesen sein, die ja dort beide zur Hand sind? Und was ist es mit dem Berberischen und überhaupt Hamitischen, wovon KOCH-HESSE gar nicht spricht, um vom Ligurischen, dem jetzt, wie SCHUCHARDT einmal sagt, „alles herrenlose Gut zugewiesen wird“, ganz abzusehen? Und was das Iberische betrifft, das KOCH-HESSE mit dem Baskischen zusammenstellt, so tun dies zwar die meisten Kenner von HUMBOLDT bis SCHUCHARDT, aber manche andere Kenner ersten Ranges, wie VAN EYS und VINSON, wollen durchaus nichts davon wissen. Wie wäre es übrigens, wenn sozusagen beide Teile recht hätten, indem das mehr oder weniger in den einen Topf „Iberisch“ zusammengeworfene vorindogermanische Sprachgut der Pyrenäenhalbinsel (ganz abgesehen von den kurzköpfigen Rassen) auf beiden Cro-Magnon-Rassen beruhte oder auf einer Cro-Magnon-Rasse und der Mittelmeer-Rasse oder auf allen dreien? Für das Berberische endlich (wozu auch das Guanchische gehört) und damit für das Hamitische überhaupt kommt doch wohl von vornherein nur eine der beiden Cro-Magnon-Rassen in Betracht. Diese Prüfung einer eigens auf die Ver-

zeichnung aller möglichen Kombinationen gerichteten Arbeit zeigt, wie wichtig es ist, sich schon von den Elementen keines entgehen zu lassen, und zeigt zugleich, wieviel für die Lösung der alten Fragen von der Einstellung der beiden „neuen“ Rassen zu erhoffen ist.

Was die Methode an sich betrifft, so hat die von KOCH-HESSE angewendete negative der Kombinationen und Exklusionen auf Grund der geographischen und geschichtlichen Verschiedenheiten den Vorzug, das Möglichste an Einwänden und nach deren Prüfung an Sicherheit zu bieten; aber sobald auch nur zwei Kombinationen als möglich übrig bleiben, ist die Sicherheit nur negativ, das Ergebnis nur eine Alternative und bedarf die Methode der Ergänzung durch die positive der geographischen und geschichtlichen Übereinstimmungen. Selbstverständlich braucht man an sich nicht, wie es KOCH-HESSE für seinen besonderen Zweck tut, gleich alle Fragen eines ganzen großen Ländergebietes aufzuwerfen; aber auch wenn es sich nur um eine einzelne Frage handelt, sorgt wenigstens die negative Methode selber dafür, daß man nicht nur an die eine Möglichkeit denkt, die der Arbeitshypothese, dem Wunsch entspricht, und dieser Selbstkritik wegen ist es gut, die positive Methode immer durch die negative zu ergänzen, auch jede andere, vielleicht noch so unmögliche Kombination erst einmal zu prüfen. Schließlich bietet die Doppelt-heit der Fragestellung, vom Sprachstamm und von der Rasse aus, den Vorteil, daß die auf die eine Frage gefundene Antwort durch die Prüfung der anderen Frage kontrolliert und durch eine übereinstimmende Antwort die Sicherheit sozusagen zum Quadrat erhöht wird.

Freilich beruht die Schlüssigkeit aller solchen Induktionen aus den geographischen und geschichtlichen Übereinstimmungen und Verschiedenheiten zwischen Sprachstämmen und Rassen letzten Endes auf der „Deduktion“, dem biologischen Postulat, daß je ein Sprachtypus und eine Rasse notwendig zusammengehören. So ist z. B. die Herkunft des indogermanischen Sprachtypus von der nordischen Rasse leicht höchst wahrscheinlich zu machen, und um so mehr, je mehr sich mit dem Fortschritte der Forschung als die ersten Träger der verschiedensten indogermanischen Sprachen immer wieder hauptsächlich Träger nordischer Rassenmerkmale erweisen, aber damit ist noch nicht ausgeschlossen, daß die indogermanische Urhorde auch aus anderen Menschen bestand, die vielleicht nur an der Verbreitung weniger teilnahmen, ja daß die indogermanische Urhorde überhaupt aus Menschen irgendeiner ganz anderen Rasse bestand; erst die Überlegung, daß ein so einheitliches Gebilde wie der indogermanische Sprachtypus doch nur das Werk einer Rasse sein kann, schließt einen rassischen Mischcharakter der indogermanischen Urhorde aus und beweist, daß sie jener Rasse angehört haben muß, mit der der indogermanische Sprachstamm in der Geschichte hinauf zu immer mehr konvergiert, und vollends auf die Frage, wie denn die nordische Urhorde gesprochen haben kann, gibt es schlechterdings nur die eine Antwort: indogermanisch — es wäre denn, daß der ursprüngliche Sprachtypus der nordischen Rasse überhaupt verloren gegangen oder höchstens im Finnischen oder dergleichen in Spuren erhalten wäre, während Menschen dieser Rasse einen ihr von Haus aus fremden Sprachtypus überallhin verbreiteten und während doch sogar von den Sprach-

typen, auf deren Kosten dies geschah, in den verschiedensten Winkeln Reste erhalten blieben. (Von den Möglichkeiten, die sich aus dem Vorhandensein einer zweiten großen hellen Rasse zu ergeben scheinen, aber auch nur scheinen, sei hier der Kürze halber ganz abgesehen.) — Die Methode soll natürlich nicht nur in Grundfragen, sondern auch in Einzelfragen dienen, worauf ich an einem Beispiel noch zurückkommen werde.

Um nun auf die eine der oben berührten Grundfragen, die Baskenfrage, zurückzukommen: gewiß hat es nach der Lage dieses dunklen Punktes weit im Westen Europas und mitten im Gebiete der Ber-Rasse einerseits und so nahe von Cro-Magnon anderseits allen Anschein, daß es sich beim Baskischen um einen ureuropäischen Sprachstamm, und zwar um den der einen oder der anderen Cro-Magnon-Rasse, handelt¹; aber sind nicht dem Baskischen alle

¹ RIPLEY weist (S. 181) mit größtem Nachdruck auf die Tatsache hin, daß „the oldest living population in Europe“ eben die von Cro-Magnon-Form in der Dordogne, und „probably the most primitive spoken language on the continent“ so nahe beieinander vorkommen, und auf die dadurch sich aufdrängenden Fragen, er kommt aber zu dem Ergebnis, daß das Baskische bzw. „the Basque“ und die Cro-Magnon-Form miteinander nichts zu tun haben, schon aus dem einfachen Grunde, weil der baskische Nationaltypus das gerade Gegenteil des Cro-Magnon-Typus sei. Den baskischen Nationaltypus beschreibt er (nach COLLIGNON) wie folgt (S. 193): „The face is very wide at the temples, so full as to appear almost swollen in this region. At the same time the chin is very long, pointed, and narrow, and the nose is high, long and thin. The outline of the visage becomes almost triangular for this reason“, und nun vergleicht er diesen Typus mit dem Cro-Magnon-Typus (S. 200): „The Cro-Magnon race offers the only other example of a widespread disharmonic head in Europe. Are our Basques derived from this pure ethnic source? Curiously enough, these two cases of disharmonism so near to one another cross at right angles. In the Basque the head is broad and the face narrow; in the Cro-Magnon it is the head which is narrow while the face is broad. In view of this flat contradiction, the hypothesis of the Basque as a direct and pure descendant of the most primitive prehistoric population of Europe becomes completely untenable“ (eine Hypothese, die meines Wissens von niemandem aufgestellt worden ist, so oft und sehr auch, seitdem BROCA alsbald nach dem Fund von Cro-Magnon einen Teil seiner Basken als zu dieser Form gehörig erkannt hatte, diese Beziehung besonders von Schülern BROCA's betont worden ist). RIPLEY's Gegenüberstellung mag im ersten Augenblick ganz vernünftig klingen, als ob fürder von einer wesentlichen Beziehung des baskischen Volkes, der baskischen Sprache zur Cro-Magnon-Gruppe gar keine Rede mehr sein dürfte; aber sehen wir zu!

Einerseits fehlt es unter den Basken ja durchaus nicht an Cro-Magnon-Form, anderseits ist es voreilig und unrichtig, den oben beschriebenen Typus als den allgemein-baskischen Nationaltypus zu erklären; er ist nur der französisch-baskische, und der allgemein-baskische, das, was wirklich „characteristic both of Spanish long-headed or French brachycephalic Basques“ ist, die Gesichtsform an sich, ohne die „tempes renflées“ nach QUATREFAGES' (?) Wort, ist weder so häufig, wie man nach RIPLEY's ganzer Darstellung glauben muß, noch das gerade Gegenteil der Cro-Magnon-Form. Die Form mit den „tempes renflées“ ist überhaupt nur bei einem höheren Längen-Breiten-Index des Gehirnschädels möglich, in größerer Häufigkeit also eben nur auf der französischen Seite, wie denn die beiden diesbezüglichen Karten bei RIPLEY (von RIPLEY bzw. COLLIGNON, S. 194 bzw. 189) schlagend übereinstimmen, und auch hier macht diese Form nur in kaum einem Drittel des baskischen Sprachgebietes die Mehrheit aus, in manchen Teilen kaum ein Zehntel; die wirklich allgemein-baskische besondere Gesichtsform aber läßt sich leicht erklären.

Einerseits kann schon bei den ausladenden Jochbeinen und hageren Wangen der Cro-Magnon-Form und dem spitzen Kinn wenigstens der großen hellen Cro-Magnon-Rasse an sich leicht ein dreieckiges und sogar mehr oder weniger langes Gesicht zu einem Bestandteil des nationalen Schönheits- oder Besonderheitsideals werden, anderseits gilt ja wohl allgemein in Europa, Nordafrika und Vorderasien das lange und schmale Gesicht der nordischen und der Mittelmeer-Rasse als das schönere oder vornehmere gegenüber den kurzen oder breiten Gesichtern

möglichen Zusammenhänge auch nach Osten, nach Asien hin nachgewiesen worden, erklären es nicht Kenner wie HOMMEL, TROMBETTI, WINKLER als zu-

der anderen Rassen, und wohl so ist auch bei den Basken die Langgesichtigkeit und die besondere dreieckige Form zum Hauptinhalt des nationalen Schönheits- oder Besonderheitsideals geworden, vielleicht schon durch die wohl uralte Mischung mit Mittelmeer-Rasse, sicher aber durch die immer wiederholten Einwanderungen nordischer Rasse. Ein ähnlicher Zustand wird ja auch von den verschiedensten anderen Bevölkerungen berichtet, denen die eine oder die andere der beiden Cro-Magnon-Rassen zugrunde liegt, z. B. von RIPLEY selber in der oben angeführten Stelle von den Berbern, daß „the distinctively long, narrow face appears in most of our subjects, although the broad-faced, disharmonic Cro-Magnon type is quite generally represented“; man könnte vielleicht ebensogut den Spieß umdrehen und sich wundern, daß überhaupt noch so viele Kurzgesichter vorhanden sind. Es ist also gar nicht zu verwundern, daß sich im baskischen Volke ein von der Cro-Magnon-Form mehr oder weniger weit abweichendes nationales Schönheits- oder Besonderheitsideal bildete, ja es ist bei der Lage des Baskenlandes an der Hauptpforte der nordischen Rasse nach der Pyrenäenhalbinsel die Bildung eines solchen Ideals und bei der Kleinheit und Abgeschlossenheit der baskischen Sprachgemeinschaft eine starke und dauernde Wirksamkeit eher von vornherein zu erwarten; und wenn es erst einmal fertig und wirksam war, dann mußten natürlich die „tempes renflées“, die die kurzköpfigen Rassen mehr oder weniger haben, als Krönung des Ganzen wirken, mußte diese extremste Ausprägung auf der französischen Seite immer häufiger und auch auf der spanischen Seite zum eigentlichen Ideal werden. So ist RIPLEY's scheinbar so schlagende Gegenüberstellung des (französisch-)baskischen Nationaltypus und des Cro-Magnon-Typus ein Schlag ins Wasser und die ganze verzweifelte Suche nach einer anderweitigen Lösung der Baskenfrage zunächst der Rasse nach ganz müßig.

Übrigens ist der baskische Nationaltypus auch gar nichts so Einzigartiges, wie man nach COLLIGNON und RIPLEY wohl erwarten müßte, sondern es gibt sehr wohl eine Bevölkerung von ausgesprochener Ähnlichkeit mit den Basken: die von Süd-Wales. BEDDOE („The races of Britain“, 1885, S. 26) sagt: „I am prepared to admit that a physiognomy strikingly Iberian (or Basque-like, at least) is commoner in South Wales than in any other part of Great Britain. Many photographs of Basques, and some of Bearnese, are recognised both by myself and by an observant Welsh anthropologist to whom I have submitted them, as being in no respect different from some of the ordinary types of feature in South Wales.“ Bei dieser Ähnlichkeit von Photographie handelt es sich doch wohl um die baskische Gesichtsform. Und daß auch in Wales wieder die Cro-Magnon-Form im Spiel ist, wird sich noch in dieser Arbeit zeigen. BEDDOE fügt hinzu: „Greatheed made the same remark, Archaeologia, XVI [1812]“; GREATHEED sagt zwar nur ganz allgemein, daß „the natives of Biscay“ „greatly resemble those of Wales“, immerhin ist aber eine solche Bemerkung in einer philologischen Arbeit vor mehr als hundert Jahren wohl beachtenswert. (Dagegen ist bei dem öfter verwendeten Hinweis von DAWKINS 1874 auf Ähnlichkeiten zwischen Walisern und Basken „das tertium comparationis die Mittelmeer-Rasse oder soll es wenigstens sein; in Wirklichkeit ist nämlich DAWKINS' comparatum gar nicht vorhanden, da von einem „Basque inhabitant of Bagnères de Bigorre“ zu sprechen, wie schon WEBSTER 1876 sagt, „exactly like speaking of a Welsh inhabitant of Wiltshire“ ist.)

Von einer Bezugnahme auf Vererbungsgesetze zur Erklärung des Überwiegens der Langgesichtigkeit habe ich geflissentlich ganz abgesehen. Gewiß drängt sich der Gedanke auf: „Langgesicht — dominant, Kurzgesicht — rezessiv“, aber in Wirklichkeit handelt es sich ja bei jedem von beiden um wer weiß wieviel Erbinheiten und ist doch von vornherein gar nicht zu erwarten, daß jede Erbinheit jeder langen Gesichtsform gegenüber jeder Erbinheit jeder kurzen Gesichtsform dominant sei und obendrein ist, soweit der Geschmack im Spiel ist, das Entscheidende vielleicht überhaupt nicht die Dominanz oder Rezessivität, das Vererbungsgesetz, das Objektive, sondern die Aufnahme in das Schönheits- oder Besonderheitsideal, die Auslese durch den Menschen selber, das Subjektive; oder wäre es anders möglich, daß in Bevölkerungen von verschiedener Zusammensetzung, aber anscheinend denselben Grundbestandteilen verschiedene und entgegengesetzte Merkmale und Merkmalverbindungen überwiegen? Jedenfalls liegt hier ein wichtiges und verwickeltes Problem vor. Freilich ist es eine Frage für sich, weshalb etwas vom Geschmack bevorzugt wird, und gewiß wird es das oft einfach deshalb, weil es das Typische,

sammengehörig mit dem Kaukasischen, also dem Alarodischen, das doch ganz augenscheinlich der Sprachstamm der vorderasiatischen Rasse ist? Nun, es wäre nichts weniger als verwunderlich, wenn sich in der baskischen Sprache wirklich Bestandteile aus allen Sprachstämmen von weit und breit fänden, ja das ist eher von vornherein zu erwarten, denn es finden sich ja auch in der baskischen Sprachgemeinschaft Bestandteile aus wohl allen Rassen von weit und breit, und zwar wohl alt genug, daß die betreffenden Vorfahren wirklich noch eine Sprache vom ursprünglichen Sprachstamm ihrer Rasse mitgebracht haben können, und in einer so kleinen und von den benachbarten so scharf verschiedenen Sprachgemeinschaft kann natürlich viel leichter allenthalb Sprachgut allgemein werden und erhalten bleiben als in einer großen und von nächstverwandten umgebenen. Aber ebenso wie das rassische Vielerlei nicht das Ursprüngliche sein kann und sich schon durch einen Blick auf die Karte zur Hälfte erklärt¹, ebenso ist zu erwarten, daß auch unter den sprachlichen Übereinstimmungen Wesentliches und Unwesentliches zu sondern sein und daß ein selbständiger Kern übrigbleiben wird. Und übrigens ist im Baskischen gewiß nur scheinbar gar so ganz besonders vielerlei zu finden, weil darin eben auch weit mehrerlei gesucht worden ist als in irgendeiner anderen Sprache; wenn man suchte, fände man gewiß auch in so gut wie jeder anderen Sprache so mancherlei.

So glaubt VON DEN VELDEN („Das Patois der Westschweiz als Zeuge völkergeschichtlicher Vorgänge“, „Politisch-anthropologische Revue“, Bd. 9, 1910—11) im „Patois“ der französischen Schweiz einerseits zweihundert baltische Wörter gefunden zu haben, hundert slawische, ein Drittelhundert albanische, anderthalbhundert dem Slawischen mit dem Baltischen oder Albanischen oder beiden oder einer sonstigen Sprache gemeinsame, anderseits hundert baskische, zweidrittelhundert baskisch-kaukasische, anderthalb Dutzend baskisch-berberi-

die Mehrheit, weil es dominant ist, also weil es von der Natur bevorzugt wird, aber vielleicht wird oft etwas auch gerade umgekehrt deshalb vom Geschmack bevorzugt, weil es rezessiv ist, die biologische Minderheit, ebenso wie notorisch oft deshalb, weil es die soziologische Minderheit ist: das Vornehmere, das Merkmal der Oberschicht, also der Minderheit; mit einem einfachen Zurückverlegen der Erklärung derart, daß der Geschmack, das Subjektive letzten Endes selber ein Ausdruck des Objektiven sei, ist also nicht auszukommen.

¹ „Wie die übrigen Spanier sind auch sie meist langköpfig und schwarzhaarig, nur gegen Norden findet sich neben helleren Farben auch rundliche Köpfe“ — so umreißt WILSER („Rassen und Völker“, 1912, S. 80) die rassische Stellung der Basken: helle Farben einerseits, Kurzköpfe anderseits sind erst vom übrigen Europa her dazugekommen, das Ursprüngliche sind dunkle Langköpfe. Folgt nun daraus nicht ohne weiteres, daß das Baskische auf der kleinen dunklen von den beiden Cro-Magnon-Rassen beruht, die ja allem Anschein nach allein in Betracht kommen? Ob die Sache richtig ist oder nicht, der Schluß wäre jedenfalls voreilig, denn es ist zwar gewiß die ursprüngliche Rasse des Baskenlandes klein und dunkel, aber es ist ja gar nicht gesagt, daß das Baskische die ursprüngliche Sprache ist. Wenn „der“ Spanier, der viel kleiner und dunkler, viel mehr Ureinwohner ist und viel weiter weg vom übrigen Europa sitzt als „der“ Baske, welcher ja sozusagen in der Türe sitzt, dennoch schon vor wenigstens zweieinhalb Jahrtausenden zum Teil indogermanische Sprachen (keltische) angenommen hat, so ist es um so leichter möglich, daß das Baskische erst durch eine Einwanderung aus dem übrigen Europa hieher gekommen ist, und diese Einwanderung kann immer noch urgeschichtlich genug sein: es ist ja so nahe von Cro-Magnon. Dieses Beispiel zeigt wieder, wie wichtig es ist, wirklich alle Möglichkeiten ins Auge zu fassen.

sche, ein paar baskisch-berberisch-kaukasische, auch ein paar baltisch-baskische, schließlich ein paar finnische und baltisch-finnische und sonst noch die eine oder andere Kuriosität¹. Wenn von diesen (zum Teil schier unmöglichen) Aufstellungen auch nur ein kleiner Teil richtig ist, warum sollte es dann nicht auch so gut wie überall sonst entsprechend bunt zugegangen sein und bei genauem Zusehen auch noch aussehen? Rassen sind ja so gut wie überall mehrere im Spiel, und wenn einerseits nicht jede Rasse noch mit einer Sprache von ihrem ursprünglichen Sprachstamm ins Land gekommen sein muß, so könnte anderseits sogar in einem Lande mit nur einer Rasse dennoch reichlich Sprachgut von mehreren Rassen vorhanden sein, auch dann, wenn immer nur Sprachen vom Sprachstamm der einen Rasse ins Land gekommen wären; denn es könnte ja eine solche Sprache in dem früheren Lande noch so viel Sprachgut vom Sprachstamm einer anderen Rasse aufgenommen haben und doch in das spätere Land durch eine so gut wie reinrassige Einwanderung von Menschen der einen Rasse gekommen sein.

Es ist geradezu von vornherein zu erwarten, daß sich diese Wanderungen und Mischungen innerhalb der Rassen und besonders zwischen ihnen in den Sprachen spiegeln, und wie die Rassenforschung die Völker, die geschichtlichen Verbindungen, in ihre Elemente zerlegt, so daß es zu einem Problem für sich wird, wie überhaupt „Nationaltypen“ und „Nationalcharaktere“ möglich sind, ebenso ist eine rassische Analyse der Sprachen nur eine Frage der Zeit — freilich wohl noch langer Zeit, da sie einen Ausbau der Rassenforschung in bezug auf die Sprachwerkzeuge wie in bezug auf das Psychische voraussetzt, während man heute noch nicht einmal weiß, wieviel Rassen es überhaupt gibt. Von dieser Analyse der Grammatik ist jedoch die des — einst so überschätzten, heute vielleicht unterschätzten — Wortschatzes ziemlich unabhängig, und diese bietet obendrein dank den Lautgesetzen den Vorteil, daß sich ohne weiteres ziemlich viel an Schichtungen, an Ge—schichte erkennen läßt.

Und gerade das Besondere einer Mundart, Mundartengruppe, Sprache, Sprachengruppe innerhalb ihrer Obergruppe, diese anscheinend jüngste Schicht, dürfte sich größtenteils als eine Unterschicht aus der Sprache der Voreinwohner oder vielmehr der vorherigen Sprache der Einwohner erweisen (die übrigens derselben Obergruppe angehört haben kann). Wenn man so z. B., statt im allgemeinen von der ganz willkürlichen stillschweigenden Voraussetzung auszugehen, daß an den indogermanischen Sprachen bis zum Beweis des Gegenteils alles für indogermanisch zu halten sei, vielmehr von der Arbeitshypothese ausgegangen wäre, daß alles spezifisch Indische, alles spezifisch Germanische usw. nicht indogermanisch sei, so wäre die Forschung heute auf jeden Fall weiter; denn mit der Erklärung des spezifisch Indischen als spezifisch indisch usw. ist

¹ Es sei daran erinnert, daß bei der überhaupt ersten Aufstellung der Cro-Magnon-Form als selbständiger Form der Name gerade auf Grund des heutigen Vorkommens in der französischen Schweiz gegeben worden ist, eben nach Sitten (Sion). Und gerade von diesem selben Teil bemerkt VON DEN VELDEN: „Welche Menge eigentümlicher Worte hätte man erst in den Seitentälern des Wallis auffinden können, wenn man beizeiten danach gesucht hätte!“ Vielleicht beruhen die Übereinstimmungen zwischen „Patois“ und Baskisch wirklich auf dieser rassischen Übereinstimmung — vielleicht aber auch auf irgendeinem ganz anderen Zusammenhang.

eben überhaupt nichts getan, während anderenfalls ein Problem mindestens gestellt ist.

Und wieviel es hier zu forschen gibt, zeigt sich am klarsten daran, daß es einerseits im Germanischen so viele Wörter gibt, „die keinerlei etymologische Verknüpfung mit dem indogermanischen Sprachgut finden, das uns aus den Schwestersprachen bekannt ist“, daß FEIST („Die germanische und die hochdeutsche Lautverschiebung, sprachlich und ethnographisch betrachtet“, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur“, Bd. 36, 1910; die Anführung aus seiner Arbeit „Indogermanen und Germanen“, 1914, S. 49) an der Hand der Zusammenstellung von LIEBICH („Die Wortfamilien der lebenden neuhochdeutschen Sprache“, 1899) „schätzungsweise“ „den Umfang des nicht etymologisierbaren deutschen Sprachguts auf ein Drittel des gesamten Wortschatzes berechnet“, und daß sich andererseits nach verschiedenen — allerdings nicht unbestrittenen — Arbeiten von GUTMANN einzelne von diesen Wörtern sowohl im Baskischen wie im Finnischen wiederfinden¹. Wenn auch durch

¹ FEIST kommt überhaupt (schon in der erstgenannten Arbeit; die Anführung wieder aus der anderen, S. 68) zu dem Ergebnis, daß das Germanische „nicht die ungestörte Weiterentwicklung der indogermanischen Grundsprache auf ihrem Heimatboden darstellen kann“, daß vielmehr die Germanen selber erst „in vorgeschichtlicher Zeit indogermanisiert worden sind, d. h. ihre einheimische Sprache mit der germanischen Mundart vertauschten“ (wie schon HELM 1905 zu vermuten scheint). Nun sind aber doch gerade die Germanen der Kern der nordischen Rasse; wenn also FEIST recht hat, wirft das nicht die ganze „Ariertheorie“ oder „Germanentheorie“ über den Haufen? Nun, das ist wieder einmal zweierlei. Die Ariertheorie (um der Kürze halber diese Ausdrücke beizubehalten) an sich ist einfach die Lehre, daß der indogermanische Sprachstamm und die nordische Rasse von Haus aus zusammengehören; die Germanentheorie mag zwar dasselbe zu sein scheinen, um-so mehr da die meisten Vertreter der Ariertheorie auch die Germanentheorie vertreten, und mehr oder weniger gerade die geistreichsten oder einflußreichsten, fruchtbarsten oder streitbarsten (vor allem KOSSINNA, LAPOUGE, MATTHÄUS MUCH, PENKA, WILSER), aber die Germanentheorie enthält außer der Ariertheorie noch die besondere Lehre, daß die gemeinsame Urheimat des indogermanischen Sprachstammes und der nordischen Rasse — vorsichtiger: das gemeinsame Ausbreitungsgebiet, das nicht notwendig auch das Entstehungsgebiet ist — gerade im Gebiete der Germanen liegt (innerhalb dessen übrigens die verschiedenen Germanentheoretiker soweit wie nur möglich voneinander abweichen).

Nun kann zwar gewiß das Besondere der Germanentheorie, daß die gemeinsame indogermanisch-nordische Urheimat im Germanengebiete liegt, nicht richtig sein, wenn es richtig ist, daß die Germanen selber erst indogermanisiert worden sind, aber deswegen kann die Ariertheorie an sich nach wie vor richtig sein: wenn erstens das, weswegen die gemeinsame indogermanisch-nordische Urheimat anscheinend nur im Germanengebiete liegen kann, daß nämlich gerade die Germanen der Kern der nordischen Rasse seien, wenn das ein bloßer Schein ist oder sich anderweitig befriedigend erklären läßt, und wenn zweitens eine anderweitige gemeinsame indogermanisch-nordische Urheimat möglich ist. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Sache weiter einzugehen, einige Bemerkungen in bezug auf Problem und Methode sind aber wohl am Platze.

Für eine anderweitige gemeinsame indogermanisch-nordische Urheimat ist in der Tat weiter östlich noch Raum genug; denn einerseits kann die Urheimat bzw. das Ausbreitungsgebiet der nordischen Rasse „irgendwo“ „zwischen der Nordsee im Westen, den Alpen im Süden und dem Ural im Osten“ liegen, wie KRAITSCHKE einmal mit vorbildlicher Vorsicht sagt, andererseits bringen „die“ Indogermanisten (auch ganz moderne, keineswegs nur noch von dem einstigen verzweifelten Suchen „somewhere in Asia“ her) immer wieder mehr oder weniger triftige Gründe verschiedenster Art vor gegen eine Ansetzung der indogermanischen Urheimat im Germanengebiete (die allerdings auch unter den Philologen in HIRT, HOOPS, RUDOLF MUCH hervorragende Vertreter hat) und gerade für eine Ansetzung weiter östlich. Und was die andere Bedingung betrifft,

schon damals vorhandene, von LIEBICH nur nicht gekannte oder nicht anerkannte richtige Erklärungen aus dem Indogermanischen, durch seither gefundene

so sind zwar gewiß heute die Germanen der Kern der nordischen Rasse, d. h. es ist in keiner anderen Völkergruppe — jedoch mit Ausnahme der baltischen! — der Anteil an nordischer Rasse entfernt so groß. Aber dieser heutige Zustand muß nicht von jeher bestanden haben und kann sehr leicht erst dadurch entstanden sein, daß weiter östlich und südlich die nordische Rasse viel mehr allen möglichen Ausmerzungs- und Vermischungsvorgängen zugunsten der asiatischen und südeuropäischen Rassen ausgesetzt war, so daß das Germanengebiet vielleicht nur das beste Erhaltungsgebiet der nordischen Rasse ist, und überdies bedürfen ja die bisherigen Vorstellungen von deren Verteilung der Berichtigung durch Unterscheidung der anderen großen hellen Rasse. Wie, wenn diese gerade unter den Germanen weitaus am stärksten vertreten wäre, so stark, daß dies oder jenes wirklich oder vermeintlich spezifisch Germanische, etwa das germanische Rötlichblond oder die germanische Treue, gerade auf der anderen großen hellen Rasse beruhte? (Wem vielleicht die „Wilden“ von Cro-Magnon nicht gut genug scheinen, dem sei nur von den beiden Enden des Verbreitungsgebietes dieser Rasse zu bedenken gegeben, daß ein Kenner wie LÖHER für seine Deutung der Guanchen als Reste der Wandalen, so unmöglich sie anderweitig ist, sich doch mit Recht auf viele Übereinstimmungen mit mehr oder weniger spezifisch Germanischem im Typus und zumal im Charakter, im ganzen Volkstum der Guanchen berufen konnte, und daß — ganz abgesehen von allen Worten von Ausländern wie den oben angeführten RIPLEY und RÖSE — in dem feinen Schweden selber der Stolz gerade die grobknochigen Hinterwäldler von Dalarna sind.)

Also wenn FEIST recht hat, so wirft das zwar notwendig das Besondere der Germanentheorie über den Haufen, aber durchaus nicht notwendig auch die Ariertheorie an sich, ja vielleicht könnte gerade die Loslösung dieser von der besonderen germanischen Urheimattheorie zu einer endlichen Verständigung zwischen den Ariertheoretikern und „den“ Indogermanisten führen (und auch zur Beseitigung des Hiatus zwischen den Ariertheoretikern und „den“ Prähistorikern beitragen). Andererseits würde sich durch eine Ableitung des spezifisch Germanischen von der Dal-Rasse gewissermaßen ein Germanentheorie-Ersatz ergeben, da dann die Grundschrift der Germanen, die dalische, erst recht ureinheimisch wäre, sogar älter als die nordische Schicht, die ja erst von Osten, Südosten oder Süden her dazugekommen wäre.

Diese Ersatz-Germanentheorie von der Dal-Rasse als spezifisch germanischer und hier ur-einheimischer Rasse bedürfte nun des Ausbaues in bezug auf die Sprache, da die dalischen Ureinwohner des Germanengebietes von Haus aus eben auch eine besondere Sprache gesprochen haben müßten und erst durch die nordische Überschichtung Indogermanen, Germanen geworden sein könnten, während man für die Zeit vorher doch nur etwa von „Prägermanen“ sprechen dürfte. Nach dieser Prägermanentheorie müßte also das spezifisch Germanische im großen und ganzen nicht-indogermanisch sein und müßte sich — je nachdem, was der Sprachstamm der Dal-Rasse ist — mehr oder weniger davon im Baskischen oder Iberischen oder Berberischen und überhaupt Hamitischen oder Piktischen oder Finnischen oder „Urlappischen“ oder in mehreren davon wiederfinden; nun, und von den diesbezüglich schon vorhandenen Aufstellungen von LIEBICH bzw. FEIST und GUTMANN ist diese ganze Auseinandersetzung über Ariertheorie und Germanentheorie ja gerade ausgegangen.

Und was die kulturliche Seite betrifft, die die Prägermanentheorie natürlich auch haben müßte, so ist schon von verschiedenen Seiten, auch mehr oder weniger bewußt in diesem Sinne, Material beigebracht und zum Teil auch schon zu Darstellungen verarbeitet worden; es sei hier nur auf die schon genannten Arbeiten von CLASSEN und FEIST verwiesen und besonders auf des letzteren Arbeit „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen“ (1913) und die alsbald zu nennende ebenso klare und gehaltvolle wie kurze Arbeit von SCHRADER. Übrigens wird im weiteren auch hier noch eine Reihe von besonderen Übereinstimmungen zwischen Germanen einerseits und Pikten-Hochschotten und Iberern-Basken andererseits zur Sprache kommen.

„Prägermanen“ schlägt übrigens, wie FEIST 1914 erwähnt, schon SCHRADER 1913 in einer mir erst nachträglich zugänglich gewordenen Arbeit („Germanen und Indogermanen“, „Die Geisteswissenschaften“, einziger Band) vor, worin er — unabhängig von FEIST? — von einem ganz anderen Ausgangspunkt aus zu einem gleichsinnigen Ergebnis kommt; allerdings gebraucht

und zu erwartende weitere noch so viel von dem Drittel wegfällt, und wenn auch gewiß vieles wirklich Neubildung ist oder auch (ur)indogermanisches Erbgut, das nur überall anderswo verloren gegangen, so wird doch offenbar von einem Drittel viel zu viel Rest bleiben, als daß da nicht etwas los sein müßte, und anderseits wird ja zu diesem Rest so mancherlei hinzukommen, was bisher schlecht und recht aus dem Indogermanischen erklärt wurde, weil eben, wie KAUFFMANN spottet, „alle unsere deutschen Wörter um jeden Preis“ indogermanisch sein sollten, was aber bei unbefangener Betrachtung unter dem neuen Gesichtspunkt ein recht fremdes Gesicht zeigen wird; und wenn erst einmal die Scheu vor dem Nichtindogermanischen überwunden sein wird, dürfte sich dann auch für mehr und mehr solche innerhalb des Indogermanischen alleinstehende Wörter Anschluß in nichtindogermanischen Sprachen, eben im Baskischen u. dgl., finden.

Natürlich gilt dieses „heuristische Prinzip“ auch für die besonderen Übereinstimmungen von zwei oder mehr Ästen eines Sprachstammes, und gerade in bezug auf das nach dem spezifisch Germanischen nächstliegende Beispiel der spezifisch germanisch-keltischen Gemeinsamkeiten dürfte es im weiteren einleuchtend werden, daß da eine solche gemeinsame nichtindogermanische Unterschicht vorhanden und also für einen größeren oder kleineren Teil der spezifisch germanisch-keltischen Gemeinsamkeiten eine Herkunft von dieser Unterschicht von vornherein zu erwarten ist. Eine solche gemeinsame Unterschicht ist freilich zunächst nur für benachbarte Äste zu vermuten, während besondere Übereinstimmungen entfernter Äste nach wie vor (bis zum Beweis des Gegenteils) gerade von besonderem Wert für die Erschließung der Urform des Sprachstammes sind; immerhin ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch solche Übereinstimmungen entfernter Äste mehr oder weniger darauf beruhen, daß die Äste einst benachbart waren, und dann könnte eben auch hier wieder eine gemeinsame Unterschicht im Spiel sein.

Zu der Zusammenstellung des Baskischen mit dem Kaukasischen bedarf es noch eines Wortes in bezug auf Problem und Methode. Wenn wirklich ein ursächlicher Zusammenhang nachzuweisen ist, so ist es immer erst noch eine Frage für sich — und dieser Nachweis ist wohl meistens der schwerere —, was die Ursache und was die Wirkung ist oder ob nicht vielleicht beide Tatsachen Wirkungen einer dritten sind. Es wird nun meist als stillschweigende Selbstverständlichkeit behandelt, daß die Ursache am Kaukasus und die Wirkung an den Pyrenäen liege, wohl weil (ganz abgesehen vom Etruskischen) das Kaukasische die weit größere Masse, das Baskische also anscheinend ein bloßer

SCHRADER selber „Prägermanen“ für die „sozusagen zu Germanen prädestinierten Indogermanen“, da aber nach seinen eigenen Worten „die Germanen bezüglich Prägermanen“ gerade dadurch „zu einer besonderen Völkerindividualität geworden sind“, daß sie sich mit der „Urbevölkerung“ „von riesigem Leibesbau und rotblonden Haars“ „vermischt“ haben, ist es wohl nur folgerecht, „Prägermanen“, wie schon FEIST tut, auf diese Urbevölkerung zu übertragen. Rein rassenkundlich gebraucht diesen Ausdruck unbewußt in demselben Sinne und gerade in bezug auf das hauptsächlichste Erhaltungsgebiet der Dal-Rasse im festländischen heutigen Germanengebiete schon HANS MEYER 1903, indem er („Das deutsche Volkstum“, [erst in der] 2. Aufl., S. 5; erklärtermaßen nach RANKE) von „breitgesichtigen, aber langköpfigen prägermanischen Elementen (Cro-Magnon-Typus)“ in „Thüringen und Franken“ spricht.

Ableger davon ist und weil die besondere Rasse des Kaukasus über ganz Europa hin bis zu den Pyrenäen vorkommt; wenn aber hinter dem Baskischen eine noch größere Masse (das Iberische) steht und wenn die eine oder die andere der beiden besonderen Rassen der Pyrenäenhalbinsel ebenfalls über ganz Europa hin bis zum Kaukasus vorkommt? Danach ist ja noch gar nicht gesucht worden. Freilich steht nun wieder hinter dem Kaukasischen das ganze übrige Alarodische, aber die Übereinstimmungen zwischen Baskisch und Kaukasisch betreffen ja nur einzelne Punkte und einzelne Sprachen. Vielleicht bedarf es da überhaupt nicht einer solchen Ableitung des einen vom anderen über ganz Europa hin, sondern lassen sich die Übereinstimmungen — samt denen mit dem oben erwähnten „Patois“ — von einem dritten Orte aus erklären (soweit sie nicht vielleicht einfach auf einer ähnlichen inneren Entwicklung beruhen). In diesem Falle könnten sie wohl nur von dem Sprachstamm der Dal-Rasse herrühren, von einer Verbreitung von Mittel- oder Nordeuropa aus einerseits nach den Pyrenäen, anderseits nach dem Kaukasus, oder aber von einem noch anderen Sprachstamm; es muß ja nicht immer alles so einfach sein. Es ist ja auch sowohl das Baskische wie das Kaukasische an sich nichts weniger als einfach; und wenn die Zusammengehörigkeit der kaukasischen Sprachen untereinander und mit dem übrigen Alarodischen so langsam und schwer erkannt worden ist, so ist doch als eine Hauptursache davon geradezu zu erwarten, daß sie eben nicht nur alarodisches Sprachgut in allerhand Schichten, sondern auch allerhand anderes Sprachgut in der oder jener Menge und Mischung enthalten. Man denke nur an das indogermanische Ossetische plötzlich mitten im Kaukasus! Da kann es doch auch unter den eigentlich kaukasischen Sprachen nicht an allerhand indogermanischem Sprachgut fehlen (wie es ja auch unter diesen Sprachgemeinschaften an nordischer Rasse durchaus nicht fehlt). Und so ist in diesem Wirrwarr vielleicht eben auch der Sprachstamm der Dal-Rasse im Spiel (samt der Rasse selber oder auch ohne sie). Übrigens müßte es sich, auch falls das Baskische zu diesem Sprachstamm gehört, nicht gerade um das handeln, worin das Kaukasische mit dem Baskischen übereinstimmt¹.

¹ Es sei hier auf eine Einzelheit aufmerksam gemacht, bezüglich deren es wohl ohne weiteres einleuchten wird, daß, wenn zwischen allen vier Vorkommen — Pyrenäen, Skandinavien, Balkan, Kaukasus — ein verwandtschaftlicher ursächlicher Zusammenhang besteht, die Ursache keinesfalls im Kaukasus oder auf dem Balkan liegen kann, sondern nur in den Pyrenäen oder in Skandinavien oder zwischen diesen. Schon WIRTH („Methode vergleichender Völkerkunde“, „Politisch-anthropologische Revue“, Bd. 5, 1906; Anführung natürlich ohne Bindung an die schnellfertigen Epitheta) weist darauf hin, daß „die völlig nicht nur ungermanische, sondern unarische Postfigierung des Artikels im Skandinavischen“ „sonst bloß auf der ganzen Erde im dakisch gefärbten Rumänisch, im hürkanisch basierten Bulgarisch, im Baskischen und im hettitisch beeinflussten Aramäisch“ — soll gewiß heißen „Armenisch“; jedenfalls ist es hier so — vorkomme; es sei nur an europäischen Sprachen aus dem Kopf das Albanische hinzugefügt. Bei dieser merkwürdigen Verteilung ließe sich allerdings zwischen Kaukasus, Balkan und Pyrenäen allein sehr wohl eine Wanderung von Ost nach West denken, durch das Vorkommen in Skandinavien aber erhält die Sache ein ganz anderes Gesicht.

Nach der vorigen Auseinandersetzung liegt nun nichts näher als alle vier Vorkommen auf den Sprachstamm der „prägermanischen“ Rasse zu beziehen, aus dem sich die Nachstellung des Artikels eben vor allem im Skandinavischen und auch im Baskischen erhalten oder auch neu gebildet hätte und von dem ganz gut auch das Vorkommen in den großen Rumpelkammern

Noch einen anderen Sprachenwirrwarr könnte die Beachtung der beiden „neuen“ Rassen verstehen, wenn auch schwerlich mehr entwirren helfen: den

Balkan und Kaukasus herrühren könnte. Es wäre aber auch möglich, daß es sich um eine bloße Parallele zwischen dem „Prägermanischen“ und Baskischen einerseits und dem Alarodischen anderseits handelte; WIRTH's Zusammenstellung, über die hinaus ich nicht erst suchen will, enthält zwar aus ganz Vorderasien ein einziges Beispiel und das obendrein aus einer indogermanischen Sprache, aber gerade Armenien ist so ziemlich das Kerngebiet der ganzen vorderasiatischen Rasse, die ja deswegen auch „armenoid“ und „urarmenisch“ genannt worden ist. Das Vorkommen auf dem Balkan könnte dann an sich ebensogut von dem einen wie von dem anderen Ursprung herrühren; man denke nur einerseits an die Verbreitung der hettitischen Rasse noch weit über den Balkan hinaus, anderseits (um hier nicht erst weiteres zur Sprache zu bringen) an die eingangs erwähnten Cro-Magnon-Formen von BEDDOE und KOPERNICKI noch im heutigen Bulgarien!

Da nun aber nicht nur das Bulgarische und auch das Rumänische auf einst thrakischem Boden gesprochen wird, bzw. sich herausgebildet hat, sondern nach der neueren Auffassung auch das Albanische — wenn es nicht überhaupt mit dem Thrakischen zusammengehört —, so daß also gerade, alle drei heutigen Sprachen des einst thrakischen Gebietes die Nachstellung des Artikels haben, und da weiter nach fast allgemeiner Auffassung auch das Armenische mit dem Thrakischen zusammengehört, so ist wohl das Vorkommen im Armenischen thrakischen Ursprungs; und da kein Grund für die Annahme einer selbständigen Entstehung der Nachstellung auf dem Balkan vorliegt, die von vornherein wohl nicht gerade wahrscheinlich ist, so müßte wohl das Vorkommen hier — immer die Richtigkeit der eingangs gemachten Arbeitshypothese vorausgesetzt — auf das baskisch-skandinavische zurückgehen, so daß wirklich alle vier Vorkommen eines Ursprungs wären, eben aus dem Sprachstamm der Dal-Rasse. (Es ist mir nicht unbekannt, daß auf eine gemeinsame Unterlage des Albanischen, Bulgarischen und Rumänischen bzw. auf eine Zusammengehörigkeit des Albanischen mit dem Thrakischen gerade aus der Nachstellung des Artikels, und auf beides gerade aus ihr zuerst, geschlossen worden ist (von ersterem spricht übrigens — aus eigenem oder nach wem? — schon DIEFENBACH 1880); da aber seither für beide Hypothesen von verschiedenen Seiten soviel anderes Material beigebracht worden ist, daß sie heute von dieser ursprünglichen Grundlage ganz unabhängig sind, war es wohl berechtigt, wenn ich nun umgekehrt aus dieser Auffassung, daß das Albanische mit dem Thrakischen zusammengehört oder doch eine thrakische Unterlage hat, angesichts der Nachstellung des Artikels auch im Bulgarischen und Rumänischen den Schluß zog, daß die Nachstellung schon im Thrakischen vorhanden war.)

Aber das Thrakische war doch eine indogermanische Sprache, und Armenien ist doch gerade das Kerngebiet der ganzen vorderasiatischen Rasse? Nun, in das Thrakische, die Sprache der wohl mehr oder weniger dünnen indogermanischen Eroberschicht, wäre die Nachstellung eben von der einheimischen Masse aus ihrer vorherigen Sprache übernommen worden, und nach Armenien könnte sie dann natürlich auch ohne die Rasse, aus deren Sprachstamm sie herrührte, mitgenommen worden sein. Daß im vorindogermanischen Thrakien wirklich der Sprachstamm der Dal-Rasse herrschte, dafür ist nicht nur der erwähnte Anhalt in bezug auf die Rasse noch im heutigen Bulgarien gegeben, sondern auch ein starker Anhalt in bezug auf die Kultur im alten oder heutigen Thrakien — und Illyrien —, indem eine ganze Reihe von Dingen, die im übrigen Europa mehr oder weniger deutlich auf die Eigen- ja Urkultur der Dal-Rasse zurückgehen, sich gerade hier wiederfinden; und daß es sich bei diesen Dingen wirklich um Bestandteile „der“ Kultur der Dal-Rasse handelt, dürfte im weiteren durch die Ausführungen über die Piktenfrage klar werden, da sich gerade im alten und zum Teil noch heutigen Hochschottland alle diese Dinge samt der Rasse selber so beisammen finden wie sonst kaum noch bei — nun, eben wieder bei Basken bzw. Iberern und Germanen. Es seien hier der Kürze halber nur die Stichworte zusammengestellt und bemerkt, daß diese Zusammenstellung sich mir nach und nach fast von selber ergeben hat und also gewiß, besonders aus Monographien nach Sachen und Völkern, noch um mancherlei zu ergänzen und zu erweitern ist: Grabbauten (Thrakien), Trepanation (heutiges Albanien, Montenegro, Serbien), Tatauierung (für Thraker und Illyrer überreichlich bezeugt, heutiges Bosnien), Schwerttanz (Thraker), hosenlose Knierocktracht (Rest im heutigen Albanien; in Griechenland erst von hier aus), Zwanzigersystem (Albanisch), mancherlei Anzeichen für Mutterrecht

im Sudan. Es ist von vornherein zu erwarten, daß in diesem Babel auch der eine oder andere Sprachstamm von jenseits der Sahara im Spiel ist, und in der Tat ist für die Haussa-Sprache Zusammengehörigkeit mit dem Berberischen längst erkannt worden und nachgerade so gut wie allgemein anerkannt. Die Rasse des Haussa-Volkes aber, das vor den Fulbe die Vorherrschaft im Sudan hatte, ist im großen und ganzen die Negerrasse; offenbar ist das Haussa-Volk vernegert, ist die fremde Rasse, die die fremde Sprache ins Land und zur Herrschaft brachte und die wohl nur eine Oberschicht bildete, zugrundegegangen oder in der einheimischen Masse von Negerrasse aufgegangen, während die fremde Sprache von dieser beibehalten und nur immer mehr umgestaltet, aber nicht — vielleicht nur noch nicht — bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist. Derselbe Vorgang vollzieht sich nun schier unter unseren Augen an den Fulbe, deren Volkstum doch nach Sprache und Rasse einen jedenfalls fremden Ursprung gar nicht verkennen läßt; ein-, zweihundert Jahre später, und die Fulbe hätten wohl schon dasselbe Bild geboten, das heute die Haussa bieten: „ein Rätsel“, wie schon FRIEDRICH MÜLLER („Grundriß der Sprachwissenschaft“, Bd. 1, 2. Abt., 1877, S. 237) sagt, der es freilich noch rein philologisch mit der Annahme eines früheren „Nebeneinanderwohnens“ lösen zu können glaubt, „nämlich einerseits der echtste Negertypus, anderseits eine Sprache, die von den eigentlichen Negersprachen bedeutend abweicht

(Thraker, Illyrer). — RUDOLF MUCH („Deutsche Stammeskunde“, „Sammlung Göschen“ 126, 1900, S. 38—39) nennt es „eine sehr beachtenswerte Übereinstimmung der ‚Thraker‘ mit Kelten und Germanen“ in ihrer religiösen Entwicklung, daß „bei diesen drei Stämmen der Windgott dem alten idg. Himmelsgott den Rang abläuft und zum obersten der Götter erhoben wird“; nach dem Vorigen drängt sich der Gedanke auf, daß da eben „die“ Religion der Dal-Rasse wieder durchgedrungen ist.

Nun scheint zwar in Wirklichkeit die Nachstellung des Artikels im Skandinavischen mit den drei anderen Vorkommen gar nichts zu tun zu haben, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann; dafür hat aber die gegenteilige Arbeitshypothese in bezug auf diesen rein sprachlichen Punkt zur Erkenntnis einer kulturellen Schicht von Dal-Rasse auf dem Balkan geführt, und diese bietet nun ihrerseits eine einfache Erklärungsmöglichkeit für sprachliche Tatsachen wie die „auffallenden Wörterübereinstimmungen zwischen Albanisch und Baskisch“, die ein so kritischer Forscher wie SCHUCHARDT betont.

Es sei noch bemerkt, daß die Zurückführung der Nachstellung des Artikels auf den Sprachstamm der Dal-Rasse eine thrakische Unterlage des Albanischen oder geradezu dessen Zusammengehörigkeit mit dem Thrakischen nicht notwendig voraussetzt. Sie erfordert allerdings des Armenischen, Bulgarischen und Rumänischen wegen eine Nachstellung im Thrakischen und eine entsprechende vorindogermanische Schicht in Thrakien und erfordert des Albanischen wegen eine gemeinsame Schicht mit Nachstellung in Thrakien und Albanien, aber diese gemeinsame Schicht muß nicht gerade das Thrakische gebildet haben, es kann sie auch unmittelbar das entsprechende Vorindogermanische gebildet haben, es kann in Albanien die Nachstellung unmittelbar vom Vorindogermanischen auf das Albanische bzw. Illyrische übertragen worden sein. Die oben erwähnten kulturellen Tatsachen beziehen sich denn auch sogar mehr auf albanisches oder unbestritten illyrisches Gebiet als auf thrakisches. Daß in dem „Slawisch auf illyrischer Grundlage“ nach MIKLOSICH's Wort, dem Serbokroatischen, im Gegensatz zum Bulgarischen und Rumänischen kein Artikel gebildet worden ist, ist freilich auffallend — und um so auffallender, wenn das Albanische mit dem Illyrischen zusammengehört; aber wenn sich wirklich im gesamten Serbokroatischen nichts dergleichen findet, auch in den an das Albanische angrenzenden Mundarten nicht, so macht dies das Bedenken gerade wieder quitt, denn wenigstens hier war ja die vorherige Sprache eben das Albanische, und wenn nun heute die Nachstellung nicht einmal hier mehr vorhanden ist, so ist sie im übrigen serbokroatischen Sprachgebiet um so weniger zu verlangen.

und offenbar vieles Fremde in sich enthält“, kurz, ein Volk von Negerrasse, dessen Sprache aber einen fremden Ursprung noch erkennen läßt. Sollten da nicht auch jene Sprachen im Sudan, die keinen — vielleicht nur bisher keinen — fremden Ursprung erkennen lassen, die aber untereinander und mit dem Bantu-Sprachstamm auch nicht recht zusammenpassen, sollten da nicht auch diese Sprachen solchen fremden Ursprungs sein, eine Hinterlassenschaft früherer Haussa und Fulbe, die es doch sicher schon seit urgeschichtlichen Zeiten gegeben hat¹? Und der Sprachstamm, der da nach Zeit und Ort vor allem in Betracht kommt, ist eben das Hamitische bzw. der Sprachstamm der Ber-Rasse.

Es sei nun noch auf eine Einzelfrage von besonderem Interesse nach Problem und Methode etwas näher eingegangen: die Piktenfrage. Der meines Wissens jüngste Ansatz zu einer Lösung, in einer unvollendet hinterlassenen Arbeit von PENKA („Die alten Völker Westeuropas und Nordafrikas“, „Politisch-anthropologische Revue“, Bd. 12, 1913), beginnt mit den Worten: „Als die schwierigste Frage der Ethnologie der britischen Inseln galt von jeher die Frage nach der Herkunft der Pikten, die das nördliche Schottland und das nordöstliche Irland bewohnten und die heute noch, wenn sie auch eine andere Sprache — das Gälische — sprechen, in den Hochschotten fortleben. Alle Bemühungen, diese Frage zu lösen, schon von W. SCOTT in seinem 1816 erschienenen ‚The Antiquary‘ schonungslos parodiert, haben bis heute noch zu keinem sicheren Ergebnisse geführt, trotzdem wir von hervorragender Seite über ihre äußere Erscheinung unterrichtet sind [TACITUS: ‚Rutilae Caledoniam habitantium comae, magni artus Germanicam originem adseverant‘], von ihrer Sprache sich Proben erhalten haben und die geschichtliche Überlieferung ein bestimmtes Land Europas

¹ MEINHOF („Die Sprachen der Hamiten“, „Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts“, Bd. 9, 1912, S. 3) ist „durch das Studium der Sudansprachen zu der Überzeugung gekommen, daß es sich hier im wesentlichen um isolierende Sprachen handelt“ mit „meist einsilbigen Wurzeln“, die durch „Töne“ unterschieden werden. Das ist eine auffallende Analogie zum Chinesischen usw., deren diesbezüglicher heutiger Zustand doch nachgerade allgemein als das Ergebnis einer langen Entwicklung anerkannt ist — eine Analogie, auf die, wie ich nachträglich bemerke, schon KEANE 1895 bzw. 1896 hingewiesen hat. Spricht diese Analogie nicht auch für eine ähnliche Entwicklung, eine ähnlich lange Kulturgeschichte im Sudan? Und eine solche rein aus der einheimischen Negerrasse heraus ist doch innerlich und obendrein äußerlich nichts weniger als wahrscheinlich, sowohl geographisch wie geschichtlich, nach den „für Afrika ungewöhnlich großartigen politischen Geschehnissen“ im Mittelalter, wie WEULE sagt, auf dessen kurze Zusammenstellung („Leitfaden der Völkerkunde“, 1912, S. 96) diesbezüglich verwiesen sei. In bezug auf die Kulturen hat übrigens einen ähnlichen Gedanken wie den obigen in bezug auf die Sprachen — ganz abgesehen von FROBENIUS — schon LUSCHAN 1910 angedeutet.

Es sei nur noch bemerkt, daß die Auffassung der Sudansprachen als im großen und ganzen vernegerter hamitischer Sprachen auch das als einen Grund innerer Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß sie sozusagen einen gemeinsamen Nenner für die anscheinend unvereinbaren Auffassungen von Kennern wie MEINHOF und REINISCH bietet. Nach MEINHOF (S. 229) sind „Hamitensprachen und Sudansprachen“ „so verschieden, wie Sprachen überhaupt sein können“, während nach REINISCH (MEINHOF S. 3) „ein prinzipieller Unterschied zwischen Sudansprachen und Hamitensprachen nicht existiert“; nach der obigen Auffassung nun wären die Sudansprachen im großen und ganzen einerseits von Haus aus nichts anderes als hamitische Sprachen und wären andererseits durch eine lange Entwicklung auf dem Boden einer ganz anderen Rasse etwas anderes geworden, eben gewissermaßen Neger Sprachen, und zwar mit einer Konvergenz mit dem Chinesischen usw., und es hätten also wieder einmal beide Teile recht.

als ihr eigentliches Heimatland bezeichnet [„Thule“, „Skythien“, womit aus verschiedenen Gründen „nur die skandinavische Halbinsel genannt sein kann“].“

Als ich dies las, dachte ich mir sofort: nun, wenn die Sprache nicht indogermanisch, die Rasse aber groß und hell ist, so wird es sich wohl um eine Sprache vom Sprachstamm der anderen großen hellen Rasse handeln. Aber kommt denn diese dort überhaupt vor? Von Cro-Magnon-Form unter der heutigen Bevölkerung der britischen Inseln hatte ich, abgesehen von allgemein gehaltenen Behauptungen, weder unter diesem noch unter irgendeinem anderen Namen jemals etwas gelesen, immer nur von nordischer Rasse, Mittelmeer-Rasse und Kurzköpfen. Um so mehr war ich persönlich angenehm und sachlich unangenehm überrascht, als ich nun nach kurzem Suchen fand, daß schon 1883 ein „Committee“ von zehn Männern, darunter an Trägern von weltbekannten Namen BEDDOE und GALTON, „appointed for the purpose of defining the facial characteristics of the races and principal crosses in the British Isles“, in seinem „Report“ („Report of the fifty-third meeting of the British Association for the Advancement of Science; held at Southport in September 1883“, 1884, S. 306—308) klipp und klar drei Rassen unterschieden hat, von denen nach der Beschreibung in einer „Table in which the typical features of the three principal races in the British Isles are compared“ trotz einigen Abweichungen unverkennbar „A“ die Mittelmeer-Rasse, „C“ die nordische Rasse, „B“ aber die Dal-Rasse ist: die Beschreibung von „B“ liest sich fast wie eine Beschreibung zu den zahlreichen Bildern in dem Aufsatz „Om dalfolkets härstamning och utseende“, den zu dem Sammelwerk „Öfre Dalarna förr och nu“ (o. J. [1903]) „der beste Kenner dieser Gegend“, eben GUSTAF RETZIUS, beigetragen hat.

Und was im besonderen Hochschottland betrifft, so fand ich im Hauptwerk des Altmeisters der britischen Rassenforschung, den „Races of Britain“ von BEDDOE, statt aller eigenen Beschreibungen solche von MACLEAN schon aus dem Jahre 1866 mehr oder weniger ausführlich wiedergegeben, der („On the comparative anthropology of Scotland“, „The Anthropological Review“, Bd. 4) in außerordentlich genauen Beschreibungen folgende vier Typen aufstellt: einen, bei dem unverkennbar die mongolische Rasse stark im Spiel ist¹,

¹ Dem „mongoloiden“ Typus gibt MACLEAN keinen besonderen Namen, sondern er sagt statt dessen: „Of this type the portraits of Sancho Panza will give a good idea.“ In der Tat wird dieser von den west- und mitteleuropäischen Lesern und Zeichnern allgemein als „mongoloid“ aufgefaßt, und doch ist er ein ureingeborener Bauer aus einer der innersten Landschaften des langköpfigen Spaniens, in der die mongolische Rasse so gut wie gar nicht im Spiel ist, und ist von dem größten Kenner und Dichter seines Volkes doch nicht einfach als ein Zerrbild, sondern als ein, wenn auch verzerrter Typus gedacht. CERVANTES schreibt ihm denn auch an Merkmalen, die auf die mongolische Rasse bezogen werden könnten, nur kleinen Wuchs, dicken Bauch und breiten Fuß zu, also recht vieldeutige Merkmale, deren Verbindung nur eben in West- und Mitteleuropa auf mehr oder weniger „mongoloide“ Typen beschränkt zu sein pflegt; von starken Backenknochen, Stumpfnase und Kurzbeinigkeit, die in der landläufigen Vorstellung und Darstellung so wesentlich sind, steht im „Don Quijote“ nichts. Dagegen ist weitaus am häufigsten — wenigstens 16mal! — von einem Merkmal die Rede, das dem diesbezüglichen mongolischen gerade entgegengesetzt ist: von Sancho Panzas Bart, der, wie überhaupt die Bärte im „Don Quijote“, ein Hauptgegenstand des Stolzes, der Pflege und der Sorge ist, und zwar zeugen viele Stellen, auf die einzugehen leider ebenso umständlich wie erheiternd wäre, von sehr starkem Bartwuchs und auch eine von sehr starker Körperbehaarung. Aber CERVANTES hätte dem Sancho

einen, der allem Anschein nach ein Mischtypus von diesem und dem eigentlichen hochschottischen Typus ist („the brachycephalous Celt“), einen, der unverkennbar im wesentlichen derselbe ist wie „C“ („the Scandinavian“), als den eigentlichen hochschottischen aber — „the dolichocephalous Celt“ — einen,

Panza sogar auch starke Backenknochen und Stumpfnase zuschreiben können, ohne seiner Typischkeit als Spanier, gerade als ureingeborener Spanier, etwas zu vergeben: es handelt sich hier eben um die kleine dunkle Cro-Magnon-Rasse und beide Cro-Magnon-Rassen haben nun einmal in diesen und noch anderen Punkten mehr oder weniger Ähnlichkeit (freilich nur oberflächliche) mit der mongolischen.

Dies ist auch offenbar der Hauptgrund, weshalb diese beiden Typen als „mongoloid“ erkannt zu werden pflegen — und obendrein in Afrika, wo das denn doch nicht angeht, als „negroid“ (wozu auch noch der dicke Hals paßt). In Wirklichkeit beruht auf der Negerrasse wohl nur das, was im großen und ganzen alle alleinheimischen nordafrikanischen Bevölkerungen, ob nun mehr von Ber- oder mehr von Mittelmeer-Rasse, von allen südeuropäischen unterscheidet: das stärker gekrümmte Kopfhaar, das schwächere Bart- und Körperhaar, die dunklere Haut, der höhere Wuchs und vielleicht sonst noch das oder jenes. In bezug auf die Haarform sagt schon RIPLEY (S. 278): „The hair of these people is the most African trait about them. Among all the Hamites from Abyssinia to Morocco it varies from the European wavy form to a crispy or curly variety. This may with certainty be ascribed to intermixture with the negro tribes south of the Sahara. Upon the soft and wavy-haired European stock has surely been ingrafted a negro cross. By this characteristic alone may some of the Berbers be distinguished from Europeans.“ Hienach ist es so gut wie sicher, daß auch die nach SERGI's Wort „poco sviluppo di pelosità e specialmente di barba, rispetto al tipo europeo“ aus der Beimischung von Negerrasse zu erklären ist; so meint wohl auch schon RIPLEY, doch fügt er nur die Tatsache der vorher besprochenen hinzu: „An additional token of ethnic similarity among these people is that beards among men are uniformly rare.“ Und da schier die ganze Behaarung der Nordafrikaner durch die Negerrasse beeinflußt zu sein scheint (deren diesbezügliche Erbinheiten also wohl alle allen europäischen gegenüber dominant sind?), ist es wohl einleuchtend, auch die dunklere Haut der Nordafrikaner gegenüber den Südeuropäern aus dem uralten Hereinspielen der Negerrasse zu erklären und ist auch für den höheren Wuchs diese Erklärung wohl nicht zu gewagt. Daß die Nordafrikaner viel größer sind als die Südeuropäer, ist schon längst und immer wieder aufgefallen, aber meines Wissens noch nicht recht befriedigend erklärt worden. Gewiß liegt der Gedanke nahe, daß die Größe der Südeuropäer von Haus aus nicht so gering, sondern der der Nordafrikaner gleich gewesen und nur durch irgendwelche Einflüsse erst so tief herabgedrückt worden sei, aber das ist aus dem einfachen Grunde unwahrscheinlich, weil in Südeuropa die beiden großen hellen Rassen stark im Spiel sind, viel stärker als in Nordafrika, und wenn nun hier die Leute nicht nur nicht kleiner, sondern im Gegenteil viel größer sind, so ist doch eigentlich von vornherein zu vermuten, daß da eine andere große Rasse um so stärker im Spiel ist; das kann eben nur die Negerrasse sein, und daß sie es sein kann, ist nach dem Obigen in bezug auf die Behaarung wohl außer Zweifel.

So läßt sich die rassische Analyse des Typus des Sancho Panza durch eine Synthese seines nordafrikanischen Gegenstückes ergänzen und bestätigen; einerseits erweist sich das, was am Typus des Sancho Panza so gar nicht zu dem der Mittelmeer-Rasse stimmt: Stumpfnase, starke Backenknochen, dicker Hals u. dgl., und was hier doch auch weder „mongoloid“ noch „negroid“ sein kann, als Bestandteile eines eigenen Rassentypus, andererseits läßt sich aus diesen Bestandteilen mit etwas Beimischung von Negerrasse, wie sie ja in Nordafrika von vornherein zu erwarten ist, „der“ Berber-Typus aufbauen, wie er mit dem des Sancho Panza in den Grundzügen übereinstimmt und sich von ihm doch durch krümmeres Haar, schwächeren Bart, dunklere Haut, höheren Wuchs unterscheidet — abgesehen natürlich von der Durchdringung mit Mittelmeer-Rasse und dem bekannten Durchschlagen der „hettitischen Physiognomie“, das übrigens ebenso wie das oben besprochene allgemeine Durchschlagen der Langgesichtigkeit in Europa, Nordafrika und Vorderasien für die entscheidende Bedeutung des Subjektiven, des Geschmacks zu sprechen scheint, da gerade auch die mehr oder weniger konvexe — und zugleich lange und schmale — Nase einerseits der hettitischen, andererseits der nordischen Rasse als das Schöne

der im wesentlichen unverkennbar derselbe ist wie „B“ (nur daß MACLEAN beiden hellen Rassen in bezug auf die Farben einen sehr großen Spielraum zuschreibt, was deswegen sehr begreiflich ist, weil die beiden dunklen Rassen sehr zersetzt sind und die Mittelmeer-Rasse, auf der doch wohl die dunklen Farben zum größten Teil beruhen, gerade in Schottland kaum mehr halbwegs rein vorkommt); die diesen Beschreibungen beigegebene Bildertafel fehlt leider in dem mir zur Verfügung stehenden Exemplar¹.

Die rassenkundliche Voraussetzung für die sprachkundliche Hypothese ist also erfüllt und damit diese selber gestützt gemäß der doppelten Fragestellung, zu deren Methode ich eben noch dieses Beispiel einer Einzelfrage beibringen wollte; denn wenn die Rasse, die von der Sprache aus erst vermutet wurde, in der Tat vorhanden ist und sogar die eigentliche hochschottische Rasse ist, so ist doch von vornherein zu erwarten, daß sie mit einer Sprache von ihrem ursprünglichen Sprachstamm ins Land gekommen ist und daß die eine oder andere solche Sprache noch ziemlich lange gesprochen worden ist, und wenn nun wirklich noch aus dem frühen Mittelalter eine Sprache bezeugt ist, die nach dem Urteil der meisten und besten Kenner nicht indogermanisch ist, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß diese Sprache und diese Rasse gerade nicht zusammengehören sollten².

Durch die Beachtung dieser Rasse werden nun aber weiter eine ganze Reihe von rassenkundlichen Tatsachen erst verständlich, die Probleme enthalten, welche zum Teil noch gar nicht gestellt worden zu sein scheinen. Um so besser für die sprachkundliche Hypothese nach dem alten Grundsatz, daß eine Hypothese um so wahrscheinlicher wird, je mehr sich durch sie auch noch andere Tatsachen erklären lassen als die, zu deren Erklärung sie auf-

oder Vornehmere gilt (und gerade auch gegenüber der mehr oder weniger konkaven — und zugleich kurzen und breiten — Nase der beiden Cro-Magnon-Rassen).

Als glänzendes Zeugnis für die feine Beobachtungskunst des großen Dichters sei hinzugefügt, was CERVANTES von der Maritornes sagt. Er schreibt ihr breites Gesicht, dicken Nacken und Stülpnase zu, und hier handelt es sich wirklich um eine „Mongoloide“: er vergleicht nämlich ihr Haar mit dem Pferdehaar, und sie stammt denn auch aus der am wenigsten langköpfigen Landschaft von ganz Spanien, aus Asturien.

¹ Die „Table“ des „Committee“ scheint in bezug auf „B“ und „C“ im großen und ganzen eben auf diesen Schilderungen von MACLEAN zu beruhen, wohl durch Einfluß von BEDDOE, der sie immer wieder rühmt. Wie BEDDOE (S. 247) hinzufügt, „these types and their descriptions very nearly correspond with those of Captain THOMAS and Dr. MITCHELL“, deren Namen ich jedoch sowohl in RIPLEY's „Selected Bibliography of the anthropology and ethnology of Europe“ wie in dem „Index to the publications of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1843—1891)“ vergeblich gesucht habe.

² Da sich durch diese Zusammengehörigkeit, wenn das Baskische zu der großen hellen Cro-Magnon-Rasse gehört, auch eine Verwandtschaft zwischen Piktisch und Baskisch ergibt, sei bemerkt, daß eine solche aus rein sprachlichen Gründen schon behauptet worden ist, und zwar gerade von den beiden wohl besten Kennern der sprachlichen Seite der Piktenfrage fast gleichzeitig und von jedem von einem anderen Ausgangspunkt aus: von dem Waliser RHYS 1891 vom Piktischen her und von dem Spanier FITA 1893 vom Baskischen her. Die Beziehung beider Sprachen auf die Dal-Rasse würde dann eben eine natürliche Erklärung dieser Verwandtschaft bieten, ohne die Widersprüche aller Art, welche die sonst unvermeidliche Beziehung der beiden Sprachen auf die Mittelmeer-Rasse oder gar auf die Kurzköpfe notwendig zur Folge hat, und ohne die Notwendigkeit der Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges.

gestellt worden ist! Es sei hier hauptsächlich die Verteilung der Größe auf den britischen Inseln, eine gewisse Gesichtsbildung und deren Verteilung und die Verteilung der Kurzköpfe und deren Größe und Gesichtsbildung besprochen und dabei der Einfachheit und Einheitlichkeit halber die Darstellung von RIPLEY (a. a. O.) zugrundegelegt.

Die „complexity of the problem“ der Rassenkunde der britischen Inseln infolge der Verteilung der Größe, die auch RIPLEY (S. 326) betont, ist schon längst aufgefallen. In bezug auf Schottland im besonderen sagt RIPLEY (S. 328 und 329): „The distribution of stature in Scotland is the real stumbling-block in the way of entire consistency in an anthropological analysis of Britain. The physical traits seem to cross one another at right angles. Inverness and Argyshire, as brunet as any part of the British Isles, equalling even the Welsh in this trait, are relatively well toward the top in respect of stature. This is all the more remarkable since this mountainous and infertile region might normally be expected to exert a depressing influence. To class these Scotchmen, therefore, in the same Iberian or neolithic substratum with the Welsh and Irish is manifestly impossible. TACITUS was possibly right when he asserted that the Caledonians were Germans. The counties of southwestern Scotland, where stature culminates for all Europe, are also fairly dark.“ Aber dieser Widerspruch zwischen Größe und Farben besteht für die britischen Inseln überhaupt, wie ein Vergleich der diesbezüglichen Karten bei RIPLEY selber (S. 327 bzw. 318) zeigt¹. Die Reihenfolge ist — um der Kürze halber die übliche Vierteilung anzuwenden und nur durch die Unterscheidung von Niederschottland und Hochschottland und die Sonderstellung von Cornwall (in einem weiteren Sinne: der ganzen südwestlichen Halbinsel samt Devon, Somerset und Dorset) zu ergänzen — der Größe nach wohl die: Niederschottland, Hochschottland, Irland, England, Cornwall, Wales; der Hellfarbigkeit nach aber wohl die: England, Niederschottland, Hochschottland, Cornwall, Wales, Irland. Wie stimmt das zu einer Zusammensetzung hauptsächlich aus Mittelmeer-Rasse und nordischer Rasse? Das mag zwar für das große und helle Niederschottland einerseits und das verhältnismäßig kleine und dunkle Wales andererseits stimmen, aber keinesfalls für Irland, das der Größe nach vor der Mitte, der Hellfarbigkeit nach aber ganz am Ende steht. Gewiß handelt es sich um einen „Lokaltypus“, aber der kann den Widerspruch nicht erklären, denn er bedarf selber erst einer Erklärung aus den Elementen, und da versagt eben die bisherige Erklärung.

Wenn Größe und Hellfarbigkeit auf die britischen Inseln erst durch die nordische Rasse kamen, also doch wohl zuerst und am meisten in England und Niederschottland, zuletzt und am wenigsten in Hochschottland und Irland, wie ist es dann möglich, daß Hochschottland und Irland größer sind als alle anderen Teile außer Niederschottland, und daß Hochschottland heller ist als Cornwall und Wales? Da ist doch eigentlich von vornherein zu vermuten, daß schon vor

¹ Diese Karten beruhen zwar auf einer für die Gesamtheit der britischen Inseln bedenklich kleinen Zahl von Beobachtungen: 8585 bzw. 13088, aber hiemit hat das betreffende „Committee“ bzw. der vielgewanderte BEDDOE zweifellos nur einen Bruchteil seiner gesamten Beobachtungen veröffentlicht; wenigstens die Grundzüge der Verteilung sind denn auch allgemein anerkannt.

der nordischen Rasse in Hoch- und Niederschottland und Irland eine andere große, wohl sogar noch größere, und helle Rasse im Spiel war (sei es nur hier, durch Einwanderung von Norwegen her, oder besonders hier, wohl durch Ausbreitung über alle Teile der britischen Inseln vom Rumpf Europas oder von der dänischen Halbinsel her und Einwanderung von Norwegen her — um auf alles Operieren mit den Veränderungen der Erdoberfläche hier und im weiteren grundsätzlich zu verzichten). Schon RIPLEY deutet für Schottland eine ähnliche Erklärung an: „Only two explanations seem possible: Either some ethnic element, of which no pure trace remains, served to increase the stature of the western Highlanders without at the same time conducing to blondness; or else some local influences of natural selection or environment are responsible for it.“ Nun, was die Farben betrifft, so ist ja geradezu zu erwarten, daß sich die Hellfarbigkeit der zu vermutenden anderen großen hellen Rasse weniger gut erhalten haben wird als die Größe, und ein anderweitiger Erklärungsversuch ist müßig, da die zu vermutende Rasse wirklich vorhanden ist. Und sie ist in der Tat — wie es dem bekannten Hümentum der meisten urgeschichtlichen Funde von Cro-Magnon-Form entspricht — sogar noch größer als die nordische: das „Committee“ gibt als „average“ für „C“ „5 feet 7 inches (m 1.702)“ an, für „B“ aber „5 feet 9 inches (m 1.753)“¹.

Eine Tatsache ganz anderer Art, die ebenfalls erst durch die Beachtung der „neuen“ Rasse verständlich wird, betrifft eine gewisse Gesichtsbildung und deren Verteilung. Schon RIPLEY betont sie für alle Teile der britischen Inseln, doch ohne jedes Wort über das Problem, das darin steckt (S. 330—331): „The most characteristic facial feature of the old British populations, be they Scotch, Irish, Welsh, ‚old black breed‘, or bronze age, as compared with the Anglo-Saxon, is irregularity and ruggedness. The mouth is large, the upper lipp broad, the cheek bones prominent. In the bronze-age type, as we have seen, the nose is large and prominent. In most of the other earlier types it is oftener merely broad at the nostrils, sometimes snubbed; not often very delicately formed. Perhaps we may best classify them under what Bishop WHATELY, in his Notes on Noses, terms the ‚anti-cogitative‘ type. Most peculiar and persistent of all in these old British faces, however, is the ‚overhanging pent-house brows‘², so noticeable in the Gael. The eyes are deep-set beneath brow ridges in which the bony prominence is strikingly developed. This endows the face oftentimes with a certain ruggedness and strength which is gratifying to the eye. In the Scotch also, according to MACLEAN, other peculiarities of the face are the straightness of the brows, as well as the great length of the lower jaw.“ Und in bezug auf die westlichen Iren fügt RIPLEY in einer Fußbemerkung folgende

¹ „The phenomena of stature distribution are in general paralleled by the data concerning weight“, wie RIPLEY (S. 329—330) des näheren ausführt: „The difficulty is that in the matter of weight environment is so predominant a factor that the characteristic is of little value in our ethnographic inquiry“; „it is merely corroborative of the evidence of stature“, und so erklären sich offenbar auch die Schwierigkeiten in der Verteilung des Gewichtes bei entsprechender Berücksichtigung des „Milieus“ dadurch, daß die andere große Rasse wie größer so eben auch schwerer ist.

² Der Ausdruck stammt wohl von BEDDOE, der (S. 248) von „the overhanging penthouse brows, so common among the Scottish Gael“ ohne Anführung oder Anführungszeichen spricht.

Bemerkung von DAVIS 1867 hinzu: „The most distinctive features of the western Irish are seen to be derived from the strongly marked superciliary ridges, extending across the nose, making a horizontal line, upon which the eyebrows are placed, and overhanging the eyes and face.“ Nun, die „irregularity“, zur Not auch noch die „ruggedness“, könnte auf Mischung von Rassen mit verschiedenem Stil der Gesichts- oder überhaupt Körperbildung beruhen, wie es bei der verhältnismäßigen Häßlichkeit der Mitteleuropäer gegenüber den Nordeuropäern einerseits und Südeuropäern andererseits der Fall ist, aber die Kurzköpfe, auf deren dem nordisch-mittelmeerischen genau entgegengesetztem Körperstil die „irregularity“ wenigstens in Mitteleuropa vor allem beruht, sind gerade auf den britischen Inseln, wenn sie auch meist unterschätzt werden, doch jedenfalls weit schwächer vertreten als auf dem Rumpf Europas, und gerade das „most peculiar and persistent of all in these old British faces“, die „overhanging penthouse brows“, läßt sich doch von vornherein nicht aus irgendwelcher Mischung erklären, sondern nur als Bestandteil eines selbständigen Rassentypus.

Aber welches? Irgendwelche kurzköpfige Rasse kommt der Häufigkeit der Kurzköpfe nach gar nicht erst in Betracht, die Mittelmeer-Rasse dem Typus nach nicht und die nördische Rasse, für die es in beiden Beziehungen zu stimmen scheinen mag, dem Alter nach nicht (es handelt sich ja gerade um „the old British populations“) — und übrigens auch dem Typus nach nicht. RIPLEY betont mit Recht: „Nothing could be more convincing to the student of physiognomy than the contrast between many of these faces which we have just described, and those of the typical Anglo-Saxons. Of course by reason of their blondness, often really florid, and the portliness of their figures, we immediately recognise them as Teutonic. With equal certainty may we point to the smooth regularity of their faces, noticeably the absence of the heavy, bony brow ridges. The face is smooth, almost soft in its regularity.“ Also nordisch sind die „overhanging penthouse brows“ nicht, und doch sind sie mit ihrer „certain ruggedness and strength which is gratifying to the eye“ so „echt germanisch“ (was übrigens nicht hindert, daß die damit ausgestatteten Bevölkerungen auf den britischen Inseln so ziemlich gerade die keltischen im Gegensatz zu den germanischen sind); nun, sie sind eben „prägermanisch“, um den in Anm. 1, S. 668, aufgegriffenen Ausdruck zu gebrauchen, sie gehören der auf den britischen Inseln schon vor den Germanen und überhaupt Indogermanen, vor der nordischen Rasse vorhanden gewesenen anderen großen hellen Rasse an. Das ergibt sich schon daraus, daß sie vor allem wieder „dem“ Hochschotten angehören; und in bezug auf ihr anderes Hauptgebiet, Irland, sei angeführt, daß derselbe DAVIS, der „the western Irish“ als damit ausgestattet beschreibt, nach BEDDOE (S. 264) von dem „one type“, der „probably predominates in almost all parts of the country“, „well says that it is easily seen to be derived from the cranial conformation“, und zwar so, daß „the leading feature is the level eyebrow, surmounting low deep orbits.“ — Daß auch die starken Backenknochen und die Stumpfnase bei den „old British faces“ im großen und ganzen nicht etwa auf der mongolischen Rasse, sondern auf der Cro-Magnon-Form beruhen, ist wohl nach der Auseinandersetzung über

den Sancho-Panza-Typus in Anm. 1, S. 675, einleuchtend, um so mehr da es sich auf den britischen Inseln im großen und ganzen ebenfalls um ausgesprochen langköpfige Bevölkerungen handelt, und noch mehr gilt das für den schlitzartigen Mund und den starken Unterkiefer.

Natürlich werden sich nun auch unter allen anderen Gesichtspunkten solche bisher nicht verständliche Tatsachen und nicht gestellte Probleme finden. In bezug auf die langköpfigen Rassen sei hier nur das eine Beispiel angeführt, daß der Hauptunterschied im Umriß des Kopfes von oben zwischen der Cro-Magnon-Form und den beiden langgesichtigen Rassen nach einer Bemerkung von BEDDOE (S. 9) auch durch die Bevölkerung der britischen Inseln geht, und zwar in demselben Sinne wie die vorigen Unterschiede: „The measurements do not enable me to prove, what nevertheless I hold for certain, that elliptic and ovo-elliptic forms prevail in the east, pyriform and ovo-pyriform ones in the west.“ Und es verdient noch besondere Erwähnung, daß BEDDOE den Eindruck derselben Verschiedenheit zwischen dem südöstlichen und dem südwestlichen Schottland hat (S. 249): „I have no measurements of the heads of south-western Scotland, but, judging by the eye alone, I should say the hexagonal form prevailed here; whereas the Berwickshire form inclines to be elliptical“; gerade Südwestschottland ist es ja, wo „stature culminates for all Europe“, wie wohl schon aus der in der folgenden Bemerkung von BEDDOE (S. 249) enthaltenen Tatsache hervorgeht: „It is doubtful whether anywhere else in Europe could be found a population like that of Balmaclellan, who average 5 feet 10.46 inches (about 179 centimetres) without shoes.“

Eine neue Einsicht in die rassische Geschichte der britischen Inseln ergibt sich aber auch in bezug auf die Kurzköpfe. (In Wirklichkeit handelt es sich, wie ja auch hierzulande, größtenteils um Breitäpfel, breite Langköpfe; da diese aber, soweit es nicht einfach Varianten innerhalb der langköpfigen Rassen sind, auf Mischung mit kurzköpfigen Rassen beruhen und auch wirkliche Kurzköpfe vorkommen, sei dieser Ausdruck beibehalten.) Die Kurzköpfe auf den britischen Inseln kommen auch und allem Anschein nach sogar besonders in Hochschottland, Irland, Wales und Cornwall vor¹, wo sie doch eher gerade am wenigsten zu erwarten wären, da diese Teile vom Rumpf Europas, dem Hauptgebiete der Kurzköpfe in diesem Erdteil, am weitesten entfernt sind. Das legt die Frage nahe, ob nicht vielleicht doch die Kurzköpfe die älteste Bevölkerungsschicht der britischen Inseln sind, aber es spricht wohl nichts anderes hierfür, vielmehr alles dagegen; woher dann aber diese Verteilung der Kurzköpfe? Nun, sowohl sie wie zwei andere sonst ebenfalls nicht recht verständliche Tatsachen in bezug auf die Kurzköpfe, ihre vorherrschende Gesichtsbildung und Größe, werden durch die Beachtung der „neuen“ Rasse ganz leicht verständlich. Die Verteilung der Kurzköpfe ist fast dieselbe wie die der großen

¹ So gehören von den acht Stellen mit Zahlen über 78 auf der diesbezüglichen Karte bei RIPLEY (S. 304) nicht weniger als sechs den obengenannten Teilen an, von den vier Stellen über 79 sogar alle vier. Freilich beruht diese Karte nur auf „about 1200 observations“ (von wem, ist nicht angegeben), aber jedenfalls beweist sie, daß dort Kurzköpfe vorkommen; dafür, daß sie allem Anschein nach besonders in diesen Teilen vorkommen, kann hier nur auf BEDDOE verwiesen werden.

Rasse mit den „overhanging penthouse brows“, und in der Gesichtsbildung und Größe herrschen eben die Eigenschaften dieser Rasse auch bei den Kurzköpfen vor, ähnlich wie anderwärts die der nordischen Rasse: sowohl der „old black breed“ auf den Shetlandinseln wie der „bronze age“-Typus in England, die RIPLEY beide ausdrücklich unter den mit den „overhanging penthouse brows“ ausgestatteten „old British populations“ nennt, sind, wie sich noch des näheren zeigen wird, im großen und ganzen dasselbe wie MACLEAN's „brachycephalous Celt“ in Hochschottland, und dieser unterscheidet sich von seinem „dolichocephalous Celt“, dem Dal-Typus, eben vor allem durch die Kopfform¹.

Und da die Verteilung der Kurzköpfe einerseits so gar nicht zu einer Herleitung vom Rumpf Europas paßt, anderseits so gut zu der Verteilung der Dal-Rasse paßt, so müssen die Kurzköpfe wohl mit der Dal-Rasse oder doch auf demselben Wege wie sie auf die britischen Inseln gekommen sein, und ein Land, das ein solches gemeinsames Ursprungsland sein könnte, ist in der Tat vorhanden und nahe genug: Norwegen. Es würde zu weit führen, hier auf dessen Rassenverhältnisse einzugehen; übrigens ist ja das reichliche Vorkommen von Kurzköpfen gerade an dessen Westküste bekannt, und was die Dal-Rasse betrifft, so sei darauf aufmerksam gemacht, daß ein reichliches Vorkommen von solcher in Norwegen aus einem einfachen methodologischen Grunde von vornherein zu erwarten ist: die Quelle all dieser neuen rassenkundlichen Einsichten ist eine Hypothese in der Piktenfrage, gerade von den Pikten aber ist eine Überlieferung über ihre Herkunft erhalten (und die einst so verachteten Überlieferungen werden ja jetzt immer höher gewertet), die sich ganz deutlich auf die skandinavische Halbinsel, also doch wohl Norwegen, bezieht.

Natürlich müssen die Kurzköpfe nicht etwa nur einmal in urgeschichtlicher Zeit ins Land gekommen sein, sondern können in verschiedenen Schichten gekommen sein, ebenso wie die Dal-Rasse, von der die Pikten mit ihrer so bestimmten Einwanderungsüberlieferung offenbar schon die wer weiß wievielte Schicht waren; auf dem Wege von den Shetlandinseln bis Cornwall, den die Kurzköpfe allem Anschein nach gekommen sind, sind ja immer wieder Einwanderungen aus Norwegen erfolgt, wie sogar die Ortsnamen bezeugen², so daß diese Betrachtung über die Kurzköpfe auf den britischen Inseln, die von der Verwunderung darüber ausging, wo überall es solche gibt, eher wieder zu der alten Verwunderung darüber führen mag, daß es hier verhältnismäßig so wenige gibt, trotzdem doch auch hier immer wieder reichlich solche

¹ „Not, that the latter is, perhaps, absolutely brachycephalous, but relatively to the other it may be called so.“ Das „Committee“ bezeichnet sogar seine Rasse „B“ überhaupt als „sub-brachycephalic“ (ohne Angabe einer Indexzahl), was wohl auf einer Art Kompromiß des zehnköpfigen Ausschusses zwischen dem „dolichocephalous Celt“ und dem „brachycephalous Celt“ bzw. dem „Sancho Panza“-Typus — mit besonderer Rücksicht auf den „bronze age“-Typus — beruht; anders wäre es kaum erklärlich, daß das „Committee“ einerseits überhaupt keine kurzköpfige Rasse unterscheidet, anderseits den eigentlichen Typus Hochschottlands, das doch einer der langköpfigsten Teile von ganz Europa ist, als „sub-brachycephalic“ bezeichnet.

² Von den in Anm. 1, S. 681, erwähnten acht Stellen haben auf der Ortsnamenkarte nach TAYLOR bei RIPLEY (S. 313) drei das Zeichen für „norwegian“ (dagegen die zwei mit den höchsten Zahlen das Zeichen für „celtic“); ein wirklicher Beweis in bezug auf die Herkunft bzw. das Alter der Kurzköpfe an den betreffenden Stellen liegt darin freilich nicht.

gekommen sind, und zwar auch auf ganz anderen Wegen, wie noch durch die normannische Eroberung und schon in der Bronzezeit, worüber später noch ein Wort gesagt sei. Übrigens ist auch das möglich, daß sich der Kurzkopf-Typus mit Größe und Gesichtsbildung der Dal-Rasse erst auf den britischen Inseln gebildet hat, daß die Kurzköpfe noch mehr oder weniger reinrassig hieher gekommen sind, und dann wohl schon vor der Dal-Rasse, und da es noch heute auf den britischen Inseln, und zwar gerade wieder in Hochschottland usw., recht „mongoloide“ Bevölkerungen gibt, so ist der Kurzkopf-Typus mit Größe und Gesichtsbildung der Dal-Rasse gewiß zum Teil wirklich erst hier entstanden.

So hat die so einfache Hypothese in der sprachenkundlichen Piktenfrage Punkt für Punkt zu einer förmlichen Neuorientierung der ganzen Rassenkunde der britischen Inseln geführt, so daß es wohl am Platze ist, das nunmehrige Bild eigens zu skizzieren. Die Bevölkerung ist aus Mittelmeer-Rasse, Dal-Rasse, mongolischer Rasse und nordischer Rasse in den verschiedensten Mischungen und in folgender zeitlicher und räumlicher Anordnung zusammengesetzt¹. Die Urbevölkerung (in dem engeren Sinne der, soviel aus der heutigen Bevölkerung zu schließen ist, ältesten Schicht einer heutigen Rasse) gehörte der Mittelmeer-Rasse an. Sie wurde schon sehr früh, vielleicht vom Rumpf Europas oder von der dänischen Halbinsel her, jedenfalls aber von Norwegen her, durch Einwanderungen von Dal-Rasse überschichtet. Mit dieser kam mongolische Rasse, hauptsächlich durch einen Mischtypus von Größe und Gesichtsbildung der Dal-Rasse, ins Land, wenn nicht schon vor ihr und durch mehr oder weniger reine Typen. Die erste Einwanderung von nordischer Rasse, wohl vom Rumpf her, fand also Größe und Hellfarbigkeit bereits vor; diese wurden durch immer neue Einwanderungen von nordischer Rasse, vom Rumpf, wohl auch von der dänischen Halbinsel und von Norwegen her, und von Dal-Rasse, von Norwegen her, und durch teilweise Ausrottung und Vertreibung der dunkleren Voreinwohner gesteigert oder doch erhalten, heute aber besteht, wie schon vor einem Dritteljahrhundert BEDDOE (S. 270) sagt, „the undoubted fact that the Gaelic and Iberian races of the west, mostly dark-haired, are tending to swamp the blond Teutons of England by a reflux migration“.

¹ Es muß hier dahingestellt bleiben, ob nicht vielleicht auch die berische und die hettitische Rasse im Spiel sind. In ersterer Beziehung sei aufmerksam gemacht, daß „that peculiar population at Lannion“, die in RIPLEY's Zusammenstellung von heutigen Vorkommen der Cro-Magnon-Form angeführt wurde, der Nordküste der Bretagne angehört, also nur durch den Ärmelkanal von Britannien getrennt ist, und daß dieser (bretonisch sprechende) „spot of narrow-headedness“ „of dark complexion, short in stature, characterized by broad and rather flat noses“ (RIPLEY, S. 153) ist; so verwunderlich es zunächst ist, daß die Rasse des Sancho Panza so weit nach Norden vorkommt, so wenig dürfte es hienach verwundern, wenn sie sich nun auch noch auf der Nordseite des Ärmelkanals fände. Was die hettitische Rasse betrifft, so sei darauf hingewiesen, daß nach LUSCHAN („The early inhabitants of Western Asia“, „Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland“, Bd. 41, 1911; als „The HUXLEY memorial lecture for 1911“ auch selbständig) „it seems safer to explain by atavism and by Asiatic or Alpine origin noses like those of the late Cardinal NEWMAN, RALPH WALDO EMERSON or CHARLES KINGSLEY.“ — Von den interessanten Aufstellungen POKORNY's in bezug auf Eskimo-Rasse darf hier wohl ganz abgesehen werden.

Die heutige Bevölkerung beruht in der Hauptsache in England auf der nordischen Rasse, in Niederschottland auf der nordischen und der dalischen Rasse, in Hochschottland und Irland auf der Dal- und der Mittelmeer-Rasse, in Wales und Cornwall auf der Mittelmeer-Rasse. In jedem Teil ist jede der drei Rassen im Spiel, die Mittelmeer-Rasse besonders in den Farben, die Dal-Rasse besonders in Größe und Gesichtsbildung, die nordische Rasse besonders in den Formen. Außerdem ist in allen Teilen mongolische Rasse, hauptsächlich durch den bezeichneten Mischtypus, im Spiel. Annähernd reinrassige Bevölkerungen gibt es nur in manchen Landschaften, die für die Erhaltung bzw. Ersetzung besonders günstig gelegen sind, hauptsächlich von Mittelmeer-Rasse in Irland, Wales und Cornwall, von Dal-Rasse in Hochschottland, von nordischer Rasse in England und auf den zu Hochschottland gehörigen Inseln, besonders aber auf den Shetlandinseln.

In dieser Skizze der Rassenkunde der britischen Inseln ist von jeder Bezugnahme auf die Vorgeschichts- und Geschichtsforschung absichtlich abgesehen; alle Schlüsse, auch auf die rassische Geschichte, sind einfach nach anthropogeographischer und anthroposoziologischer Methode aus den heutigen Verhältnissen gezogen, hätten ohne jede Kenntnis der Vorgeschichts- und Geschichtsforschung so gezogen werden können („Einwanderungen von nordischer Rasse... wohl auch von der dänischen Halbinsel... her“). Wenn sie nun zu deren Ergebnissen sehr gut passen, wie der kundige Leser bemerkt haben wird — um so besser für die Methode! Und es wird sogar umgekehrt ein dunkler Punkt in der rassischen Geschichte der britischen Inseln durch die obige Analyse der heutigen Bevölkerung klar: der sogenannte Round-Barrow-Typus, das „athletic broad-headed element“ nach BEDDOE's Wort, das als Bringer der Bronzekultur auf die britischen Inseln gilt, eben der schon kurz besprochene und nun noch etwas näher zu besprechende „bronze age“-Typus.

Dieser paßt nach Größe und Gesichtsbildung in das bisherige Schema, zwischen Kurzköpfe und nordische Rasse, ebenso wenig hinein wie der übergroße eher dunkle Menschenschlag in Schottland und Irland zwischen Mittelmeer-Rasse und nordische Rasse hineinpaßt, durch die Unterscheidung der anderen großen, der übergroßen Rasse aber erklärt er sich nun ebenso leicht wie dieser, wie die folgende Stelle von RIPLEY (S. 309) zeigt: „HARRISON describes it best in the life. It is above the average in height, strong-jawed, sometimes fair in complexion, though more often dark. The head is broad and short, the face strongly developed at the cheek bones, ‚frowning or beetle-browed‘, the development of the brow ridges being especially noticeable in contrast with the smooth, almost feminine softness of the Saxon forehead.“ (Übrigens ist, wie wohl schon die von RIPLEY anderwärts erwähnte „large and prominent nose“ zeigt, heute gewiß auch die nordische Rasse im Spiel.) Das „Committee“ setzt sogar seine Rasse „B“, die es offenbar mit besonderer Rücksicht hierauf als „sub-brachycephalic“ bezeichnet, überhaupt dem „Round-barrow type“ gleich (wie „A“ dem noch steinzeitlichen „Long-barrow type“ und „C“ dem „Saxon type“). So verweist auch RIPLEY neben einem Typus aus Hertfordshire im südöstlichen England geradezu auf einen Mann von dem „old black breed“ der Shetlandinseln als „another equally good example of

this primitive old British type“, während doch der „old black breed“ so gut wie sicher norwegischer Herkunft ist und mit den Bronzebringern nur eben den Typus gemein hat; und ebenso handelt es sich, wenn der Round-Barrow-Typus „is said to be not uncommon in the remoter parts of Cumberland“, woher auch das von BEDDOE ausgesuchte Bild stammt, höchstwahrscheinlich nicht um Nachkommen der Bronzebringer, sondern um solche von Einwanderern aus Norwegen, und zwar vielleicht in verhältnismäßig ganz später Zeit, denn gerade Cumberland ist nach der in Anm. 2, S. 682, erwähnten Karte neben dem äußersten Norden das Hauptgebiet der norwegischen Ortsnamen auf den britischen Inseln überhaupt.

Diese Zuhilfenahme eines seinem Wesen nach geschichtlichen Beweismittels zeigt nun aber auch die Grenzen der Beweiskraft dieser Schlüsse aus der heutigen Bevölkerung allein. Es handelt sich bei dem Typus der Bronzebringer und ihrer wohl glaublichen Nachkommen in England einerseits und dem „old black breed“ und dem „brachycephalous Celt“ anderseits, wozu wohl auch der besprochene Typus in Cumberland gehört, unverkennbar im großen und ganzen um einen und denselben Typus, aber um ganz verschiedene Schichten nach Zeit und Ort der Herkunft und höchstwahrscheinlich innerhalb der norwegischen Gruppe wieder um weit verschiedene Schichten und auch um verschiedene Entstehung des Typus, teils schon in Norwegen, teils erst auf den britischen Inseln, und alle diese Verschiedenheiten nach Zeit, Ort und Entstehungsweise rein aus der heutigen Bevölkerung heraus zu unterscheiden, ist denn doch wohl unmöglich. Allerdings läßt sich daraus, daß ein dem shetländisch-hochschottisch-cumberlandischen Typus so ähnlicher Typus auf einmal wieder im eigentlichen England auftritt, wo doch sowohl Kurzköpfe wie reine Dal-Rasse weit weniger im Spiel sind, schließen, daß der kurzköpfige Mischtypus von Größe und Gesichtsbildung der Dal-Rasse nicht in England entstanden, sondern fertig ins Land gekommen ist, und zwar von anderswo als von Norwegen her, eben vom Rumpf oder von der dänischen Halbinsel her, und es läßt sich daraus, daß er nach RIPLEY (S. 309) „most prevalent among the remnants of the now well-nigh extinct yeomanry class“ ist, sogar ein Schluß auf den soziologischen Charakter der Einwanderung ziehen, aber keinesfalls ließe sich aus dem Typus allein herausbringen, daß er gerade als Bringer der Bronzekultur ins Land gekommen ist.

Was das Ursprungsland des Round-Barrow-Typus betrifft, so hat wohl die meiste Wahrscheinlichkeit und heute auch den meisten Anhang die Herleitung aus Dänemark, dem Lande des damit im großen und ganzen übereinstimmenden noch steinzeitlichen sogenannten Borreby- und bronzezeitlichen sogenannten Thinghøj-Typus. Durch diese alte Einwanderung eines Mischtypus mit Dal-Rasse von Dänemark her wird nun wohl höchstwahrscheinlich, was von vornherein als möglich zu bedenken war, daß auch reine Dal-Rasse nicht erst und nur von Norwegen her auf die britischen Inseln gekommen ist, sondern schon viel früher vom Rumpf und von der dänischen Halbinsel her, und eine solche uralte Durchdringung der angenommenen Urbevölkerung von Mittelmeer-Rasse in allen Teilen der britischen Inseln mit Dal-Rasse (der die rassischen Tatsachen der mit Unrecht meist als rein mittelmeerisch vorgestellten und dar-

gestellten Long Barrows in Wirklichkeit nicht widersprechen) böte denn auch die, wenn nicht einzig mögliche, so jedenfalls befriedigendste Erklärung für die viel zu wenig gewürdigte Tatsache, daß selbst die kleinsten und dunkelsten Teile der britischen Inseln doch gar nicht so klein und dunkel sind, daß vielmehr einerseits, wie RIPLEY (S. 319—320) sagt, „Western Ireland, Cornwall, and Argyleshire in Scotland are about as dark, roughly speaking, as a strip across Europe a little farther south, say, from Normandy to Vienna“ und daß „even in these most brunet areas pure dark types are not very frequent“, und daß anderseits, wie ebenfalls RIPLEY (S. 327) betont, „even the average of five feet six inches [m 1.67] and over in Wales and southwest England is not low; for this is greater than any on the continent south of the Alps“, daß also auch „der“ Corner und Waliser allein schon in diesen beiden Hauptpunkten doch noch ein gutes Stück vom Mittelmeer-Typus absteht.

Um so mehr ist eine uralte Mischung von Mittelmeer- und Dal-Rasse die natürliche Voraussetzung für das oben besprochene Vorherrschen der dalischen Gesichtsbildung bei allen „old British populations“ und für die in Anm. 2, S. 677, erwähnte besondere Ähnlichkeit zwischen Süd-Walisern und Basken, die doch wohl ein ähnliches Ergebnis einer ähnlichen Mischung ist, und vollends sind eine Reihe von Tatsachen psychischer, sprachlicher und im engeren Sinne kultureller, Art in bezug auf die britischen Inseln vor den Indogermanen nur durch einen uralten wesentlichen Anteil von Dal-Rasse an der ganzen Bevölkerung zu erklären — so daß sich schließlich die Frage aufdrängt, ob nicht vielleicht, entgegen der allgemeinen Annahme einer Urbevölkerung von Mittelmeer-Rasse, die Dal-Rasse sogar die ältere im Lande ist, sintemal sie auf jeden Fall näher hatte. So müssen, wie aus der scharfsinnigen Untersuchung von ZIMMER („Das Mutterrecht der Pikten und seine Bedeutung für die arische Altertumswissenschaft“, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“, Bd. 15, 1894) hervorgeht, sowohl die Sprache wie das Mutterrecht der Pikten oder doch ein dem Piktischen nächstverwandtes Volkstum einst über fast alle Teile der britischen Inseln verbreitet gewesen sein, beides aber ist so gut wie sicher auf den Sprachstamm und die Urkultur der Dal-Rasse zu beziehen; das leuchtet betreffs der Sprache wohl aus dem Obigen ein und ist betreffs des Mutterrechtes schon daraus zu schließen, daß dieses nach seiner Altertümlichkeit und seiner allgemeinen Verbreitung auf den britischen Inseln auf die Eigen-, wenn nicht Urkultur entweder der Mittelmeer- oder der Dal-Rasse zurückgehen muß und nach seiner anderweitigen Verbreitung — man denke nur an die Stelle in der „Germania“ von den sororum filii — nicht auf die der Mittelmeer-Rasse und nur auf die der Dal-Rasse zurückgehen kann¹. Noch lauter

¹ Von besonderem methodologischen Interesse ist folgende Bemerkung von ZIMMER: „Mit Bezug auf die Frage, ob wir in den vorarischen Ureinwohnern der nordwestlichen Inseln Europas Angehörige der finnisch-estnischen oder der iberischen oder einer dritten Rasse zu suchen haben, die vielleicht in dem vorarischen Gallien und Germanien ihre Verwandten sitzen hatte — mit Bezug hierauf darf ich wohl auf eins hinweisen. Viel wichtiger als die vage Vergleichung von Piktenwörtern, die meist nur in arisch-keltischem (irischem oder kymrischem) Gewande auf uns gekommen sind, mit ganz modernen baskischen oder finnischen Wörtern und Spracherscheinungen wird zur Lösung der genannten Frage die Untersuchung beitragen, ob wir für das finnisch-estnische oder das iberische Urvolk dieselbe Ordnung der Gesellschaft anzunehmen haben, die

aber spricht wohl eine rein sprachliche Tatsache, die noch näher zu erörtern sein wird.

So bestätigt die Vorgeschichtsforschung nicht nur die aus der heutigen Bevölkerung gezogenen Schlüsse, sondern führt ihrerseits durch eine einfache geographische Überlegung zu einer Erklärung von größter Einfachheit und innerer Wahrscheinlichkeit für verschiedenerelei heutige wesentliche Tatsachen, die sonst kaum zu verstehen wären. — Von dem urgeschichtlich, ja erdgeschichtlich meist unsicheren Boden der noch altertümlicheren Funde auf den britischen Inseln habe ich mich grundsätzlich ferngehalten; vielleicht stehen hier übrigens gerade in bezug auf die Cro-Magnon-Form noch Überraschungen bevor.

Nun noch ein paar Worte über den heutigen Gegensatz zwischen Germanen und Kelten auf den britischen Inseln! Die (meist übertriebene) landläufige Vorstellung hievon ist ein solches Schulbeispiel für das alte Vorurteil von Rasse und Völkergruppe und der wirkliche Sachverhalt hat einen so besonderen Anschauungswert für die Einbürgerung anthropogeographischen und anthroposoziologischen Denkens an Stelle der verschwommenen und doch so zähen Vorstellungen obiger Art samt ihren „ausgestorbenen Völkern“, bloßen „Resten der Ureinwohner“ u. dgl., daß es nur gut sein kann, hier noch eine möglichst klare schematische Darstellung darüber anzufügen, was es mit diesem Gegensatz für eine Bewandnis hat. Es besteht heute in der Tat eine unverkennbare Beziehung zwischen nordischer und nicht-nordischer Rasse einerseits, germanischer und nicht-germanischer, keltischer Sprache anderseits, und da auch der übergroße Menschengeschlag in Schottland und Irland eher dunkel als hell ist und bis vor anderthalb Jahrhunderten auch in Cornwall, dem alles in allem vielleicht am wenigsten nordischen Teile, noch keltisch gesprochen wurde, so kann man wirklich sehr versucht sein, auch von germanischer und keltischer Rasse im Sinne eines Gegensatzes von hell und dunkel und letzten Endes in psychischer Beziehung zu reden.

Aber welches sollte dann die eigentliche keltische Rasse sein? Es stehen ja der nordischen Rasse nicht weniger als drei andere gegenüber, wovon die eine, die dem übergroßen Menschengeschlag zugrundeliegt, überhaupt hell ist; und anderseits ist ja das Keltische selber auf den britischen Inseln keineswegs ureinheimisch, sondern ist selber erst in nicht gar so ferner Zeit hieher ge-

sicher für das vorarische Urvolk der britischen Inseln galt und sich bei seinen Nachkommen noch bis weit in die historische Zeit erhielt. Läßt sich dies für das finnisch-estnische oder iberische Urvolk nicht nachweisen, dann ist die Urbevölkerung der britischen Inseln sicher eine von beiden genannten verschiedene Rasse.“ Da nun einerseits auf den britischen Inseln vor den Indogermanen unverkennbar Mittelmeer-Rasse vorhanden ist, anderseits meines Wissens wenig für und viel gegen ein Mutterrecht in der Urkultur der Mittelmeer-Rasse spricht, so ergibt sich ein Widerspruch, durch den die alte Piktenfrage auch unter diesem neuen Gesichtspunkt unlösbar zu sein scheint, der sich aber nunmehr durch die Unterscheidung der anderen vorindogermanischen Schicht schier von selber löst. Es war also wieder einmal die größte Vorsicht, eben der Vorbehalt „einer dritten Rasse“, gerade das Richtige. ZIMMER's Bemerkung, daß diese „vielleicht in dem vorarischen Gallien und Germanien ihre Verwandten sitzen hatte“, klingt wie eine Ahrnung, daß es sich um die „prägermanische“, um die Cro-Magnon-Rasse handelt, ist aber augenscheinlich rein geographisch gedacht, zumal da ZIMMER gleich vielen anderen Forschern glaubt, daß man den „Germanen“ ein ursprüngliches Mutterrecht „mit Unrecht“ „andichtet“.

kommen, wie denn noch aus dem frühen Mittelalter eine so gut wie sicher vorindogermanische Sprache bezeugt ist, und das Keltische steht ja auch dem Germanischen und der nordischen Rasse gar nicht von Haus aus fremd gegenüber, sondern gehört ebenso wie das Germanische zum Indogermanischen, das der Sprachstamm der nordischen Rasse ist, wie denn auch das Keltische wirklich durch eine oder vielmehr mehrere Einwanderungen von im großen und ganzen nordischer Rasse ins Land gekommen ist.

Wenn heute die Träger der keltischen Sprachen im großen und ganzen gerade die anderen Rassen sind, so beruht das darauf, daß die von den Eroberern von nordischer Rasse und keltischer Sprache vorgefundenen Bevölkerungen ihre Sprachen nach und nach aufgegeben, sich selber aber, ihre Rasse, im großen und ganzen erhalten haben, da die Eroberer wohl nur eine Oberschicht bildeten, die über kurz oder lang aus inneren und äußeren Gründen wieder hinwegschmolz, daß dagegen bei den späteren Einwanderungen von nordischer Rasse und germanischer Sprache die Eroberer die vorgefundene Bevölkerung wenigstens in England zum großen Teil ausgerottet oder vertrieben und sich selber auch als bauerliche Masse niedergelassen haben und dadurch den rassischen Gegensatz dauerhaft gemacht haben und daß anderseits den germanischen Eroberern gegenüber die Voreinwohner viel zäher an ihren nunmehrigen Sprachen festgehalten haben und durch diese Erhaltung des sprachlichen Gegensatzes den rassischen noch verstärkt haben.

So besteht heute tatsächlich im großen und ganzen ein Gegensatz zwischen Kelten und Germanen nicht nur der Sprache, sondern auch der Rasse nach, aber er ist nicht etwas Ursprüngliches, sondern erst durch Ungleichmäßigkeiten zwischen der rassischen und der sprachlichen Schichtenbildung entstanden; es haben sich (um von der Mehrschichtigkeit des Keltischen und des Germanischen der Übersichtlichkeit halber ganz abzusehen) die drei älteren rassischen Schichten mit einer sprachlichen Schicht verbunden, die jünger ist als alle drei, der jüngsten rassischen Schicht angehört, aber nicht die jüngste sprachliche Schicht ist, weil sich die jüngste rassische Schicht seither mit einer noch jüngeren sprachlichen Schicht erneuert hat. Die keltischen Teile der britischen Inseln haben also sowohl der Rasse wie der Sprache nach um eine Schicht weniger, hier sind sozusagen die Wellen der beiderlei Bewegungen verebbt und die Ablagerungen liegen geblieben, weil eben die jüngste Welle in beiderlei Bewegung diese Teile nicht mehr oder noch nicht erreicht hat. Der Gegensatz zwischen Kelten und Germanen beruht also im Grunde einfach darauf, daß die keltischen Teile die Erhaltungsgebiete sowohl der früheren Rassen wie der früheren Sprachen sind, und sie sind beides letzten Endes deshalb, weil sie die abgelegeneren Teile sind.

Die heutigen Kelten der britischen Inseln sind also im großen und ganzen die Nachkommen der vorkeltischen Bewohner und haben von jenen Eroberern nordischer Rasse, welche das Keltische sowohl über die britischen Inseln wie bis nach Vorderasien hin verbreiteten, nicht gar viel mehr als die Sprache behalten, und natürlich haben sie sich auch diese nach Laut und Geist zurechtgemacht. Wieviel hievon und überhaupt von dem, worin die heutigen Kelten der britischen Inseln von den keltischen und germanischen Eroberern verschieden und worin sie einander ähnlich sind, wieviel davon auf der Mittel-

meer-Rasse beruht und wieviel auf der Dal-Rasse (die mongolische Rasse kommt hier nicht in Betracht), muß hier dahingestellt bleiben; jedenfalls sind beide wesentlich beteiligt und ist mit der Mittelmeer-Rasse allein in psychischer Beziehung ebensowenig auszukommen wie in physischer.

Gewiß ist ein gemeinsamer Grundzug im „Nationalcharakter“ etwas, was „points in the direction of a Mediterranean blend in the Welsh and Irish, even to a lesser degree in the Highland Scotch“, wie RIPLEY (S. 334) sagt¹, und gewiß hat auch in bezug auf den Lautschatz der Sprache z. B. PENKA recht mit der wiederholten Behauptung, für die sich noch vieles andere anführen ließe (wo zuerst? Anführung nach der genannten Arbeit): „Auf mediterranen (iberischen) Einfluß geht auch das Vorschlagen eines Vokals vor den Konsonantengruppen *sc*, *sp*, *st* im Spanischen, Französischen und Walisischen (z. B. span. *espíritu*, franz. *esprit*, wal. *yspry*, lat. *spiritus*, altfranz. *escole*, neufranz. *école*, wal. *yskol*, lat. *scola*) zurück“; danach sollte man nun aber um so mehr dieser Art im Geiste der Sprache zu finden erwarten, also — um den Stier bei den Hörnern zu packen — wesentliche Übereinstimmungen mit dem Semitischen, das doch nach den geographischen und geschichtlichen Übereinstimmungen und Verschiedenheiten allein als der ursprüngliche Sprachstamm der Mittelmeer-Rasse in Betracht kommt und für das umgekehrt als seine Schöpfer-Rasse nur die Mittelmeer-Rasse in Betracht kommt², und da zeigt sich etwas ganz anderes,

¹ RIPLEY schwächt diesen Ausdruck noch durch ein „vaguely“ ab und fügt ausdrücklich hinzu: „More we dare not affirm.“ Das ist um so auffallender, als er vorher von dem „profound contrast which exists between the temperament of the Celtic-speaking and the Teutonic strains in these islands“ mit folgenden Ausdrücken spricht: „These present almost the extremes of human development in such matters. They come to expression in every phase of religion or politics; they can no more mix than water and oil“, und auch ganz deutlich die Richtung bezeichnet, in der die „deep-founded reason for the utter irreconcilability of the Teutons and the so-called Celts“ zu suchen ist: „The Irish and Welsh are as different from the stolid Englishman as indeed the Italian differs from the Swede“; allerdings verwahrt er sich auch hier schon gegen die natürliche Folgerung: „Far be it from us to beg the question by implying necessarily any identity of origin by this comparison.“ Diese Scheu beruht offenbar einfach auf dem Widerspruch zwischen Farben und Größe und der daraus sich ergebenden Unmöglichkeit, mit Mittelmeer- und nordischer Rasse allein auszukommen, wie es nach hell und dunkel allein so schön ginge. Und da nunmehr der „stumbling-block in the way of entire consistency in an anthropological analysis of Britain“ beseitigt ist, wird der geradsinnige amerikanische Forscher die obige Folgerung gewiß um so lieber nachtragen.

² Aber dann müßte doch überall in Südeuropa, ja bis nach Schottland hinauf, eine semitische Sprachschicht vorhanden (oder doch vorhanden gewesen) sein, und davon findet sich doch keine Spur? Nun, ist denn überhaupt schon danach gesucht worden? Daß sich einem aus den Ortsnamen u. dgl. spezifisch Semitisches von selber aufdränge, vor allem etwa gar der Trilateralismus (wenn er hier überhaupt ausgebildet war), ist doch nicht zu verlangen, und die bisherige Gepflogenheit, dem jeweiligen *dernier cri* „alles herrenlose Gut zuzuweisen“, ist ja überhaupt das gerade Gegenteil einer Unterscheidung der Schichten. Wenn aber erst einmal das ganze Material ohne jede Arbeitshypothese einfach gesammelt und rein aus sich heraus geordnet und (weitaus am besten auf Karten) dargestellt würde oder wenn statt einer solchen Riesenarbeit, die ja ein Lebenswerk oder eine Teilung erforderte, auch nur je ein größeres Gebiet in dieser Art oder geradezu auf verschiedene Schichten hin durchforscht würde oder wenn einfach eine einmal gefundene Spur verfolgt würde — wer weiß denn, daß sich da keine semitische Schicht fände?

Heute freilich ist das Semitische eigentlich fast auf Arabien beschränkt, außerhalb dessen eben fast nur durch jüngere und (in Abessinien) ältere Verbreitungswellen arabischer Idiome ver-

wie MORRIS JONES in einem scharfsinnigen Aufsatz „Pre-Aryan syntax in Insular Celtic“ („Appendix B“ zu RHYS und BRYNMOR-JONES, „The Welsh people“, 1900, 4. Aufl. 1906) an vielen Beispielen nachweist: „It is with Hamitic, however, rather than Semitic, that Celtic syntax is in agreement; for, as we have seen, it agrees with Egyptian where both differ from Arabised Berber; it also agrees with Berber where the latter differs markedly from Arabic.“

Also um so mehr Übereinstimmung, je weniger semitisch, je reiner hamitisch¹! Das ist doch höchst auffallend und wird wohl erst durch die

treten, und das mag im ersten Augenblick seine Aufstellung als ursprünglicher Sprachstamm der ganzen Mittelmeer-Rasse zumindest unwahrscheinlich scheinen lassen; eine solche Einschränkung auf einen kleinen Teil des ursprünglichen Gebietes ist aber um nichts unwahrscheinlicher als eine Einschränkung auf einen kleinen Teil der ursprünglichen Sprachen, und diese ist doch eine geschichtliche Tatsache, sogar eine Einschränkung auf einen kleinen Teil der geschichtlich bezeugten Sprachen auch nur von Arabien, Palästina, Syrien und Mesopotamien, eben die fast völlige Verdrängung der palästinischen, syrischen und mesopotamischen Sprachen und fast völlige Einschränkung auf einen Teil der arabischen. Übrigens bietet gerade der vorsemitische Sprachstamm von Palästina, Syrien und Mesopotamien, das Alarodische, das doch auch in Armenien herrschte und wer weiß wie weit nach Osten und Westen reichte, mit seiner heutigen Einschränkung auf den Kaukasus ein noch krasserer Beispiel, und doch dürfte schon 1892 LUSCHAN („Die anthropologische Stellung der Juden“, „Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“, Bd. 23) sagen: „Es unterliegt jetzt wohl kaum einem Zweifel, daß HOMMEL's Alarodier und meine Armenoiden sich völlig decken.“

Es handelt sich also nur darum, die vermeintlich spurlose Verdrängung des Semitischen in Europa verständlich zu machen, und das ist um so leichter, da es auf den britischen Inseln, und wohl nicht nur auf diesen, nicht erst vom Indogermanischen verdrängt wurde, sondern schon vom Sprachstamm der Dal-Rasse verdrängt worden war, wie sich aus dem oben erwähnten Nachweis von ZIMMER ergibt, daß vor den Indogermanen ein dem piktischen zumindest nächstverwandtes Volkstum über fast alle Teile der britischen Inseln verbreitet war. Und doch ist der Sprachstamm der Dal-Rasse selber wieder vom Indogermanischen bis auf die besprochenen Reste und Unterschichten verdrängt worden (zu denen freilich gewiß noch verschiedenes weitere, vor allem eine „piktische“ Unterschicht im heutigen Keltischen, kommen wird); dadurch wird es noch verständlicher, daß das Semitische in Europa so früh und gründlich verdrängt worden ist und übrigens ist das dort, wo es erst vom Indogermanischen verdrängt wurde, also wenigstens wohl in Italien und Griechenland, gar nicht so früh und gewiß auch gar nicht so gründlich geschehen. Mag die Vorstellung, daß auf dem „klassischen“ Boden vorher semitisch gesprochen wurde, noch so sehr befremden (was sollte es denn übrigens sonst gewesen sein, soweit nicht alarodisch?) — was heute dort gesprochen wird, ist, wenigstens im eigentlichen Hauptgebiete der Mittelmeer-Rasse in Süd- und Insel-Italien, nach Laut und Geist auch nichts gar so viel anderes als ein Semitisch mit indogermanischen Wörtern, wie wohl jeder, der einmal auf diesen Punkt aufmerksam geworden oder gemacht worden ist, erkennen und anerkennen muß, und so werden sich wohl auch semitische Wörter schon noch finden.

¹ JONES macht auch auf eine lautliche Übereinstimmung, wenigstens mit dem Berberischen, aufmerksam: „In the above comparisons I have confined myself strictly to syntax, and have not ventured to suggest any phonetic equation. But there is one point of contact which is not easy to pass by. Perhaps the most remarkable fact of Celtic phonology is the total disappearance of Aryan *p* in Welsh and Irish“, und auch im Berberischen ist nach einem Kenner wie BASSET das *p* „excessivement rare, et ne se rencontre qu'en Zénaga“. „There are difficulties in the way of connecting the two things, but the coincidence is certainly striking.“ Dazu sei folgende Bemerkung von WIRTH (a. a. O.) gestellt: „*p* verflüchtet sich zu *h* im Armenischen und Spanischen; gemeinsamer Einfluß des Baskisch-Kaukasischen?“ Es handelt sich zwar, ganz abgesehen von der Erklärung, im Spanischen nicht um das *p*, sondern um das *f* (dem Baskischen scheint von Haus aus beides zu fehlen), aber das sind immerhin organgleiche Laute, und nach dem oben

Beachtung der beiden „neuen“ Rassen verständlich; das Hamitische enthält ja unter der Schale der Übereinstimmungen mit dem Semitischen, die sich einfach aus der uralten Durchdringung der Bevölkerung Nordafrikas mit Mittelmeer-Rasse verstehen lassen, einen Kern von Eigengut, und dieser kann eben, wie schon gesagt, nur von der einen oder der anderen von den beiden Cro-Magnon-Rassen herrühren. Die Übereinstimmungen zwischen dem Walisischen und Irischen und dem Hamitischen sind also doch wohl irgendwie durch die Cro-Magnon-Gruppe zu erklären, und da diese in Wales und Irland nur oder fast nur durch die große helle Rasse vertreten ist, entweder so zu erklären, daß das Hamitische auf der kleinen dunklen Rasse beruht, was ja geographisch um so viel näher liegt, und daß die Übereinstimmungen auf einem gemeinsamen Grundzug im psychischen Typus beider Cro-Magnon-Rassen beruhen, oder aber so zu erklären, daß das Hamitische auf der großen hellen Rasse beruht, was bei einem Überblick von den großen hellen Guanachen über die blonden Nordafrikaner des Altertums wie noch der Gegenwart (soweit es sich nicht um nordische Rasse oder etwas Drittes handelt) bis zu vielerlei Anzeichen im ägyptischen Altertum hin (auf die hier nicht eingegangen werden kann) geschichtlich durchaus nicht so fern liegt¹.

Vom Ersischen (Gälischen im engeren Sinne), der eigentlichen Sprache Hochschottlands, spricht JONES überhaupt nicht, wohl weil er darin von vornherein nicht soviel Spuren der Iberi veteres — in Wirklichkeit also der Mittelmeer-Rasse — zu finden hofft; diese ist ja auch am hochschottischen „National-

in bezug auf die Nachstellung des Artikels Ausgeführten verdient gewiß der Hinweis auf das Armenische beachtet und die Sache eigens untersucht zu werden.

¹ Es sei aber auch nicht verschwiegen, daß zwischen dem Walisischen und Irischen und dem Baskischen, das doch allem Anschein nach ebenfalls auf einer der beiden Cro-Magnon-Rassen beruht, viel weniger Ähnlichkeit besteht, wie ja auch anderseits die Zusammenstellung des Baskischen mit dem Berberischen und überhaupt Hamitischen mehr Widerspruch als Beifall gefunden hat. JONES sagt diesbezüglich nur: „So far as I have been able to examine Basque, I have discovered little syntactical similarity between it and either Hamitic or Celtic.“ Und doch ist — um nur das eine zu sagen — das Piktische, das nach all dem Obigen so gut wie sicher auf der großen hellen Cro-Magnon-Rasse beruht, wie schon erwähnt, gerade von den beiden wohl besten Kennern mit dem Baskischen zusammengestellt worden; so zeigt sich in einem neuen Lichte, wie verwickelt die alte Baskenfrage ist. Es ist ja aber auch nach der oben betonten Lage des Baskenlandes mitten im Gebiete der Ber-Rasse einerseits und so nahe von Cro-Magnon anderseits geradezu zu erwarten, daß, ob nun die eigentliche Ursprungsrasse des Baskischen die kleine dunkle oder die große helle ist, in jedem Fall Sprachen beider Rassen in uralter Durchdringung wesentlich daran beteiligt sind, und ist also geradezu zu erwarten, daß das Baskische sowohl mit dem Piktischen und den mehr oder weniger durch dieselbe Rasse bestimmten heutigen inselkeltischen Sprachen wie mit dem Hamitischen Ähnlichkeit aufweist, aber eben mit keinem Gleichheit. Und da doch gewiß auch schon am Iberischen Sprachgut von beiden Rassen wesentlich beteiligt war und es höchst unwahrscheinlich ist, daß an den zufälligen Resten des beiderlei Sprachgut gerade in derselben Mischung beteiligt ist wie am Baskischen, so liegt wohl schon hierin ein gut Teil Möglichkeit, es unbeschadet der von vornherein um die Wette wahrscheinlichen Zusammengehörigkeit von Baskisch und Iberisch und Zugehörigkeit beider zur Cro-Magnon-Gruppe zu erklären, daß dennoch ein Teil der besten Kenner, wie erwähnt, durchaus nichts von einer Zusammengehörigkeit von Baskisch und Iberisch wissen will — ganz abgesehen von dem von vornherein mehr oder weniger wahrscheinlichen Hereinspielen von Sprachgut der Mittelmeer-Rasse und der beiden kurzköpfigen Rassen.

charakter“ „to a lesser degree“ nach RIPLEY's Wort beteiligt, so daß sich MACLEANS Beschreibung des psychischen Typus seines „dolichocephalous Celt“ ungefähr wie ein Mittelding zwischen einer Charakteristik der Waliser oder Iren einerseits und einer der Dalekarlier oder Guanchen anderseits liest. Interessant wäre eine solche Untersuchung, wie sie JONES am Walisischen und Irischen macht, aber auch an der Sprache in den englischen Teilen der keltischen Länder und besonders noch an der heutigen Sprache in Cornwall, wo, wie erwähnt, seit anderthalb Jahrhunderten nur noch englisch gesprochen wird und wo doch der „Nationalcharakter“ vielleicht dem psychischen Typus der nordischen Rasse am fernsten und dem der Mittelmeer-Rasse am nächsten steht. Auf diesem wie auf anderen Gebieten ist noch so mancherlei Zuwachs an Übereinstimmungen mit Mittelmeerischem zu erwarten, wohl noch mehr aber Abgang zugunsten der „neuen“ Rasse, da bisher eben alles, was nach Süden zu weisen schien, ohne weiteres auf die Mittelmeer-Rasse bezogen worden ist, z. B. das Zwanzigersystem, während in Wirklichkeit einerseits das Zwanzigersystem nicht nur bis in das Keltische, sondern bis in das Germanische (ja Finnische?) reicht, anderseits für das Semitische ebenso wie für das Indogermanische das Zehnersystem charakteristisch ist.

Wenn so die keltischen Teile der britischen Inseln untereinander in Wirklichkeit recht verschieden sind, so hebt sich die Bretagne von ihnen allen dadurch ab, daß hier die Kurzköpfe wohl die Hälfte ausmachen, und ist außerdem mit ihrem „Reichtum an anthropologischen Raritäten“, von dem schon KRAITSCHEK in der erstgenannten Arbeit eine gute Zusammenstellung gibt, schier eine Welt für sich. Auf die Bevölkerung von Lannion, bei der er sich, wie in Anm. 1, S. 683, gesagt, um die Ber-Rasse handelt, trifft RIPLEY's Ausdruck „outcrop“ wirklich zu, denn hier handelt es sich offenbar um eine Schicht noch unter der Schicht von Mittelmeer-Rasse, die in Frankreich jener auf den britischen Inseln entspricht. Über die Schicht von Mittelmeer-Rasse hat sich nun eine von Kurzköpfen gelagert, die auf der südwestlichen Halbinsel von Pont-l'Abbé so gut erhalten ist, daß diese Leute bei den Nachbarn den Spitznamen „Chinesen“ haben — eines der besten Beweisstücke dafür, daß die Kurzköpfe auf dem Rumpf Europas wenigstens zum großen Teil wirklich auf die mongolische Rasse zurückzuführen sind, da hier im äußersten Westen von irgendwelcher Einschleppung erst im Mittelalter denn doch nicht die Rede sein kann. Außerdem ist die Bretagne, vor allem natürlich immer wieder die Küsten, von nordischer Rasse besiedelt worden. Ob bzw. in welchem Grade und in was für Schichten auch Dal-Rasse im Spiel ist, muß hier dahingestellt bleiben. Überdies führt RIPLEY (S. 309) zugunsten der ursprünglichen Herleitung der „Round-Barrow men“ aus der Bretagne an, daß hier „a similar physical type prevails to-day“ („as we have already shown“, doch kann ich nichts dergleichen finden); ein solcher Mischtypus (wenn es nicht sich überhaupt um einen nordisch-kurzköpfigen handelt) könnte sich aber auch ebenso erst an Ort und Stelle gebildet haben, wie es nach dem Obigen für die britischen Inseln zum Teil anzunehmen ist. So gilt, was RIPLEY (S. 22) für die heutigen Kelten als Ganzes mit Recht betont, daß „within the narrow confines of this spoken Keltic language are to be found populations characterized by all the extremes of the races

of Europe“, fast wörtlich schon für die Bretonen allein. Die Bretagne ist eben einerseits dem Rumpfe Frankreichs gegenüber ein natürliches Erhaltungsgebiet und anderseits den britischen Inseln und Skandinavien gegenüber ein natürliches Ablagerungsgebiet, wie ja auch die heutige keltische Sprache erst von den britischen Inseln dahin gekommen ist und sich nun doch mehr oder weniger behauptet.

Bei diesem Charakter als förmliches anthropologisches Museum ist in der Bretagne auch in bezug auf die rassische Analyse von „Nationalcharakter“ und Sprache ein besonders aufschlußreiches Gebiet zu erhoffen, wenn erst einmal die „Imponderabilien“ wägbare sein werden. So scheint es auf der Hand zu liegen, daß die sprichwörtliche bretonische Seetüchtigkeit auf der nordischen Rasse der Küsten beruht (von der ich selber unter den meist bretonischen Geretteten von dem in der Adria versenkten französischen Unterseeboot „Curie“ eine Auslese zu bewundern Gelegenheit hatte); wie aber, wenn sie gerade auf der anderen großen hellen Rasse beruhte, die ja bisher gar nicht unterschieden worden ist? Diese ist ja an der Nordsee ureinheimisch, wie nach all dem Bisherigen wohl ohne weiteres einleuchtet, während die Bekanntschaft des indogermanischen Urvolkes mit dem Meere mindestens strittig ist und anderseits bei dem oben erwähnten nicht etymologisierbaren Drittel des deutschen Sprachguts, wie FEIST betont (zum Teil schon in der ersten Arbeit; Anführung aus der jüngsten, S. 49) gerade das „besonders auffällig ist, daß sich ein großer Teil der germanischen Ausdrücke für das Seewesen in den anderen indogermanischen Sprachen nicht wiederfindet“, ebenso „fast alle Fischnamen“¹. Und die noch sprichwörtlichere bretonische Kirchlichkeit, die sich förmlich von selber aus dem Konservatismus der mongolischen Rasse oder dem Fanatismus der Mittelmeer-Rasse oder beidem zu erklären scheint — vielleicht beruht dieser Grundzug gerade auf der Grundschicht von Ber-Rasse, sintemal am psychischen Typus beider Cro-Magnon-Rassen ein ganz besonderer Konservatismus geradezu in die Augen springt²?

¹ Außerdem besonders „zahlreiche Pflanzen-, Vogel- und Tiernamen“ — „alles Bezeichnungen, die mit der einheimischen Natur zusammenhängen und nicht so leicht durch fremden Sprachimport verdrängt werden, zumal sich häufig die genauen Entsprechungen in der neuen Sprache nicht vorfinden“. Angesichts dessen und bei der, wie oben gesagt, von vornherein naheliegenden Vermutung vorindogermanischer Herkunft eines größeren oder kleineren Teiles der spezifisch germanisch-keltischen Gemeinsamkeiten ist es nun doppelt bemerkenswert, daß schon längst vor FEIST's Aufstellung einer vorindogermanischen Herkunft des spezifisch Germanischen ein Kenner wie ZIMMER einen Anfang zu einer ebensolchen Herleitung spezifisch germanisch-keltischer Gemeinsamkeiten gemacht hat, und zwar gerade mit einem Fischnamen: (nieder)deutsch Schade (entsprechend in anderen germanischen Sprachen; Bedeutung verschieden, im Deutschen und Englischen: *Clupea alosa* L.) = altirisch scatan (entsprechend in anderen keltischen Sprachen; Bedeutung in allen: *Clupea harengus* L.). Einen weiteren Schritt in dieser Richtung hat allerdings bisher meines Wissens nur CLASSEN (a. a. O., S. 75) getan mit der Vermutung, die sich wieder gerade auf ein Wort des Seelebens bezieht: „Da der Ursprung des Wortes ‚Segel‘, irisch ‚seól‘, trotz mehrerer Versuche noch nicht aufgeklärt ist, so stammt auch vielleicht dies nur den Germanen und Kelten gemeinsame Wort ebenso wie das älteste Wort für den Hering aus einer unbekannten westlichen Sprache.“

² Etwas Ähnliches wie die obige teilweise Herleitung der Dal-Rasse und der Kurzköpfe auf den britischen Inseln aus einem gemeinsamen Ursprungsland dürfte sich in bezug auf den Nordwesten und Westen der Pyrenäenhalbinsel ergeben, wo sowohl große helle Rasse wie Kurzköpfe verhältnismäßig auffallend stark vertreten sind. Es dürfte da unter der germanischen

Und sind denn Seetüchtigkeit und Kirchlichkeit oder auch Konservatismus und Fanatismus Erbeinheiten? Und wieviel ist denn überhaupt an Charakter und Sprache wirklich Sache der Vererbung? Soviel Sätze, soviel Probleme! —

Eine ganze Welt von Problemen hat denn sozusagen das Wörtlein Cro-Magnon hervorgezaubert oder neu angeordnet. Gewiß wird nicht jedes Problem mehr ohne Rest aufgehen und vielleicht wird sich von dem oder jenem herausstellen, daß es überhaupt nicht hieher gehört, aber „was man niemals überschätzt, hat man nie begriffen“, und vorerst handelt es sich eben darum, die bisherige Unterschätzung bis zur Verkennung des Fortlebens der Cro-Magnon-Form überhaupt gutzumachen, zu erkennen, daß mit den beiden Cro-Magnon-Rassen zwei neue Elemente für die bisher noch so unbefriedigende natur- und kulturwissenschaftliche Analyse der europäisch-nordafrikanischen Menschheit gegeben sind, zwei neue Ausgangspunkte der Fragestellung und überreiche Auswahl an Arbeitshypothesen, von denen die Hälfte richtig sein kann und von denen ein größerer oder kleinerer Teil richtig sein muß, weil die bisher unerklärbaren kulturellen und sprachlichen Tatsachen Ursachen gehabt haben müssen und weil die beiden bisher nicht ausgewerteten Rassen kulturelle und sprachliche Wirkungen gehabt haben müssen, so daß mit einem lückenlosen Netz von Kombinationen soviele Erkenntnisse zu gewinnen sein müssen, wie der Natur der Probleme nach überhaupt noch zu gewinnen sind.

* * *

Diese Skizze ist zugleich als Einleitung zu weiteren Veröffentlichungen gedacht, in denen ich nun einzelne solche Probleme unter Vorbehalt der Auswahl und Reihenfolge monographisch behandeln will.



und der keltischen Schicht eine vorindogermanische von der anderen großen hellen Rasse liegen und dürften auch Kurzköpfe schon mit dieser ins Land gekommen sein, und zwar eben von den britischen Inseln her und über die Bretagne. Eine solche Herleitung ist geographisch wohl viel wahrscheinlicher als eine vom Rumpfe Frankreichs, zumal da die beiden fremden Rassen im übrigen Norden der Pyrenäenhalbinsel, wo doch ein Übergang zu erwarten wäre, weniger im Spiel zu sein scheinen als im Nordwesten und sogar weiterhin im Westen; und geschichtlich ist eine solche Ablagerung von Dal-Rasse auf der Pyrenäenhalbinsel, wo dann eben der Nordwesten das beste Erhaltungsgebiet ist, von vornherein zu erwarten als eine ebensolche Spur ihrer urgeschichtlichen Wanderungen über das ganze Mittelmeergebiet hin, wie es in diesem selber jene schon erwähnten Reste sind, aus denen allein schon auf diese Wanderungen zu schließen ist. Wie gut auch zu diesem Schluß rein aus der heutigen Bevölkerung die urgeschichtlichen Menschen- wie Sachfunde passen, wird der kundige Leser schon bemerkt haben. — Dagegen handelt es sich bei den Kurzköpfen im Südwesten der Pyrenäenhalbinsel mit seinen phönizischen Bergwerken und römischen Latifundien wohl ebenso um eine vorderasiatische Einfuhr wie in Sizilien und Süditalien und handelt es sich bei der Dal-Rasse auf den Kanarien um eine weit, weit frühere Schicht, um eine paläolithische Einwanderung, auf die übrigens auch das heutige Vorkommen von Dal-Rasse in Spanien und Marokko zum Teil noch zurückgehen dürfte.

Eine sumerische Negationspartikel.

Von Dr. A. DREXEL, Innsbruck.

Seitdem man, verhältnismäßig spät, mit wohl berechneter und auch berechtigter Schüchternheit auf sumerische Probleme gestoßen ist und deren Lösung sich zur Aufgabe gemacht hat, ist man ein gut Stück vorwärts gekommen; zumal gilt dies von der Erforschung und Feststellung des Sumerer-Idioms. Das erste Problem einer neuentdeckten Sprache ist jedesmal die Erkennung bzw. Aufzeigung ihres Eigenbestandes und Selbstcharakters; eine zweite Periode geht auf die Erforschung morphologischer und genealogischer Zusammenhänge der Sprache innerhalb eines engeren oder weiteren Kreises mehr weniger schon bekannter sprachlicher Gebilde. Bereits sehr frühe laufen gewöhnlich Versuche über dieses zweite Problem in die Beschäftigung mit jenem ersten mit ein. Es ist dies um so mehr begreiflich, als die engere Feststellung einer Sprache oft in nicht geringem Maße von deren weiteren Einstellung abhängig sein kann. So hat man denn auch für das Sumerische lange schon nach Verwandten gefahndet; zwei Lösungen sind von bedeutenderen Sumeriologen versucht und vertreten worden: die einen glaubten hinlängliche Zusammenhänge mit dem semitischen Typ finden zu können; die anderen wollten, sobald man das Unsichere und Unwahrscheinliche der semito-sumerischen Hypothese eingesehen hatte, Parallelen und Analogien im Uralaltaischen finden; indes erkannte man sehr bald das Gewagte der bezüglichen Konstruktionen und maßgebliche Forscher bekundeten immer mehr den ablehnenden Standpunkt gegenüber dieser zweiten Hypothese. Somit sah man sich abermals vor den Anfang der Problemlösung gestellt. Dieser Tatbestand wird auch neuestens von FRIEDR. DELITZSCH (*Kleine Sumerische Sprachlehre*, Leipzig, HINRICH 1914) ausdrücklich anerkannt. Er schreibt im Vorwort: „Mein eigenes System der sumerischen Grammatik, wie ich es gleichzeitig in einem besonderen Werke meinen näheren Fachgenossen unterbreite, schien mir in seiner Einfachheit und Durchsichtigkeit dermaßen die Gewähr der Sicherheit und Verlässlichkeit in allen Hauptstücken darzubieten, daß ich es wagen zu dürfen glaubte, dasselbe allen Kreisen der Sprachforscher vorzulegen. Ich tue es in der Hoffnung, daß die mancherlei Eigentümlichkeiten der sumerischen Sprache . . . durch Aufzeigung etwaiger analoger Spracherscheinungen aufgehellt werden möchten, und daß es durch die Mithilfe der auf anderen Gebieten tätigen Linguisten gelingen möge, das sumerische Idiom in seiner näheren oder fernerer Verwandtschaft mit anderen Zweigen menschlicher Rede festzustellen, eben damit aber zugleich die bedeutsame Frage der ethnologischen Eingliederung des sumerischen Volkes ihrer Lösung näher zu bringen.“

Die intensive Beschäftigung mit den Sudan-Sprachen und ihren östlichen, nordöstlichen und südöstlichen Angrenzern hat uns bemerkenswerte Parallelerscheinungen mit dem Sumerischen erkennen lassen; dieselben haben uns veranlaßt, der dadurch für uns akut gewordenen Frage tiefer nachzugehen; und wir glauben, sagen zu können: die angetroffenen und untersuchten Analogien haben sich uns bis zur wissenschaftlichen Hypothese verdichtet. Den Beweis hierfür hoffen wir in naher Zeit in einem größeren Werke entscheidend führen

zu können. Wenn wir hier eine jener Analogien antizipieren, so wollen wir damit die Probe auf ein Exempel machen; auch werden wir in dem immerhin nach seinem Umfange beschränkten angekündigten Werke kaum Gelegenheit nehmen dürfen, allzusehr in einen solchen Beweissplitter einzugehen. Dabei ist das sumerische Analogon an sich schon einiger Besprechung wert und auch für den bloßen Sumeriologen interessant.

Unter den sumerischen Negationspartikeln ist besonders *ba(-ra)* bemerkenswert, deswegen schon, weil ihre logische Reduktion ebensowenig wie ihre Formsicherung bislang in befriedigender Weise gelungen sind. Zunächst sei über die hauptsächlichsten Erklärungsversuche des Wortes referiert. VINC. BRUMMER (Die sumerischen Verbalafformative, Leipzig, HARRASSOWITZ 1905) erklärt *ra* auch als „Negationspartikel, in Verbindung mit dem Objektspräfix \rightarrow (ba)“ (S. 49). FRITZ HOMMEL sieht den negativen Charakter eher in *ba*, während *ra* als Bewegungstamm aufzufassen wäre (vgl. den Beisatz a. a. O., Anm. 2 und „Sumerische Lesestücke“, S. 57, 144). FRIEDR. DELITZSCH (in dem zitierten Werke S. 56): „*bara (baran)*, ursprünglich ‚Seite‘, als Verbum: ‚beseitigen, entfernen‘, hat aus letzterer Bedeutung den Begriff ‚hinweg, fort‘ entwickelt (wie dies auch bei *da* ‚Seite‘ zuweilen der Fall ist). Daher *bara-e* ‚fortgehen; forttreiben‘, *bara-du* ‚fortgehen‘, *bara(n)-zi* ‚sich fortmachen; fortgehen machen‘, *baran-dib* ‚fortholen‘, *baran-dal* ‚fortfliegen; wegfliegen machen‘, *baran-gub* ‚wegtreten‘ (von seiner bisherigen Stätte) u. a. m.“ Und S. 46 heißt es: „*bara* . . . Im Befehlston gesprochen: ‚hinweg mit! fort mit!‘ gewann es die Bedeutung einer Negation und diente naturgemäß zunächst zur Bildung von Prohibitiven . . . Doch wurde weiterhin *bara* auch zur Negierung von Begriffen verwendet: *bara-n-ta-ri-ena*, *bara-n(-ta)-ziga-ena* ‚nicht aufbrechend‘, ‚nicht sich entfernend‘ . . . *bara-n-dim-ma* ‚nicht Getanes‘; das *n* von *baran* ist Subjektspräfix der 3. Pers.“

Diese Erklärungsversuche halten wir nicht bloß für unzureichend, sondern geradezu, zu einem Teile wenigstens, für falsch. Wir werden zuerst das Mangelhafte an den einzelnen Auffassungen andeuten; alsdann soll unsere Lösung kurz gegeben werden; endlich werden wir diese Lösung durch Parallelerscheinungen anderer Sprachen illustrieren, d. h. unsere Hypothese von der Zugehörigkeit des Sumereridioms einführen.

BRUMMER schließt aus dem negativen Sinn eines Ausdruckes im exklusiven Verfahren auf den negierenden Charakter von *ra*; d. h. er behauptet, daß in einem bestimmten mehrgliedrigen Ausdrucke mit *ra* kein anderes Glied Träger des negativen Sinnes sein kann. Dieser Schluß wird nun aber durch *ba* in Frage gestellt. Daß *ba* in den von BRUMMER angeführten Beispielen Subjektspronomen sei, vermag er nicht garzutun; die lautliche Gleichheit an sich ist jedenfalls kein Beweis; dazu kommt, daß die Formen mit dem Subjektspronomen, sofern dieses den Plural bedeuten soll, ein pluralisches Suffix aufzuweisen pflegen; man vergleiche z. B.: *ba-bir-bir-ri-eš*, sie wurden aufgelöst; *ban-bad-du-uš*, sie zogen fort; *al-gid-gid-dè-ne*, sie streifen, fegen; *mun-gè-gè-ne*, sie schlagen; *ban-è-ne*, sie steigen empor; *ni-läg-ge-eš*, sie stellten sich. Endlich wäre es auffallend, daß *ra* genau nach dem (mehrere Formen als Bedeutungsäquivalente aufweisenden) Subjektspräfixe *ba* negative Kraft haben soll. Weniger geeignet zur Widerlegung scheint uns der von DELITZSCH in anderem Zusammen-

hange (S. 77) vorgetragene Gedanke: „Das Subjektspräfix *ba* wurde vor dem Infix *ra(n/b)* gemieden, augenscheinlich um Verwechslungen mit der Wurzel-erweiterung *ba-ra(n)* vorzubeugen.“ Denn in einem Sinne wird hier vorausgesetzt, was zu beweisen wäre. Indes genügen wohl die drei gezeichneten Momente gegen BRUMMER.

HOMMEL erweist sich in der Frage eher zurückhaltend; aber schon in der daraus folgenden Indistinktion seiner Ansicht ist ein Mangel der ganzen Auffassung gelegen; richtig ist bei ihm, daß er den Negativcharakter in das *ba* verlegt; mangelhaft ist es, wenn er keine innerlogische Ratifikation dafür geboten bzw. unternommen hat; falsch ist an seiner Sentenz, daß er den Negativcharakter auf *ba* beschränkt. Immerhin scheint er dem wahren Sachverhalt relativ nahe gekommen zu sein.

DELITZSCH hat versucht, in der Frage bis auf den logischen und psychologischen Grund nachzugehen; er will den ursprünglichen Sinn und die psychologischen Bildungsingerentien klarlegen oder doch andeuten; sein Resultat ist oben erwähnt worden. Es scheint, daß sich DELITZSCH den Ausdruck so zurechtleget: $ba + ra$ bzw. $ba + ra + n$; *ba* = Seite, *ra* = gehen bzw. gehen machen, *n* = er bzw. sie; wir könnten also übersetzen: „Seite-gehen-er (sie)!\“, wie man ähnlich z. B. im Deutschen sagt: weg damit! Geh mir weg! Beiseite damit! Solche Redewendungen haben auch einen negativen Sinn und sie können sich möglich, wie wir zugeben, zu einer Art Verneinungswort auswachsen. Dagegen erheben sich wider eine solche Auslegung von *bara(n)* schwerwiegende Bedenken. Einmal liegt in der Gleichung *ba*: „Seite“ eine schlechthinige und bloße Annahme vor, wenn man es nicht gar eine Vermutung nennen will. Fürs zweite nimmt DELITZSCH das Wortelement *ra* im Sinne von „gehen, gehen machen“, ohne auch hiefür irgendeine genügende Gewähr zu haben. *ra* scheint außer der Bedeutung von „gehen“ auch noch als Verhältnisaffix und Objektspronomen (Dativ) gestanden zu haben; letzteres könnte (in Analogie zu Bildungen anderer Sprachen und Sprachtypen) ohne besondere Schwierigkeit als pronominale Imperativpartikel gefaßt werden. Eine solche Annahme läge hier um so näher, als jene pronominale Imperativpartikel gerade bei der negativischen Funktion des Imperativ logisch gut ergänzte; der Rhotorismus (*za:ra*), der angenommen werden müßte, falls wir *ra* als nominativische Imperativ-Ergänzung (du, ihr) faßten, hätte nach dem Lautwert *ba* keine sonderliche Schwierigkeit. Bei letzterer Annahme dürfte in dem Schluß-*n* eine pronominale Vervollständigkeitsform (eventuell auch ein fragmentarischer bzw. rudimentärer Pluralisierungslaut) gesehen werden. Allein alle diese Annahmen möchten wir nur als Möglichkeiten der DELITZSCH'schen Auffassung entgegenstellen, um das Schwankende dieser anzumerken. Das *n* deutet DELITZSCH als Subjektspronomen der 3. Person. Logisch wird dies bei seiner Deutung von *ba-ra* schwer angehen, da man eher die zweite Person erwarten würde; phonetisch muß gesagt werden, daß die Nasale nicht so erklärt werden muß; morphologisch kommt zu bedenken, daß *ra* nur in der Funktion einer dativischen Pronominalpartikel nasal (bzw. labial) auszulauten pflegt. Auch mag darauf hingewiesen sein, daß eine solche Einschaltung des Subjektspronomen wenigstens ungewöhnlich ist. Schließlich erhellt aus dem Umstande, daß die










verbalen Ausdrücke mit einleitendem *bara(n)*, teils mit einem singularischen oder pluralischen Distinktiv abschließen, teils ohne dasselbe gebraucht werden. Daraus würde eine gewisse Indifferenz des einleitenden *bara* dem Numerus des logischen Stammverbums gegenüber folgen. Auch sprachpsychologisch empfiehlt sich übrigens die DELITZSCH'sche Hypothese insoweit weniger, als ein logisch verhältnismäßig so kompliziertes Gebilde, gegen psychologisch wohl unmittelbarer gegebene Bildungen, kaum zu einer schlechthinigen Negationspartikel erstarrt ist. Ungeklärt bleibt bei DELITZSCH auch das Verhältnis der subjektspronominalen Schlußnasale (*bara-)**n* zur pronominalen Numeralpartikel am Ende des ganzen Satzausdruckes (der jedesmal reiner Verbalsatz ist). Was DELITZSCH richtig erkannt haben dürfte, ist der fortifikative Charakter (die besondere Nuance) des fraglichen Negationswortes.

Unsere Instanzen gegen die bezeichneten drei Auffassungen werden durch die paar folgenden Bemerkungen des eigenen positiven Lösungsversuches noch klarer hervortreten.






Ohne die (mögliche, hypothetische) Zusammensetzung des Ausdruckes *ba/ra/n* zunächst zu berücksichtigen, d. h. ohne über diese Zusammensetzung selber etwas behaupten zu wollen, fassen wir das erste Lautelement (*ba*) des Ausdruckes ins Auge. Dieses *ba* nun halten wir für eine logisch wie physiologisch und psychisch unmittelbare Interjektion (besser sagten wir vielleicht: Interlokution): wir könnten den Sinn auch etwa so angeben: *ba* ist eine Verneinungsvehemenz. Psychologisch müßten wir das Wort dann ungefähr als emotionelle Abwehrlautung bzw. Abkehrlautung von mehr oder weniger stoßender Art kennzeichnen. Die Frage wäre weiterhin dann um das zweite Lautelement (*ra*): partipiziert *ra* an dem Charakter des *ba*, bzw. gehören *ba* und *ra* als eine emotionale Interlokution schlechthin zusammen? Man könnte vorher noch versucht sein, in *ra* das reine und genaue Verbum „gehen“ zu behaupten; *ra* wäre so gleichsam ein logischer und psychologischer Ausklang von *ba*. Als eine Möglichkeit müssen wir diese Deutung des *ra* jedenfalls bestehen lassen. Indes kommt es auch darauf an, ob *ra* nicht noch eine andere ebenso wahrscheinliche, vielleicht wahrscheinlichere Deutung zuläßt. Schon die eben genannte Möglichkeit steht einer mehr physiologischen sehr nahe, der zufolge *ra* im vollen Sinne mit *ba* emotionale Elokution wäre. In diesem Falle könnte die Nasale entweder als phonetische Abschließung (Variation, Nuance) von *bara* gelten, oder aber als gelegentlicher phonetischer Übergang zu dem folgenden Wortteil; allemal hätten wir eine Lautfüllung. Ehe wir unsere Ansicht abschließend formulieren, müssen wir die anderen noch möglichen Deutungen von *ra* versuchen. Wird *ba* im oben beschriebenen Sinne verstanden, dann kann *ra* (*ran*) vor allem nicht pronominales Objektsinfix sein; es wäre dem (Charakter von) *ba* gegenüber logisch abrupt; weniger fiel ins Gewicht, daß neben *bara'n* nicht auch *bara/b* vorkommt, da es eine offene Frage ist, ob der Labiale (*b*) im Gegensatz zur Nasale (*n*) ursprünglich eine mehr sächliche Bedeutung zukam. Noch weniger kann *ra* bei unserer Erklärung des *ba* Dativaffix sein. Es bliebe somit noch übrig, *ra* als Anredepronomen (du, ihr) zu fassen. Diese Möglichkeit hätte immerhin einiges für sich, wenn nicht der ganze Verbal Ausdruck stets in einer dritten Person stünde;

auch müßte in diesem letzten Möglichkeitsfalle die Nasale (*bara*)*n* phonetisch gefaßt werden, was an sich ja keine Schwierigkeit hätte, wenn nicht der Gleichklang mit dem davitischen *ran* gegen jenes phonetische Komplement gestanden haben könnte.

Nach alledem scheint die Annahme am meisten für sich zu haben, daß *bara(n)* nicht in logische Komponenten zerlegt, bzw. aus solchen entstanden gedacht werden darf. Gegen die Deutung *ra* = „gehen“ mag besonders geltend gemacht werden, daß eine solche logische Erweiterung die Eingliederung von *bara* als einer verbalen Formpartikel erschwert hätte. Wird aber *bara* in unserem Sinne gefaßt, so war der anschließende verbale Ausdruck jedesmal die Exegese der zunächst alogischen Elokution *bara*. Man kann damit etwa das deutsche, mehr dialektisch verwendete *ahà!* vergleichen, das gerne durch verbale Ausdrücke logisch ergänzt und verdeutlicht wird; oder auch (das nur dialektisch vorkommende) *áwwà* kann zum Vergleiche herangezogen werden; dieses emotionelle Lautgebilde pflegt ebenfalls von einem verbalen oder sonstigen (gewöhnlich sehr konzinnen) Satzausdrucke abschließend logifiziert zu werden; gerade diese letztere Interlokution ist lehrreich, weil sie ein Negierendes besagt, wenn sich freilich *bara* und *áwwà* in ihrer beiderseitigen Nuancierung nicht ganz decken. Beiläufig möchten wir noch bemerken, daß dem rhotischen Charakter (*ra*) das Heftige, Entschiedene, Wegstoßende eignet, bzw. entspricht. Die Nasale könnte bei dieser Verständigung des *bara* gewissermaßen als Füllung der logischen Pause zwischen *bara* und dem verbalen Stammausdrucke angegeben werden. Weniger möchten wir das *n* als eine Art antizipialen Pronominallautes annehmen. Diese Annahme würde etwa mit einem flüchtigen deutschen „man“ oder „es“ in Parallele gesetzt werden können. Die bloß phonetische Deutung der Nasale bleibt im Grade der Unwahrscheinlichkeit der anderen Deutungen immer offen. Mit der vorgetragenen Auffassung von *bara(n)* stimmt der intensive, akute, repulsive Sinn bzw. Ton der mit *bara(n)* negierten Ausdrücke ganz überein. Das möge an etlichen Beispielen veranschaulicht werden:











1.         
Ki - sur - ra dingir nin - gir - su - ka - ge
 Grenzen über Gott Ningirsu von

Über die Grenzen des Gottes Ningirsu (ursprünglich wohl eigentlich: des Gottes von Ningirsu)

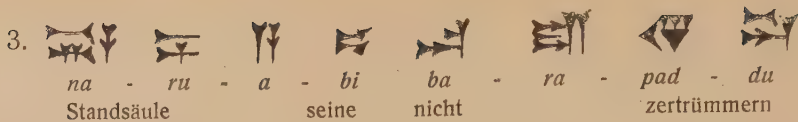
-     
ba - ra - mu bal - e
 nimmermehr! brechen er, sie.

soll er niemals kommen!

Eannatum I, 16—18.

2.          
ē kur - e - bi šu - bal ba - ra - ag - gi
 Graben groß dieser Übergang nimmer vollbringen



Diesen Kanal soll(en) er (sie) nimmer je überschreiten! Ibid. 19—20.



Seine Standsäule sollen sie nimmermehr zertrümmern! Ibid. 21—22.

Man könnte nun noch fragen, ob *ba* allein auch in derselben Funktion vorkommen kann; *bara* wäre in solchem Falle eine vollere Form von *ba*; man könnte damit aus dem Deutschen neben *āwā* die Verneinungsinterjektion 'ā vergleichen. Auch bei der unqualifizierten und gewöhnlichen Negationspartikel *nam* kann *ba(ra)* stehen; daß in diesem Falle das kürzere *ba* gesetzt wird, mag bei dem logischen und Formpleonasmus nicht auffallen.

RAWLINSON, The cuneif. inscript. IV. 5, 74—75 c:

Lugal-la-ra nam-ba-   *-ne*, zu dem Könige sollen sie nicht herankommen.
nam-ba-tu-tu-ne, sie mögen nicht eintreten! Ibid. 70—71.

Wir könnten letzteres Beispiel im Deutschen etwa wiedergeben: nimmer, nein, sollen sie (mir) eintreten!

Daß im Sumerischen Sprachbildungen wie die von uns charakterisierte vorkommen, ist daraus schon sicher, daß ihre Art dem Sprachphänomen sich überhaupt eignet. Insbesondere vermag das Sumerische selbst eine Reihe solcher Bildungen aufzuweisen; es sei hier lediglich auf die imperativischen Beigaben *ū*, *mu*, *mun* und deren Kompositionsvarianten verwiesen. Die DELITZSCH'schen Reduktionsversuche (S. 66) auf nomina abstracta vermögen wir auch hier nicht zu billigen. Betreffend das *n* von *bara/n* möchten wir dafürhalten, daß es bloßes phonetisches Bildungselement ist: wir schließen das auch daraus, daß *n* gerne namentlich vor folgendem *t*, *d*, *g* eintritt.

Wichtiger ist die Frage, wie sich das negativische *bara* zu *bara* in anderer Funktion (z. B. in Befehlsformen) verhält. Um diese Frage zu lösen, ist vor allem zu beachten, daß *bara/n* ausschließlich als imperativische Negation zu fungieren scheint. Zunächst könnte man auch zum Schlusse verleitet sein, daß *bara/n* eher den imperativischen Akzent trage als den negativischen. Indessen löst sich uns die Frage einfacher; in eigentlicher und bloßer imperativischer Bedeutung treffen wir *bara/n* überhaupt nicht. In scheinbaren Fällen ruht der imperativische Sinn in der Wortstellung und im Akzent (Tonstärke und Tonart). Vgl. DELITZSCH S. 64 c. Zur Erklärung der anderen Fälle bzw. Formen bemerken wir noch: Imperative werden wie in den anderen Sprachen auch im Sumerischen öfters durch den pronominalen Akzent präzisiert; vgl. im Sumerischen die Imperative mit *ab*, *ib* (= *ba*, *bi*). Ein von unserem *bara/n* schlechterdings verschiedenes Wort liegt z. B. in *i-dè-zi bar-mun-šib*, mit treuem Blick sieh an! vor; vgl. dazu *igi-zi mun-šin-bare*. Ein phonetisches und vielleicht auch logisches Erweiterungselement von rhotischem Charakter (*re*, *ra* *ri*) findet sich im Sumerischen ziemlich häufig. Endlich kommt auch *ba-ra* (Subjektspronomen + Verbum *ra*) vor.

Bevor wir die afrikanischen Parallelen nennen, weisen wir im besonderen noch einmal darauf hin, daß auch das Sumerische das bloße *ba* als Verneinungswort kennt; als solches ist es als Verneinungsintensivum gebraucht. Man halte z. B. die folgenden Ausdrücke gegeneinander: *nam-ba-te-gá-e-ne* =

baran-te-gá-e-ne, sie mögen nicht nahen; *nam-ba-tu-tu-ne*, sie mögen nicht eintreten; *nam-bal-bal-e-ne*, sie mögen nicht eindringen! Ferner: *nam-ba-bi-en*, sprich nicht; *nam-mun-šub-bi-en*, wirf nicht nieder; *nam-ba-nú-ù-dè-en*, lege dich nicht schlafen!

Bei den folgenden Vergleichen berücksichtigen wir nur drei Sprachen, nicht aber ihnen nahestehende Dialekte oder untergeordnete Idiome; es sind Kanuri, Nuba, Hausa; warum wir gerade diese drei (übrigens verhältnismäßig mächtigen) Sprachkomplexe in Vergleich bringen, ist an der Stelle weniger von Belang und wird an anderem Orte klargestellt werden.

Kanuri: nicht = *ba*, *bágo*; nein = *ba*; niemals = *galté ba*.

Nuba: *abadān*, *ebedēn* = nie, niemals; *wāran* (*wāram*), *áwe* = nein; *wēr dāmun* (*dāmunun*), *wē dāmun*, *wēl aimun* = kein; z. B.: *abadān idēn inniga kūrked wē dan kōtōdda mug-ós-tam* = nie laß je deine Frau mit einem Jüngling ganz allein!

Hausa: nicht = *ba*, *ba...ba*; nein = *đá*; niemals = *dadái...ba*; *ba-ni*, *ba-bu* = nichts. Sokoto-Dialekt: *aras* und Kano-Dialekt: *ár* sind förtifikative Abwehr-Interjektionen.

Eine Deutung dieser Lautungen im Sinne der eingangs geprüften Auffassungen von sumerischem *bara/n*, zumal innerhalb dieser Sprachen selber, ist nicht möglich. Sohin ergibt sich durch einfachen Rückschluß eine bereits qualifizierte Parallele im Sumerer-Idiom.



Analecta et Additamenta.

A. CONRADY's Entdeckung der Verwandtschaft der indochinesischen (tibeto-birmanischen) mit den austrischen (austrasiatischen und austronesischen) Sprachen. — Im Jahre 1889 veröffentlichte E. KUHN in den Sitzungsberichten der Königl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1889 (I., S. 219ff.) seine für die Erforschung der Mon-Khmer-Sprachen grundlegenden „Beiträge zur Sprachkunde Hinterindiens“. Von den austronesischen Sprachen herkommend und schon damals eine Reihe von Zusammenhängen derselben mit den Mon-Khmer-Sprachen gewahrend, begann ich in Fortsetzung der KUHN'schen Forschungen eine eingehende Untersuchung zuerst der Sprachen der Sakei und Semang auf Malakka, dann der Mon-Khmer-Sprachen (Mon, Khmer, Bahnar, Stieng), später der Khasi und der Palong-, Wa- und Riang-Sprachen des mittleren Salwin-Gebietes¹. Durch diese Untersuchungen gelang es mir, auf dem Boden fester lautgesetzlicher Entsprechungen den inneren Zusammenhang dieser Sprachen, die ich unter dem Namen „Mon-Khmer-Sprachen“ zusammenfaßte, bis in die Einzelheiten hinein zu wissenschaftlicher Gewißheit zu erheben. Nachdem ich dann auch das Nikobar und die Munda-Sprachen in den Kreis dieser Untersuchungen einbezogen und deren innere Zusammengehörigkeit mit den Mon-Khmer-Sprachen dargetan hatte, machte ich mich an die eingehende Vergleichung dieser asiatischen Sprachen mit den austronesischen (malayo-polynesischen) Sprachen. Das Ergebnis derselben brachte ich auf der IV. gemeinsamen Versammlung der Deutschen und der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in Salzburg 1905 in einem Vortrag zu allgemeiner Kenntnis, der im folgenden Jahre unter dem Titel „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens“ erschien (Braunschweig, FR. VIEWEG). Er trug die Dedikation an der Spitze: „Herrn Prof. Dr. M. KERN in Leiden, dem hochverdienten Nestor auf dem Gebiete der austronesischen Sprachforschung und Herrn Prof. Dr. E. KUHN in München, dem ersten Pfadfinder auf dem Gebiet der austrasiatischen Sprachen, widmet diese Arbeit, welche ihre bisher getrennten Gebiete zu einem einzigen verbindet, in Verehrung und Dankbarkeit der Verfasser.“ In der Tat glaube ich in diesem Werk den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit der Mon-Khmer-Sprachen, der Munda-Sprachen, des Nikobar einerseits, die ich jetzt unter dem Namen „austrasiatische Sprachen“ zusammenfaßte, und der malayo-polynesischen (indonesischen, melanesischen, polynesischen) andererseits, denen ich schon früher die Bezeichnung „austronesische Sprachen“ beigelegt hatte, erbracht zu haben; ich faßte deshalb beide große Sprachgruppen zusammen unter dem Namen „austrische Sprachen“.

Es ist nun bedeutungsvoll, daß der Name E. KUHN's wiederum genannt wird in Verbindung mit einer sprachwissenschaftlichen Entdeckung, die die Begrenzungen aufhebt, welche in KUHN's und meinen Arbeiten aufgestellt worden waren, und über sie hinausgehend eine neue große Sprachfamilie mit der soeben erst in die wissenschaftliche Öffentlichkeit eingeführten in Verbindung setzt. Prof. A. CONRADY, der hervorragende Erforscher der indochinesischen (tibeto-birmanischen) Sprachen, veröffentlicht in der Festschrift zu E. KUHN's 70. Geburtstag „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients“ (München 1916)² einen Aufsatz, der mit seinem etwas bescheidenen Titel „Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austrischen und den indochinesischen Sprachen“ nicht sogleich die weittragende Bedeutung desselben erkennen läßt.

Er schildert in demselben mit der ganzen Freude des Entdeckers, die man ihm nachfühlen kann, in sozusagen dramatischer Lebendigkeit, wie er zu der Auffindung des Zusammenhanges

¹ Siehe die genaueren bibliographischen Angaben darüber in meinem „Die Mon-Khmer-Völker“, Braunschweig 1906.

² Siehe darüber unten S. 739.

der beiden großen Sprachfamilien kam. Er legt dar, wie er schon seit längerer Zeit durch eine Reihe nicht nur einfacher Wortentsprechungen, sondern auch Übereinstimmungen im Präfixbau und durch das Vorkommen der Infigierung auf den Gedanken dieses Zusammenhanges gekommen sei, daß er ihm zunächst mit Mißtrauen gegenübergestanden sei und die Entscheidung aufgeschoben habe bis dahin, daß ihm das Nötigste zuteil geworden sein werde: „ein ausgiebiges austroasiatisches Wortmaterial in handlicher Zusammenstellung und womöglich schon so weit bearbeitet, daß das Gemeinaustroasiatische und vielleicht auch dieses oder jenes Lautgesetz hervortrat.“ ... „Es läßt sich daher denken, mit welcher Freude ich das SCHMIDT'sche Büchelchen 'willkommen hieß — war hier doch, wie schon ein flüchtiger Blick zu erkennen gab, alles, was ich mir gewünscht, vorab ein reichhaltiges vergleichendes Wörterbuch!“ Er habe aber im stillen gehofft, daß die Entscheidung zugunsten einer endgültigen Trennung der beiden Familien ausfallen werde. „Aber es kam anders. Denn wer beschreibt mein Erstaunen, da ich dort (p. 54) als eine der Erscheinungsformen ‚des intimsten, um nicht zu sagen geheimsten Merkmals, durch welche ihre [der austrischen Sprachen] Zusammengehörigkeit zur vollen Evidenz bewiesen wird‘, ... also als etwas ganz typisch Austrisches, eine Erscheinung bezeichnet fand — die mich meine indochinesischen Forschungen als geradezu typisch für das Indochinesische anzusehen gelehrt hatten! Nämlich ‚die Durchgängigkeit, mit der die Auslaute auf *p* auftreten bei Wörtern, welche bezeichnen ein Zusammenfassen, Fassen, Kneifen, Zwacken, dann Beißen, Essen, Kauen, überhaupt Genießen, dann auch Trinken, dann Bedecken, dann ‚zusammen‘ überhaupt, zusammengehen, zusammenschrumpfen, mangelhaft werden, in ähnlicher Weise die Auslaute auf *m* bei Wörtern, die ausdrücken ein Ansammeln, eine Menge, Gruppe, vielfach *p*- und *m*-Auslaut ineinander übergehend.‘ Dergleichen wirkt elektrisierend“.

Wie sollen wir uns nun dazu stellen? Sollen wir dem freudig-begeisterten Entdecker gegenüber den kühlen, bedächtigen Kritiker hervorkehren oder gar den mißtrauischen, verdrießlichen Spezialisten, dem es gegen den Strich geht, daß ein Sondergebiet, das er soeben erst als solches aufgerichtet, schon wieder in dem größeren Bereiche eines anderen verschwindet? Bedächtige Kritik ist wissenschaftliche Pflicht gegenüber jeder Entdeckung, und wenn sie wirklich eine Entdeckung ist, wird sie durch eine solche Kritik innerlich und äußerlich nur gewinnen.

Ich werde mich auch dieser Pflicht nicht entziehen. Aber ehe ich noch an ihre Ausübung schreite, will ich es aussprechen, was ich ja eigentlich auch schon in der Fassung des Titels dieser Besprechung getan habe, daß ich in der Tat die Entdeckung des inneren Zusammenhanges zwischen der indochinesischen und der austrischen Sprachfamilie durch A. CONRADY als vollzogen betrachte, und ich beglückwünsche den Entdecker zu dieser weittragenden Tat aufs herzlichste. Denn weittragend ist sie wahrlich im äußerlichen wie im tiefsten Sinne des Wortes. Wenn A. CONRADY von meinen Arbeiten sagte, daß sie „die austroasiatische mit der austronesischen zu dem Riesengebilde der austrischen Sprachfamilie zusammengefaßt ... hat“ (a. a. O., S. 475), deshalb ein „Riesengebilde“, weil sie „auf der Südsee-Ostinsel im äußersten Osten bis an Südamerika heranreicht und im äußersten Westen den Fuß des Himalayas berührt, so daß sie der räumlichen Größe des Gebietes nach die ausgebreitetste Sprachfamilie ist, die bis jetzt konstatiert wurde“, so fügt seine Entdeckung jetzt die gewaltigen Völkermassen Chinas, Tibets und ganz Hinterindiens hinzu, so daß diese Gesamtfamilie jetzt auch der Zahl der Individuen nach die größte sein wird. Nimmt man dazu noch die Tatsache, daß hier Sprachen von Völkern niedrigster Kulturstufen mit solchen von Völkern uralter Hochkultur in innere Verbindung gebracht werden, so darf man auch da wieder mit CONRADY sagen: „Dergleichen wirkt elektrisierend.“

Nun aber die Pflicht der „kühlen“ Kritik! Ich will sie hier nicht *in extenso* ausüben; ich hoffe, daß ich dazu kommen werde, eine kleine diesbezügliche Studie in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften zu veröffentlichen, und will hier nur die Punkte kurz andeuten, auf welche sie sich besonders richten wird.

Ich beginne mit einer Selbstanklage. Ich erinnere mich noch gut, daß ich damals förmliche Gewissensbedenken hatte, als ich in meinen „Mon-Khmer-Völkern“ das Kapitel V „Spuren eines früheren Entwicklungszustandes der austroasiatischen und austronesischen Sprachen“ nieder-

¹ [„Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied usw.“, siehe oben-S. 702.]

² CONRADY, a. a. O., S. 480—481.

schrrieb, ob ich dieses „geheimste Merkmal“, das „ganz typisch Austrische“, wie es CONRADY nennt, schon damals „verraten“ solle; die Gründe für diese Bedenken habe ich am Schluß des Kapitels genug durchblicken lassen und ihnen nach Kräften zu antworten gesucht. Es ist die Gefahr des Uferlosen, die hier droht, wenn man von da aus die Forschung beginnen läßt. So will es mir, aufrichtig gesagt, gerade nicht gefallen, daß CONRADY von diesem Punkte meiner Forschungen aus ansetzt. Dazu kommt, daß die „Sprachphilosophen“ von denen ich damals etwas ironisierend urteilte¹, doch hier etwas mehr Recht haben können, als ich ihnen zugestehen wollte. Nachdem die streng-historische Sprachforschung in manchen Sprachgebieten ihre Höhe sicher erreicht, wenn nicht schon überschritten hat, wird, schon auch wegen der hohen Ausbildung, welche die Psychologie unterdessen erreicht hat, für die nächste Zeit wohl mit einem Rückstoß der Psychologen und Elementargedankler zu rechnen sein; die Abhandlung von Dr. W. OEHL. „Elementare Sprachschöpfung“, die in dem vorliegenden Heft des „Anthropos“ zu erscheinen beginnt, ist eine Einleitung dazu. Unter diesen Umständen müssen die historischen Sprachforscher um so mehr darauf bedacht sein, die wirkliche Exaktheit, die sie bieten können, auch voll und ganz einzuhalten.

In dieser Hinsicht scheint es mir nun weiter bedenklich, daß CONRADY bei den Entsprechungen die Auslaute auf Explosive und deren Nasalen (*p* und *m*, *t* und *n*) beinahe wahllos einander gleichsetzt. Freilich habe ich selbst das Ineinanderübergehen dieser Auslaute in den oben besprochenen Bedeutungsgruppen hervorgehoben, und schon früher hatte ich die Wege gezeigt, wie sowohl bei den Sakei- und Semang-Sprachen², als bei den Mon-Khmer-Sprachen³, als im Khasi⁴ auch rein phonetisch solche und andere Übergänge zustande kommen können. Aber eben weil ich das Schwankende dieses ganzen Gebietes kannte, habe ich mich davor gehütet, bei den Vergleichen selbst innerhalb der austroasiatischen Sprachen, mehr noch bei den Vergleichen derselben zu den austronesischen Sprachen Entsprechungen dieser Art in irgendwie bedeutendem Umfange heranzuziehen, eben weil es sich darum handelte, für eine erste Grundlage nur absolut sicheres Material zu verwenden. Bei der Vergleichung nun der gesamten austrischen mit den indochinesischen Sprachen fordert die Methodik der Forschung, wie mir scheint, die genaue Beobachtung dieses Grundsatzes in noch erhöhtem Maße.

Das gleiche Bedenken habe ich betreffs der Volubilität des Anlautes vorzubringen, welche CONRADY in mir etwas zu weitgehendem Maße bei seinen Entsprechungen voraussetzt. Zwar ergibt bei den austrischen Sprachen die Verschmelzung der konsonantischen Präfixe verschiedener Art mit vokalischem anlautenden Stämmen, besonders solchen mit *ya-*, *ia-*, *ie-*, *wa-*, *ua-*, *uo-*Anlauten die Möglichkeit zu sehr vielgestaltigen Übergängen dieser Art. Aber eben auch nicht mehr als die Möglichkeit; ob diese nun im gegebenen Fall zur Wirklichkeit wird, muß doch jedesmal positiv belegt werden. Wo das nicht möglich ist, müssen ausschließlich strenge Entsprechungsgesetze der einzelnen Konsonanten und Vokale beobachtet werden, wie ich sie für die Mon-Khmer-Sprachen, das Khasi, das Nikobar und, soweit möglich, auch für die Munda-Sprachen herausgearbeitet habe, die sich dann auch in der Vergleichung mit den austronesischen Sprachen bis jetzt als tragkräftig bewährt haben.

Um an einigen konkreten Beispielen zu zeigen, was ich meine, so greife ich S. 486—487 bei CONRADY heraus. In meinen Arbeiten habe ich nie Khasi *nam*, Bahua *nām* „sinken, eintauchen“ in Entsprechung gebracht mit Nikobar *kōp*, *M hū*, *B hum*, Santali *um* „baden“, wie CONRADY es hier tut, und halte mich auch jetzt noch nicht dazu berechtigt, weshalb ich dann auch die chinesischen Entsprechungen, die er beibringt, nicht alle gelten lassen könnte. Wohl aber stelle ich Khasi *sum* „baden“ zu den obigen austroasiatischen Wörtern für „baden“, nicht aber zu Santali *gap(ao)* „sterben“, Bahua *šop* „schwächer werden“, Khasi *sop* „untergehen“, wie CONRADY es tut. Und um keinen Preis würde ich Mon *gaḡā*, *gaḡa'* „sitzen“ mit diesen Wörtern in Verbindung bringen, wie wiederum CONRADY es hier tut. Ich würde deshalb auch die indochinesischen Entsprechungen auf *m* in diesem Falle so ziemlich alle streichen, mit Ausnahme von Siamesisch *chūb*, *chūm*, *chūn* „eintauchen“, wo die Zusammengehörigkeit dieser Formen im Siamesischen selbst schon erwiesen zu sein scheint.

¹ SCHMIDT, Mon-Khmer-Völker, S. 56.

² SCHMIDT, Die Sprachen der Sakai und Semang, S. 103.

³ SCHMIDT, Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen, S. 102 ff.

⁴ SCHMIDT, Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache, § 109 ff.

Eine kurze Bemerkung möchte ich auch noch betreffs der Fälle von Infixbildung machen, die CONRADY aus den indochinesischen Sprachen beibringt. Er selbst erwähnt die Möglichkeit, daß sie sich „am Ende auch als Kontakterscheinung erklären ließe, um so mehr als sie nur bei einigen und dazu am stärksten in der Nähe geschlossener Austroasiatenmassen entwickelt schien.“ (S. 480.) Ich glaube, daß diese Möglichkeit sehr stark ins Auge gefaßt werden muß für viele Fälle des Siamesischen und des Birmanischen, da beide eine weitgehende Mischung, das erstere vorzüglich mit Khmer, das letztere mit Mon, eingegangen sind. In schwächerem Maße müßte man die Möglichkeit offen halten für die sämtlichen Thai-, Laos- und Miao-Sprachen, sämtliche indochinesische Sprachen, die den Genitiv nachstellen; es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß sie nichts anderes darstellen als die Mischung eines bestimmten Teiles der indochinesischen Sprachen mit austroasiatischen. So bleiben, um ohne Einzeluntersuchung zu reden, unter den von CONRADY angeführten Beispielen eigentlich nur die tibetanischen ganz außerhalb des Verdachtes, und deren scheinen vorläufig noch nicht viele zu sein. Wie steht es hier mit dem Chinesischen, läßt dieses Spuren früherer Infixbildung erkennen? — Indes wenn auch sämtliche Fälle indochinesischer Infixbildung abgelehnt werden müßten, so wäre das keine ausschlaggebende Gegeninstanz gegen die Verwandtschaft der indochinesischen Sprachen mit den austrischen; denn die Infixbildung könnte ja ein Spezialprodukt der letzteren sein.

Trotz aller dieser Bedenken aber, die ich hier pflichtgemäß vorgebracht habe, kann ich von seiten der austrischen Sprachen nur bestätigen, daß die von CONRADY beigebrachten Belege von Entsprechungen, die jeder Kritik standhalten, sowohl der Zahl wie der Beschaffenheit nach derart bedeutungsvoll sind, daß sie einen inneren Zusammenhang irgendwelcher Art der beiden Sprachfamilien gewährleisten. Man kann also nur den dringenden Wunsch aussprechen, daß CONRADY alsbald daran gehen möge, seine großartige Entdeckung auf noch breitere Grundlage zu stellen und in die näheren Einzelheiten derselben einzudringen.

Diesem allgemeinen Wunsch möchte ich nun aber einen besonderen anschließen, den man mir wohl nicht als unbescheiden anrechnen wird. Die ganz besonderen Schwierigkeiten dieses grandiosen Unternehmens, die Erfahrungen, die sich da gleich bei den ersten Schritten ergeben, lassen es als dringend wünschenswert erscheinen, daß an der weiteren Förderung derselben nicht nur von der indochinesischen, sondern auch von der austrischen Seite her gearbeitet werde. Es gilt, einen wegsamen Tunnel zu führen durch eine ungeheure Wand des Unbekannten, einen ganzen Berg der mannigfachsten Probleme. Da sollte der Stollen von beiden Seiten angesetzt werden, damit dann die rüstigen Arbeiter halben Weges im Durchstoß der letzten Wand freudig sich begegnen können. Hier sind nun aber die „Austrier“ bezüglich des dabei erforderlichen Handwerkzeuges entschieden ungünstiger gestellt als die „Indochinesen“. Denn nicht nur auf austronesischem, sondern auch auf austroasiatischem Gebiet sind jetzt in verhältnismäßig kurzer Zeit doch feste, auch von Forschern anderer Gebiete leicht benutzbare Grundlagen geschaffen worden. die dann, um die Mitarbeit noch mehr zu erleichtern, in das „SCHMIDT'sche Büchelchen“ — nur der Kundige wird ermessen, wie viel Tage und Nächte angestrengter Kleinarbeit hier „kondensiert“ wurde — zusammengearbeitet worden sind, dessen Brauchbarkeit CONRADY ja auch selbst erfahren hat. Aber wo finden wir „Austrier“ nun ein ähnliches „Büchelchen“ über die indochinesischen Sprachen? Ich halte mir wohl vor Augen, daß hier in der ungeheuren Masse der chinesischen Literatur, in den ganz besonderen Schwierigkeiten des Tibetischen u. a. sehr starke Hindernisse entgegenstehen; aber dafür ist die Zahl der Gelehrten, die hier arbeiten, größer, die Zeit, seit der auf diesem Gebiete gearbeitet wurde, um so viel länger. Da kaum jemand anderer so sehr berufen wäre, ein solches zusammenfassendes Werk über die indochinesischen Sprachen zu schreiben als CONRADY, ein Werk, das ja auch von so vielen anderen Forschern mit freudigem Dank begrüßt werden würde, so möchte ich diese Bitte aussprechen, daß der verdienstvolle Entdecker durch seine Entdeckung noch mehr sich antreiben lasse, dieses Werk recht bald zu schreiben.

Um zum Schluß auch noch auf die hohe Bedeutung der Entdeckung CONRADY's für die Ethnologie hinzuweisen, so bemerke ich, daß ich die austroasiatischen Völker für die Träger der älteren mutterrechtlichen Ackerbaukultur halte, und daß nun in der Verbindung ihrer Sprachen mit denen der Birmanen, Siamesen, Tibeter, Chinesen u. a. auch diejenigen Völker ihnen wieder zugesellt werden, die früher auf gleicher Stufe standen und auch jetzt und in historischen Zeiten noch vielfach starke Spuren des Mutterrechts aufweisen, die aber später, unter dem steigenden

Einfluß der vaterrechtlich-großfamilialen Hirtenvölker, im Norden der Ural-Altaier, im Westen der Aryer, zu jener Verbindung der Zugtiere mit dem Ackerbau übergingen, der diesen auf eine höhere Stufe hob und das Mutterrecht immer mehr verschwinden ließ.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Eskimoisch-Mongolisches in der vorarsischen Bevölkerung des Britischen Inselreiches. – Unter dem Obertitel „Beiträge zur ältesten Geschichte Irlands“ veröffentlicht der bekannte Keltologe JUL. POKORNY (Wien) zwei an Ergebnissen sowohl als an weiteren Ausblicken reiche Aufsätze¹. In dem ersteren befaßt er sich mit den *Fir Bolg*, der halb sagenhaften Urbevölkerung Irlands. Er untersucht das gälische *Fir Bolg* nach seiner etymologischen und kulturgeschichtlichen Bedeutung und sagt dann zusammenfassend, „daß die *Fir Bolg* die Kunst verstanden, aus Tierhäuten (Leder) oder Fellen Fahrzeuge herzustellen, und daß sie offenbar deswegen von den Gälern als *Fir Bolg* ‚Sack-Leute‘ bezeichnet wurden“. (XI, 200.)

Der zweite Aufsatz ist überschrieben: „Der *gae bolgae* und die nördliche, nicht iberische Urbevölkerung der Britischen Inseln.“ Wir geben zunächst die Ergebnisse wieder, wie der Autor selber sie zusammenfaßt:

„1. Aus heute auf den Britischen Inseln vorkommenden Rasse-Typen und aus der Anwesenheit mongoloider Völker in ununterbrochener Linie rings um den Nordpol läßt sich die Anwesenheit einer mongoloiden Rasse erschließen. Zur Erklärung einer derartigen Besiedlung kommen zwei Möglichkeiten in Betracht, die vielleicht alle beide dazu beigetragen haben werden; die zweite ist wohl am ehesten gesichert:

I. Eine mongoloide Rasse bewohnte vielleicht schon in paläolithischer Zeit die Britischen Inseln. Dafür könnte man geltend machen:

a) Die Gleichartigkeit der Kultur der paläolithischen Bewohner Englands und der ursprünglich in Ostasien ansässigen Eskimo.

b) Die Eskimo sind, gleichwie die heutigen mongoloiden Bewohner Englands, das einzige Volk, das Langköpfigkeit mit mongoloiden Merkmalen vereinigt, könnten also den Urbewohnern Englands verwandt sein.

c) Bei der geringen Zahl paläolithischer Schädelknochen kann der Mangel an mongoloiden Schädeln nicht als Gegengrund angeführt werden.

II. Mongoloide Menschen (es kommen aus anthropologischen und ethnographischen Gründen nur Eskimo in Betracht) sind noch vor Einwanderung der Kelten, vielleicht auch später noch, aus Grönland oder Nordost-Amerika eingewandert:

a) Das Hautboot, das schon um 500 (oder 332) v. Chr. bezeugt ist, dürfte von den Eskimo entlehnt sein.

b) Der in der irischen Literatur eine wichtige Rolle spielende *gae bolgae* ist der Harpune mit Blase und Wurfholz gleichzusetzen und muß wohl spätestens im 2. Jahrhundert n. Chr. von den Eskimo entlehnt sein, wenn er nicht unabhängig von ihnen erfunden worden war.

c) Gelegentliche Reisen von Eskimo nach den Britischen Inseln sind von 62 v. Chr. an bis auf unsere Tage historisch bezeugt und spielen auch in den Volkssagen eine große Rolle.

d) Das Zahlensystem der Eskimo ist mit dem der Urbewohner Englands und Irlands identisch, was aber Zufall sein kann.

e) Vielleicht besteht auch ein Zusammenhang zwischen den Winterhäusern und Badehäusern der Eskimo und den unterirdischen Hügelwohnungen und Schwitzhäusern auf den Britischen Inseln.

2. Auf das Konto der nördlichen, von den Iberern verschiedenen, vorkeltischen Bevölkerung der Britischen Inseln sind wahrscheinlich die Einrichtung des Druidentums, wie auch die Sagen über zwerghafte Bewohner der „Feenhügel“ zu setzen.

3. Im Gebiete der Pikten finden sich die meisten Anzeichen für die Anwesenheit einer nicht-iberischen Urbevölkerung. Die Pikten werden also eine oberflächlich keltisierte Mischung von der nördlichen Urbevölkerung mit den in der jüngeren Steinzeit von Süden her zugewanderten Iberern und den im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. eingewanderten Kelten darstellen.

¹ Zeitschrift für keltische Philologie. XI, S. 189–204; XII, S. 195–231.

4. Irland wird seine älteste Bevölkerung vom benachbarten Schottland, wohin die paläolithischen mongoloiden (und anderen) Bewohner Englands nach Ende der Eiszeit nachgerückt waren, erhalten haben.

Als nächste Einwanderer kamen schon nach kurzer Zeit iberische Stämme aus Westfrankreich.

5. Lappen lassen sich in der vorkeltischen Bevölkerung der Britischen Inseln nicht nachweisen.

Selbstverständlich spielt jene eskimoide, vorkeltische Bevölkerung infolge ihrer geringen Zahl bei der rassischen Zusammensetzung des keltischen Volkstums nur eine verschwindend kleine Rolle." (XII, S. 230—231.)

Daß die vorarische Bevölkerung des Britischen Inselreiches irgendwelche Beziehungen zu den Eskimo aufweist, das macht die Studie POKORNY's wohl so gut wie sicher. In bezug auf dieses Hauptergebnis stimmen wir mithin dem Autor gerne zu. Daß dennoch der gegenwärtige Stand der ethnologischen Forschung zu einzelnen Punkten bemerkenswerte Korrekturen und Ergänzungen zu machen bereits erlaubt, das ist letzten Endes darauf zurückzuführen, daß der Autor in seiner Gleichung die zweite Größe (die Eskimo) nicht eingehend genug ins Auge gefaßt hat. Auch Eskimo und Eskimokultur stellen keineswegs ein homogenes Ganze dar, sie können daher auch keine einheitliche Vergleichsgröße abgeben. Diese Erkenntnis ist jedenfalls eine der wertvollsten Früchte, welche die bezüglichen Arbeiten STEENSBY's¹ gezeitigt haben.

Vergegenwärtigen wir uns in aller Kürze die Hauptergebnisse der genannten STEENSBY'schen Arbeit. Es wird dann von selber hervortreten, was das für POKORNY's Einzelaufstellungen bedeutet.

Nach STEENSBY ist vor allem zu scheiden zwischen arktischer Paläo-Eskimokultur und subarktischer Neo-Eskimokultur. Erstere hat Ausbildungsherd und Heimat im Zentralgebiet, letztere formte sich im Westen (Alaska) durch Beeinflussung von Asien (speziell von Alt-Japan) her. Diese erst wurde zur Meerkultur (Kajak und Umiak auf offener See) und verbreitete sich rasch bis zum äußersten Osten des Gebietes (Grönland). Demgegenüber war die erstere wesentlich Binnenlandkultur und sie blieb es auch, da ihre Angehörigen sich eigentlich nur auf die gefrorene See (zum Seehundfang an den Eislöchern) hinauswagten. Auch von einem entsprechenden Gegensatz im Typus spricht STEENSBY. Der mongoloide trete besonders hervor unter den Eskimo von Grönland südlich von Upernivik und auf Alaska. Die Eskimo der zentralen Distrikte indes machten einen mehr indianerhaften Eindruck. (STEENSBY, a. a. O., S. 209².) Die Ur- oder Paläo-Eskimo sind nämlich nach STEENSBY nichts anderes als im Gebiete der Hudson-Bay langsam nach Norden vorgedrungene, bzw. abgedrängte, und damit den örtlichen Bedingungen entsprechend nach und nach wirtschaftlich-kulturell abgewandelte Wald- und Prärie-Indianer Nordamerikas. Wie damit im besonderen die soziologischen Verhältnisse beider einander heute noch am nächsten wohnenden Völkergruppen wohl übereinstimmen, das legen wir in der Besprechung der STEENSBY'schen Arbeit etwas ausführlicher dar³.

Halten wir nun all dem die Aufstellungen POKORNY's gegenüber, so ergibt sich erstens, daß eine direkte Beziehung zwischen der Paläo-Eskimokultur und dem paläolithischen Britannien sehr wenig wahrscheinlich ist. Erstere ist nämlich, wie wir sehen, einerseits nicht in Ostasien, sondern im zentralen Gebiet des nördlichen Nordamerika zu Hause, andererseits ist sie wesentlich eine Binnenlandkultur, die als solche größere Wanderungen besonders zur See gewiß nicht unternehmen konnte.

An zweiter Stelle jedoch erscheint es durchaus nicht als ausgeschlossen, daß ein entfernterer Zusammenhang besteht zwischen Prä-Eskimo und paläolithischer Kultur des nordwestlichen Europa, speziell derjenigen der Britischen Inseln. Denn auch die Prä-Eskimo weisen, wie STEENSBY (S. 205) ausführt, schließlich nach Paläo-Asien (Rindenboot, Schneeschuhe, Erdwohnung, älteste enganschließende Fellkleidung u. a. m.) hin. Als Verbindungsstrecke käme das als solches

¹ Siehe im besonderen H. P. STEENSBY: An anthropogeographical study of the origin of the eskimo culture. Kopenhagen 1916. Eine eingehendere Würdigung dieses Werkes folgt weiter unten S. 728 ff.

² Eingehendere und umfangreichere anthropologische Untersuchungen gerade aus den zentralen Gebieten wären demnach höchst wünschenswert. Neuere Studien an Eskimoschädeln mußten sich leider auch auf ausschließlich grönländisches Material beschränken. So H. HOESSLY bei seiner Untersuchung von 36 Schädeln von Osteskimo und ebenso FÜRST und HANSEN in ihrem Prachtwerk „Crania groenlandica“. Näheres hierüber in dieser Zeitschrift, XII—XIII (1917—1918) S. 365.

³ Siehe S. 730.

auch von POKORNY genannte Nordasien bzw. Nordeuropa in Betracht. Abgesehen von der allgemeinen Gleichartigkeit beider Kulturen, könnten hier vielleicht Erdwohnung und rundes Fellboot besondere Anhaltspunkte bieten. Denn die Erdwohnung als solche ist präeskimoischen Alters, d. h. sie ist mehr oder weniger gemein paläoasiatisch. Und das runde irische Fellboot findet seine Parallele eher im gleichgeformten Fellboot der Waldindianer (Prä-Eskimo!) Nordamerikas als im länglichen Kajak der Eskimo. Endlich gehören eventuell zusammen die präeskimoisch-paläoasiatische enganschließende Fellkleidung und die dem Körper sich eng anschmiegende irische Hose, deren POKORNY (I, S. 190, Anm.) Erwähnung tut.

Drittens aber, wenn überhaupt ein Zusammenhang zwischen den vorarischen Bewohnern Britanniens und den Eskimo besteht, dann können im letzteren Sinne bei gegebener Lage der Dinge wohl nur die Neo-Eskimo in Frage kommen. In der Tat ist das von POKORNY hierfür beigebrachte Beweismaterial zu zahlreich, als daß an einer solchen Beziehung vernünftigerweise noch gezweifelt werden könnte.

POKORNY wies zum Beweise eines Zusammenhanges zwischen den Eskimo und den Paläolithikern der Britischen Inseln hin auf die Tatsache, daß heute nur bei den Eskimo und bei den mongoloiden Bewohnern Englands die Vereinigung von Langköpfigkeit und mongoloiden Merkmalen zu konstatieren sei. Die gesamte Sachlage empfiehlt nun jedenfalls, zunächst sowohl den problematischen Zusammenhang zwischen Paläolithikern und Eskimo, wie auch den mehr präsumierten, als erwiesenen mongoloiden Charakter der ersteren in *suspensio* zu lassen¹. Anderseits indes weisen sowohl der mongoloide Typus der mongoloiden Bewohner Englands als auch die von POKORNY namhaft gemachten Kulturelemente wie Hautboot, Harpune mit Blase und Wurfwurfschleuder, Hügelwohnungen und Schwitzhäuser, mit recht großer Wahrscheinlichkeit auf die Neo-Eskimo und deren Kultur als Ausgangspunkt hin.

Können wir, wie die Tatsachen derzeit liegen, mit hinreichender Sicherheit nur von einem Zusammenhang zwischen Neo-Eskimo und mongoloider Urbevölkerung Englands reden, so vereinfacht sich damit naturgemäß auch die Frage nach der Verbindungsmöglichkeit zwischen beiden Komponenten. Die Neo-Eskimo sind seeliebend und verhältnismäßig seetüchtig. Gelegentliche Reisen von Eskimo nach den Britischen Inseln sind, wie POKORNY ausführt, von 62 v. Chr. an bis auf unsere Tage historisch bezeugt und spielen auch in den Volkssagen eine große Rolle. Die Neo-Eskimo sind ein See- und Küstenvolk. Es könnte daher an und für sich auch für ihr Hinübergelangen nach Britannien früher eventuell die polare Küste von Nordasien und Nordeuropa in Betracht gekommen sein. POKORNY macht diese Verbindungsstrecke auch als solche namhaft. Soweit ich sehe, liegen aber noch keinerlei Tatsachen vor, die diese Annahme rechtfertigen könnten. Die Tuski im nordöstlichen Asien bilden den westlichsten der bisher bekannten Ausläufer der Eskimokultur nach dieser Richtung hin. Aber eine andere Frage ist, ob früher nicht eine bessere Verbindungsmöglichkeit zwischen Nordost-Nordamerika (bzw. Grönland) und den Britischen Inseln bestand. Vielleicht bot dort ehemals eine reicher ausgestattete Inselbrücke eine bequemere Überfahrt, als wie sie jetzt erscheint. Bekanntlich erfolgte nach übereinstimmender Anschauung der führenden Geologen der Abbruch der tertiären Landverbindung zwischen Nordwesteuropa und Nordost-Nordamerika der Hauptsache nach im Diluvium; die stets weiter fortschreitende Abbröckelung ist aber heute noch nicht vollendet.

Noch einen Punkt möchten wir kurz streifen. POKORNY ist in seiner Studie auf die soziologischen Verhältnisse, speziell auf die Erscheinung des Mutterrechtes, nicht eingegangen. Nach brieflicher Mitteilung an den Schreiber dieses hat er das deshalb nicht getan, weil er nur die nach Nordenweisenden Elemente der vorarischen Bevölkerung Englands ins Auge fassen wollte. Das Mutterrecht aber, für das sehr zahlreiche Belege ihm bekannt seien, erscheine ebensowohl bei der iberischen Urbevölkerung. Das ist also nun das sehr Bemerkenswerte an der ganzen Situation, daß das Mutterrecht auf doppeltem Wege in das vorarische England hineingelange, einerseits vom Süden bzw. von Südosten, anderseits von Nordosten her; Träger der Institution waren in dem einen Falle die Iberer, in dem anderen die Neo-Eskimo. Es sei daran erinnert, daß die Erscheinung des Mutterrechtes erst bei Ausbildung der Neo-Eskimokultur auf Alaska in die Eskimo-

¹ Die „Anwesenheit mongoloider Völker in ununterbrochener Linie rings um den Nordpol“ ist doch sehr *cum grano salis* zu verstehen. Der Grad des mongoloiden Charakters ist durchaus nicht allerwärts der gleiche; er stuft sich deutlich ab, eben je nach dem Grade mongolischer Beeinflussung. Das gilt nicht nur hinsichtlich der Eskimo, sondern auch in bezug auf sämtliche Nordasiaten.

kultur hineingelangte. Es zeigt sich daher die Einrichtung auch in keineswegs reinen und ursprünglichen Formen; im Gegenteil, man erkannte schon seit längerem die Eskimo als im wesentlichen frei sowohl von mutterrechtlichen Klassen oder Sippen als von totemistischen Clans. Sie erscheinen somit im Kerne, ebenso wie ihre nordamerikanischen Nachbarn (Kri, Odschibwä u. a.), als vormutterrechtliche und vortotemistische, also als zur Urkultur gehörige Völker¹.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Stab und Besen im alten Mexiko. -- Bei den Wendepunkten der kulturellen Entwicklung haben sich fast immer einzelne große Errungenschaften hervorragender Menschen (Heroen) dem Fühlen und Denken des Volkes so tief eingepägt, daß der stete Gedanke daran, verbunden mit der Freude über den ihre Lage verbessernden Fortschritt, die wichtigsten unter den dabei beteiligten Hilfsmittel über ihre natürliche Sphäre heraushob und zuweilen sogar Anlaß gab, sie mit einem göttlichen Nimbus zu umgeben. So dürften die höheren Jäger im Laufe der Zeit die Hauptobjekte ihrer Tätigkeit, die gejagten Tiere, als ein weit über ihrem natürlichen Werte stehendes Gut betrachtet haben; wir wissen ja mit Sicherheit, daß nur sie je das eine oder andere Tier für etwas ihnen Verwandtes halten, und man wird es nicht für unmöglich ansehen, daß der Hauptzweig des Totemismus aus dem edlen Weidwerk hervorgegangen ist². Die Tierzüchter verfielen in ihrem berechtigten Stolz über ihr gelungenes großes Werk in einen ähnlichen Fehler; sie hielten das Rind für etwas Verehrungswürdiges. „Es steigert sich, wie es scheint, die Masse des um ein Tier sich rankenden Aberglaubens mit dessen Wichtigkeit“ (RATZEL). Noch weiter gingen die Erfinder oder vielmehr die Erfinderinnen des Ackerbaues. Die fruchtbare Erde umgaben sie mit göttlichen Ehren und erhoben eine, meistens weibliche Gottheit des Erdbodens auf die Altäre. Kein ackerbauloses Volk ist ja bekannt, das eine Gottheit der fruchtbaren Erde verehrt hätte.

Diese Vorgänge lassen sich aus der unvollkommenen Beschaffenheit des menschlichen Intellektes immerhin verstehen. Weit rätselhafter sind andere auffallende Erscheinungen, von denen hier zwei Beispiele aus Mexiko herausgegriffen werden sollen: die große Achtung der Indianer vor dem Wanderstab und vor dem Besen.

Ersterer war das Symbol des Gottes, der Kaufleute, die, den Wanderstab in der Hand, weit über die Grenzen des Reiches mit ihren Waren vordrangen. „Angekommen am Orte ihrer Nachtruhe, banden sie sämtliche Wanderstäbe zu einem Bündel, stellten dieses an das obere Ende ihres Lagers, entzogen den Ohren, der Zunge, den Beinen oder den Armen Blut und sprengten es vor den Stäben aus. Sie opferten ihnen Copal und nach Entzündung des Feuers räucherten sie damit vor dem Stäbe-Bündel, das sie als Bild des (Reise-) Gottes ansahen . . . Nach der Heimkehr wurde ein großes Gastmahl veranstaltet. Dabei erwiesen die Gäste dem Reise-stäbe tausend Ehrenbezeugungen.“ Bevor die Gäste bedient wurden, „bot man dem Stäbe Speisen, Blumen und Räucherwerk an“. Bis zur nächsten Reise wurde der Stab im Oratorium aufgestellt³.

In weitere Kreise ist das Ansehen des Besens gedrungen, denn er stand als bevorzugtes Symbol der weiblichen Gottheit der Erde unter allen Schichten der Bevölkerung in großer Achtung. Wie er dazu gekommen, läßt sich durch einen Rückblick auf längst vergangene Zeiten mit großer Wahrscheinlichkeit angeben. Betrachten wir nämlich die Kultur der Primitiven, so finden wir da weder eine feste Wohnung noch eigentliche Hausgeräte. Besen sind schon deshalb entbehrlich, weil der Wohnplatz oft gewechselt wird und daher der Schmutz sich nicht in zu großer Menge anhäufen kann. „Nomaden sind in der Regel nicht reinlich“ (RATZEL). Wenig appetitlich sieht es allerdings auf dieser Stufe überall aus, das lehren uns die Beschreibungen aller Ethnologen, die sich bei den Primitiven umgesehen haben. So hoch ihre religiösen und moralischen Begriffe die der höher stehenden Naturvölker im allgemeinen überragen, so tief steht ihr Reinlichkeitsbedürfnis unter dem durchschnittlichen Niveau sesshafter Stämme. Unter letzteren sind wohl die des mutterrechtlichen Kulturkreises die ältesten und aus ihren Reihen muß das immerhin wertvolle Instrument der Reinigung des Hauses und seiner Umgebung hervorgegangen sein. Die Erfahrung zeigt uns denn auch, daß bei den Völkern dieses und des freimutterrechtlichen Kreises die Reinlichkeit im Hause wie in dessen Nähe oft mustergültig gehandhabt wird.

¹ Näheres weiter unten S. 730.

² Vgl. M. PANCRITIUS, „Anthropos“ XII–XIII (1917–1918), S. 338.

³ SAHAGUN, Historia general de las cosas de Nueva España. I. Kap., 19.

Es zeichnen sich hierin die Mikronesier besonders aus. Man trifft dort fein geglätteten und sogar polierten Fußboden in den Häusern, und der Zierrat „verleiht dem Innern der besseren Häuser einen heiteren, behaglichen Charakter . . . Ahnenbilder am Giebel oder zur Seite des Hauses erinnern daran, wie das ganze Haus von der Grundlegung an geheiligt war“ (RATZEL).

Kaum weniger reinlich waren die Mexikaner, deren herrschende Schicht höchst wahrscheinlich durch Kolonisation eines freimutterrechtlichen Volkes gebildet worden war. Ihr berühmter Heros Quetzalcoatl fegte die Wege für die Regengötter, und sie selbst fegten besonders ihre Tempel, aber auch ihre Häuser, Straßen und Plätze gründlich mit dem Besen und verliehen dieser Tätigkeit eine religiöse Weihe. Ihr elftes Monatsfest *Ochpaniztli* („Kehren der Wege“), das zu Ehren der Erdgöttin gefeiert wurde, zeigt uns diese Tatsache nicht nur im Namen des Festes, sondern auch im Symbol desselben, dem Besen. Die Indianer scheinen sogar gewisse Besen, vielleicht die der Tempel, gesammelt zu haben. Man wird wohl die Benennung eines Berges *popotl temi* („wo die Besen niedergelegt werden“) in diesem Sinne deuten dürfen.

Die reinigende Kraft der Erdgöttin erstreckte sich noch viel weiter als auf die Wirkung des Besens. In ihren Tempel „gingen die Ehebrecher beichten, um durch diese Beichte der Sünde ledig und von der auf diese Sünde gesetzten Strafe befreit zu werden“¹.

Es ist von vorneherein wahrscheinlich, daß der Besen auch in der Alten Welt eine gewisse Rolle gespielt haben muß, die Ethnologen haben sich aber um die Spuren derselben noch wenig bemüht. In China sind sie noch deutlich; dort werden die monumentalen Altäre der Gottheit des Erdbodens gekehrt, um günstige Witterung zu erlangen und der Besen dient auch als Zaubermittel bei den Totengebräuchen.

In Rom wurde, unter Anrufung der Göttin Deverra, zum Schutze der Mutter und ihres Neugeborenen die Türschwelle mit einem Besen gekehrt. Der Erbe eines Hauses mußte dasselbe eigenhändig ausfegen, „ein Ritus, von dem jener den Namen *everrator* führte“². Ein anderer hieher gehöriger alter Brauch bezog sich auf die Abfuhr des Kehrriechts aus dem Vestatempel (15. Juni). Erst nach diesem Zeitpunkte durfte wieder Recht gesprochen werden (*quando stercus delatum, fas*)³.

Auch von den Zigeunern und Slawen wurde dem Besen eine gewisse magische Kraft zugeschrieben; und wie es bei den Germanen hierin stand, zeigt uns ein alter Volksglaube. Der Besen ist bekannt als Flugzeug der Hexen in der Walpurgisnacht und aus dem Abenteuer des Zaubrerlehrlings. Die Scheu vor dem Verbrennen eines abgenützten Besens steht wohl auch hiemit in Verbindung.

Als weitere Beispiele von Verehrung sehr wertvoller Hilfsmittel auf dem Gebiete der materiellen Kultur könnten für Mexiko noch genannt werden das Steinmesser (*Itztli*, der Steinmessergott), die *Steinaxt* (Symbol des Mondgottes) und wohl auch das *cuittlatl* (Exkrement, Symbol des Ostens). Freilich bedarf es noch der Prüfung, ob die Erhebung dieser Dinge in eine höhere Sphäre mit ihrer Nützlichkeit in ursächlichem Zusammenhang steht. W. KOPPERS zweifelt daran nicht („*Anthropos*“ IX [1914], 1038). „Wenn man in vollneolithischer Zeit stattliche Häuser und Boote baute, Waffen und Geräte aller Art verfertigte, so weiß man wohl, daß das Steinbeil für alles das die grundlegende, unentbehrliche Instrumentalursache ist . . . man hütet es, liebt und schätzt es, bis es schließlich in altertümlichen oder hervorragend künstlerischen Formen verehrt wird.“ K. TH. PREUSS glaubt auffallenderweise für das *cuittlatl* eine andere Erklärung geben zu können. Doch darüber handeln wir ein anderes Mal. P. DAMIAN KREICHGAUER, S. V. D.

The knowledge of primitive man. — This is the title of a short critical treatise published by Mr. A. A. GOLDENWEISER in the „*American Anthropologist*“ (XVII [1915], p. 240 — 244), from which I beg to extract here some passages as they testify very well on the increasing aversion against the exaggerations and generalizations of the *mana*-magical theories, spreading amongst true ethnologists.

Mr. GOLDENWEISER occupies himself especially with LÉVY-BRUHL's „*Les fonctions mentales des sociétés inférieures*“ and DURKHEIM's „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ and he resolves his remarks „into a general criticism of most studies of primitive mentality, on the ground that in such studies almost exclusive attention is given to the elucidation and analysis of primitive thinking, especially those domains of it which differ most from our own and

¹ SELER, Gesammelte Abhandlungen II, S. 997.

² AUST, Die Religion der Römer, S. 42, 223, 228.

hence appear to us irrational, whereas another vast realm of primitive mentality is almost completely neglected, namely the positive knowledge of the savage, the domain of his concrete experience, his familiarity with beings, things, relations, processes, actions. That such a domain exists and that its scope is vast is a fact which readily appears from the data of ethnography" (p. 241).

From his own intimate knowledge of the material culture of North American Indians the authors begins to adduce a whole series of such data and concludes: "Unfortunately for the history of thought, the objects of material culture, while giving abundant indication of the direction and concrete result of mental processes, effectively disguise the history of such processes. Every material object of culture represents a chronologically extended series of inventions and adjustments compressed into a specially and temporally unified system. It is but seldom that a glimpse may be gained into the history of observation, induction, generalization, trial and error, invention and improvement, which all have their share in the development of the final product. The existence and the importance of these processes, however, cannot be doubted" (p. 242).

But Mr. GOLDENWEISER does not limitate himself to material culture: "Similar considerations can easily be shown to apply to social organization, ethics, law, &c. . . . Thus, in the domain of social organization, we find the understanding of the importance of a central authority, especially on occasions requiring coordinated action, the realization of the principle of equilibration of power, as shown, for instance, in the appointment of two military leaders, among the Seneca-Iroquois, the powers of each serving as a check on those of the other. The fundamental principles of equity, justice, are well understood." To these sagacious observations the author joins the following sympathetical remarks which will be highly applauded by the great majority of field ethnologists: "Another fact, which in the eyes of many field ethnologists serves more than any other factor to emphasize the psychic unity of savage and civilized, is the former's understanding of human nature. This understanding does not fail to create a bond between the sympathetic ethnologist and his informant, a bond transcending their racial, cultural and individual differences" (p. 242).

It is certainly from his own experience as field ethnologist in comparison with what he had to read in many sociological books, that Mr. GOLDENWEISER comes to the conclusion: "...it may, perhaps, be suspected that insufficient familiarity with the experiential knowledge of the savage is, in the main, responsible for our ignorance of the degree to which consciousness enters into that elaboration of savage experience which brings such conspicuous results most strikingly in the achievements of material culture, but also of spiritual culture" (p. 243).

Mr. GOLDENWEISER concludes his meritorious treatise by an important corollary referring to the history of thought: "As a result of studies suggested in these remarks, one may come to conceive of intellectual progress, from savagery to civilization, not as an evolution of mentality, but as a continuous accumulation of positive knowledge and a correlated advancement in the degree to which such knowledge determines thought" (p. 244). If I understand well this corollary, the author does not think to disapprove the formal improvement of the human intellect itself by this "continuous accumulation of positive knowledge", but he intends to decline such steps over such gaps in mental development as there were required if the "pre-logical stage" of Mr. LÉVY-BRUHL had been reality.

To that thesis one could not but applaude, and I feel myself satisfied by seeing to what an high degree these views are in accordance with what I had written myself against the partialities and exaggerations of magical theories in my "Ursprung der Gottesidee".

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Nachtrag zu Artikel Dr. W. SCHILLER, „Das Mehl der Witwe“, S. 518, Z. 19 v. u. — In dem 1918 in München erschienenen Buche, „Ostjüdische Novellen“, ausgewählt und übertragen von ALEXANDER ELIASBERG, findet sich unter den Erzählungen von JIZCHOK LEJB PEREZ [geb. in Zamosc 1851, gest. in Warschau 1915] die Legende „Die Klage gegen den Wind“,

¹ See especially against R. R. MARETT p. 431 ss., K. TH. PREUSS p. 442 ss., VIERKANDT p. 465 ss., E. SIDNEY HARTLAND p. 474.

die eine Mittelstellung zwischen der spaniolischen Fassung und der Erzählung der Mekkapilger einnimmt. Ein Vorspiel, die Witwe Sunamith bittet in ihrem Elend den reichen Mann um Hilfe, macht den Eindruck, als wäre es von PEREZ erfunden und hinzugefügt, wie vielleicht auch das Motiv, daß die Witwe mit dem ersten und mit dem zweiten Brot, das sie gebacken hat, zwei Verhungernden und Verzweifelnden das Leben rettet. Erst das dritte Brot entführt ihr der Wind, um das Leck eines sinkenden Schiffes damit zu verstopfen. Das Gericht gegen den Wind — es ist nur von einem, nicht näher bestimmten die Rede — führt Salomo allein, die Figur des Sohnes fehlt. — Auffallend ist auch in dieser Fassung die Verherrlichung Salomos und seines Palastes, wenn auch an anderer Stelle; der Reiche sagt zur Witwe: „Ich komme aus Jerusalem, wo ich Salomos Palast gesehen habe. Der Palast ist herrlich und blendet die Augen. Und man läßt jeden eintreten. Also ging auch ich hinein. Mit goldener Krone auf goldenem Sessel saß König Salomo, von Fürsten, Ältesten und Volk umgeben. Und er sprach zu ihnen und zeigte ihnen seine Gelehrsamkeit und Weisheit: Perlen schütteten sich aus seinem Munde.“

Die Legende schließt mit den Worten Salomos an die Witwe: „Wisse, daß niemand etwas dem Herrn zum Ärger tun kann. Alles geschieht nach seinem Willen. Nur ein Bote Gottes war der Wind.“



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

HUGO MÖTEFINDT strebt eine strengere Fassung der Fachausdrücke auf dem Gebiete der vorgeschichtlichen Archäologie an. So wird der Name „Kulturkreis“ noch in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht. Für die vorgeschichtliche Archäologie will MÖTEFINDT den Sinn aus der kulturhistorischen Schule beibehalten, aber eine Unterteilung in völkische Kulturgruppen einführen. Er empfiehlt auch, den in der Linguistik gebräuchlichen Begriff der Welle in die Ethnologie als Kulturwelle einzuführen. Am meisten beschäftigt er sich aber mit dem Elementar- und Völkergedanken und führt aus, daß diese Begriffe mit Unrecht in Gegensatz zur RATZEL'schen Entlehnungstheorie gestellt worden seien. Letztere bilde nur eine Ergänzung des „Völkergedankens“. Dieser sei eben von den jeweiligen Nachbarvölkern entlehnt oder durch Wanderung ausgebreitet worden. — „Die allgemeinen Menschheitsgedanken (Elementargedanken) lassen sich durch geographische Beziehungen weder leugnen noch umstoßen“. Das wollte RATZEL gewiß nicht, er betrachtete aber ihre Bedeutung für die Kulturentwicklung der Völker als eine untergeordnete. (Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthr. etc. XLIX [1918], 39—47.)

Nach einem von R. PÖCH in der Monatsversammlung der geographischen Gesellschaft Wien am 19. Februar 1918 gehaltenen Vortrage berichtet J. WENINGER über „Anthropologische Untersuchungen indischer und afrikanischer Völkerschaften in deutschen Kriegsgefangenenlagern im Sommer 1917“ (Mitteil. Geogr. Ges. Wien LXI [1918], 545—561). Untersucht wurden speziell von PÖCH und WENINGER Araber, Kabylen aus dem nordwestlichen Afrika, Neger aus Westafrika, Inder und Annamiten. Die Erfahrungen, welche bei den Untersuchungen an den Völkern des ehemaligen russischen Reiches während der Sommermonate 1915 und 1916 gesammelt worden waren¹, konnten hier an einem exotischen Material in Anwendung gebracht werden. Messung, Photographie und Gipsform haben wiederum Beträchtliches für die Wissenschaft festhalten können.

Mit der Frage nach den verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen einzelnen Menschenaffen und bestimmten Men-

Europe et Généralités.

HUGO MÖTEFINDT tend à une terminologie technique plus rigoureuse, dans le domaine de l'archéologie préhistorique. Ainsi le terme «cycle culturel» est encore employé dans des acceptions fort diverses. Pour l'archéologie préhistorique, MÖTEFINDT veut conserver le sens adopté par les historiens de la civilisation, mais introduire une subdivision en groupes culturels nationaux. Il recommande aussi d'introduire dans l'ethnologie, comme onde culturelle la notion d'onde déjà usitée en linguistique. Il s'occupe principalement de l'idée élémentaire et de l'idée des peuples et démontre que ces notions ont été improprement mises en contraste avec la théorie de l'emprunt de RATZEL. Cette dernière ne forme qu'un complément de l'idée des peuples. Celle-ci a précisément été empruntée aux peuples qui ont été successivement voisins; mais elle a été répandue par la migration. «Les idées générales de l'humanité (idées élémentaires) ne se laissent ni nier, ni rejeter par des relations géographiques.» C'est ce que RATZEL ne voulait certainement pas; mais il considérait comme secondaire leur signification par rapport au développement culturel des peuples. (Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthr., etc. XLIX [1918], 39—47.)

D'après une conférence faite à Vienne le 19 février 1918, par R. PÖCH, dans la réunion mensuelle de la Société de Géographie, J. WENINGER dresse un rapport relatant les Etudes anthropologiques faites sur les peuplades indiennes et africaines, dans les camps de prisonniers de l'Allemagne au cours de l'été 1917. (Mitteil. Geogr. Ges. Wien LXI [1918], 545—561.) Ont été spécialement examinés par PÖCH et WENINGER des Arabes et Kabyles du nord-ouest de l'Afrique, des Nègres de l'Afrique orientale, des Indiens et des Annamites. Les expériences faites sur les peuples de l'ancien empire russe, pendant l'été de 1915 et 1916¹, purent être appliquées ici à des éléments exotiques: mensuration, photographie et moulage en plâtre ont pu s'enrichir de nouveaux matériaux dignes d'attention pour la science.

G. FRITSCH traite la question des Rapports de parenté entre quelques singes-anthropoïdes et certaines races d'hommes.

¹ Siehe „Anthropos“ X—XI (1915—1916), 661, 1091; XII—XIII (1917—1918), 360 f.

¹ Voir «Anthropos» X—XI (1915—1916), 661, 1091; XII—XIII (1917—1918), 360 s.

schenrassen beschäftigt sich G. FRITSCH (Zeitschr. f. Ethnol. L [1918], 1—11). Speziell legt er vor die Ergebnisse einer anthropologischen Untersuchung, der er Kopfhaut und Haarwurzeln von Gorilla, Schimpanse, Orang-Utan und Mensch vergleichend unterzogen hat. Als Schlußergebnis hebt FRITSCH hervor, daß diese Vergleiche so gut wie gar keine Stützpunkte für die Bestrebungen darbieten, die einzelnen Menschenaffen zu den bestimmten Menschenrassen in eine nähere verwandtschaftliche Beziehung zu setzen. Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus erscheine es übrigens kaum angezeigt, bestimmte Menschenrassen von dem einen oder anderen Menschenaffen abzuleiten.

H. TH. HORWITZ liefert Beiträge zur außer-europäischen und vorgeschichtlichen Technik. Das Rad scheint aus der Walze hervorgegangen zu sein. Auffallenderweise war das Rad auf den europäisch-asiatischen Kulturkreis beschränkt, wozu man das ganze Mittelmeergebiet zu rechnen hat; die Walze aber wurde auch in Amerika viel benutzt. Die babylonische Walze stand dem Rad sehr nahe. — Die Ansichten über die Erfindung der Schraube sind immer noch sehr geteilt. Sie scheint entweder von den Eskimo zu stammen oder aus Turkestan. — Eine originelle Presse für Maniokmehl besitzen die Arowaken. „Sie besteht aus einem geflochtenen Schlauch, bei dem die einzelnen Lagen schraubenförmig verlaufen.“ Der Schlauch wird nicht gedreht wie in Ägypten, sondern nur durch Zug gespannt. — Die Armbrust dürfte eine chinesische Erfindung sein. Das Stanzverfahren war den Altkolumbiern bekannt. (Jahrb. d. Vereines deutscher Ing. VII [1916], 169—189.)

Asien.

Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit behandelt S. GELLER (Orientalist. Literaturz. XXI [1918], 209—219). Ein Paläolithikum ist bis heute für Babylonien nicht festgestellt, man darf es aber gewiß voraussetzen, da ein solches für andere Teile Vorderasiens, z. B. für Syrien, sicher nachgewiesen ist. Die Existenz eines reinen Neolithikums in Babylon indes ist nunmehr sicher, und es gehört als solches auch hier der eigentlichen Prähistorie, einer Zeit, wo man die Schrift noch nicht kannte, an. Charakteristisch für Babylon erscheint dann eine lang andauernde äneolithische Periode (Koexistenz von Geräten aus Stein und Metall [Kupfer]). Aber schon in früh äneolithischer Zeit erscheinen die ersten beschriebenen Denkmäler (speziell Tontafeln mit Inschriften). Läßt

(Zeitschr. f. Ethnol. L [1918], 1—11.) Il expose en particulier les résultats d'une enquête qu'il a faite en comparant la peau de la tête et la racine des cheveux chez l'homme et chez les gorilles, chimpanzés, oranges-outangs. Comme conclusion, FRITSCH avance que ces comparaisons n'offrent aucun point d'appui à la tendance qui s'efforce d'établir un rapport de parenté plus étroit entre les singes-anthropoïdes et quelques races humaines. Que certaines races d'hommes descendent de l'une ou l'autre espèce de singes-anthropoïdes, cela paraît au fond, au point de vue scientifique, une opinion hasardée.

H. TH. HORWITZ donne son Apport à la technique préhistorique extraeuropéenne. La roue semble tirer son origine du cylindre. Il est remarquable que l'usage de la roue ait été exclusivement restreint au cycle culturel européen-asiatique, dans lequel on doit comprendre tous les territoires méditerranéens. Le cylindre était cependant aussi très employé en Amérique. Le cylindre babylonien avait beaucoup de rapport avec la roue. — Les opinions sur l'invention de la vis restent encore très partagées. Elle semble venir, soit des Esquimaux, soit du Turkestan. — Les Arouvaques possèdent un pressoir original pour la farine de manioque. „Il consiste en un tuyau tressé, dont les différentes couches s'étendent en forme de vis.“ Le tuyau n'est pas tordu, comme en Egypte; mais seulement tendu par la traction. — L'arbalète doit être une invention des Chinois. L'estampage était connu des anciens habitants de la Colombie. (Jahrb. d. Vereines deutscher Ing. VII [1916], 169—189.)

Asie.

S. GELLER traite de la Période néolithique babylonienne et de ses rapports avec les temps historiques. (Orientalist. Literaturz. XXI [1918], 209—219.) Jusqu'ici on n'a pas établi de période paléolithique pour Babylone; mais on peut en supposer une avec certitude; parce qu'une telle période est déjà prouvée pour d'autres parties de l'Asie occidentale; par exemple pour la Syrie. Cependant l'existence d'une période purement néolithique à Babylone est maintenant chose certaine et appartient, comme telle, à la préhistoire proprement dite: temps où l'écriture n'était pas encore connue. Ce qui apparaît ensuite comme caractéristique pour Babylone, c'est une période énéolithique de longue durée (coexistence d'ustensiles de pierre et de métal [cuivre]). Mais déjà dans les temps primitifs énéolithiques, ap-

man also, wie üblich, die eigentlich historische Zeit mit dem Auftreten der Schrift beginnen, so nimmt Babylonien hinsichtlich der Verbindung von historischer Zeit und neolithischer Kulturart eine sehr beachtenswerte Sonderstellung im europäisch-vorderasiatischen Kulturkreise ein.

Die Zeitschrift „Túrán“ (I [1918], Heft 5) gibt auszugsweise einen Vortrag wieder, den ZOLTAN V. TAKÁCS vor der Turanischen Gesellschaft in Budapest über Hunnen und Chinesen gehalten hat. Das Reich der Hunnen entspricht dem im Avesta zitierten „Turan“. Die Lösung des Hunnenproblems verspricht daher auch diejenige des turanischen zu bringen. Schon 2180 v. Chr. unterwarfen die Hunnen sich das westliche China und nahmen viele der chinesischen Sitten und Gebräuche an. Wohin seitdem die Hunnen kamen, und wo sie verweilten, da, so speziell auch auf ungarischem Boden, haben sie deutliche „chinesische Spuren“ hinterlassen. So verraten chinesische Form und Formenreichtum gewisse in Ungarn gefundene und von den Hunnen herrührende Waffen (Degen und Messer mit ringförmigem Griff), desgleichen bestimmte Geräte und Schmucksachen („Skythenkessel“, Gürtelgarnitur, Zickzackornamentik).

J. P. KLEIWEDE DE ZWAAN publiziert über das Verhalten zu der angeheirateten Familie im Indischen Archipel (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl. Indië, Deel 74, 4^o afl. [1918], 519—561). Unter den entsprechenden Vorschriften steht im Vordergrund die Meidung zwischen Schwiegersohn und Schwiegereltern (Schwiegermutter), bzw. auch den übrigen Angehörigen der Frau. Verfasser findet auf seinem Untersuchungsfelde diese und verwandte Vorschriften sowohl bei mutterrechtlich als auch bei vaterrechtlich organisierten Stämmen. Desgleichen werden sie gemeldet nicht nur von dort, wo die Frau nach der Heirat im Hause ihrer Eltern bleibt (z. B. bei den Atjeh, bei einigen Batak, Lampong, bei den Menangkabau-Malaien, Toradja usw.), sondern auch von dort, wo die Frau zur Familie ihres Mannes hinüberzieht. Führt die Heirat den Mann in die Familie der Frau, so wird hauptsächlich der Verkehr zwischen Schwiegersohn und Schwiegereltern (und eventuell deren Anverwandten) unter einschränkende Bestimmungen gestellt.

paraissent les premiers monuments écrits (spécialement les briques avec inscriptions). Si donc, comme c'est l'usage, on fait commencer les temps historiques proprement dits avec l'apparition de l'écriture, alors Babylone prend au point de vue de la liaison des temps historiques avec la culture néolithique, une situation à part et très digne d'attention dans le cycle culturel européen-asiatique.

La revue „Túrán“ (I [1918], livraison 5) reproduit par extraits une conférence sur les Huns et les Chinois, faite à Budapest, par ZOLTAN DE TAKÁCS, devant la Société de Touran. Le royaume des Huns correspond au „Turan“ cité dans l'Avesta. La solution du problème des Huns promet donc aussi de nous apporter celle de la question des Touraniens. Déjà en 2180 av. J.-Ch., les Huns subjuguèrent la Chine occidentale et s'approprièrent beaucoup de mœurs et d'usages chinois. Là où les Huns allèrent, depuis ce temps, et là où ils résidèrent, spécialement sur le territoire hongrois, ils laissèrent des traces évidemment chinoises. C'est ainsi que certaines armes, trouvées en Hongrie et provenant des Huns, trahissent des formes chinoises et la domination chinoise (épées et couteaux ayant des poignées en forme d'anneaux). Il en est de même de certains ustensiles et ornements („chaudrons des Scythes“, ceintures, ornements en zigzags).

J. P. KLEIWEDE DE ZWAAN donne une publication sur les Usages à l'égard des familles alliées par mariage, dans l'archipel indien. (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl. Indië. Deel. 74, 4^o afl. [1918], 519—561.) Parmi les règlements qui s'y rapportent, figure en première ligne celui qui prescrit de s'éviter entre gendre et beaux-parents (belle-mère) et aussi avec les autres proches parents de la femme. L'auteur trouve, dans son champ d'observation, ces prescriptions et autres semblables, usitées aussi bien chez les tribus soumises au matriarcat, que chez celles qui sont organisées d'après le patriarcat. Le même usage est signalé, non seulement là où la femme, après le mariage, reste dans la maison de ses parents (par exemple chez les Atjeh, chez quelques Batak, Lampong, chez les Menangkabau-Malais, Toradja, etc.) mais aussi là où la femme passe dans la famille de son mari. Si le mariage amène le mari dans la famille de la femme, les rapports du gendre avec les beaux-parents (et aussi à l'occasion avec leur parenté) sont soumis à certaines conditions restrictives.

Afrika.

Unsere Kenntnis vom Seelenglauben der Naturvölker ist trotz der zahlreichen darüber gesammelten Nachrichten ziemlich oberflächlich. B. ANKERMANN hat es unternommen, sie für Zentral- und Südafrika, soweit es bis jetzt möglich ist, zu vertiefen, sowohl durch Diskussion der Einzelheiten als auch durch Vergleiche von Berichten über verschiedene Völker. Er kann dadurch manches Mißverständene ausscheiden und das Gemeinsame sicherer herausheben. Es scheint, daß der Glaube an eine Mehrheit von Seelen des Menschen eine weitere Verbreitung besitzt, als man bisher annahm, meist sind es zwei von verschiedenem Grade. „Überall da, wo wir vollständige Angaben über die Anschauungen der Eingebornen (Afrikas) besitzen, ist der Glaube der gleiche: im Menschen wohnt eine belebende Kraft, die im Tode verschwindet; er besitzt außerdem eine Art Doppelgänger, der sich im Schatten sichtbar verkörpert und nach dem Tode weiterbesteht.“ („Lebenseele und Bildseele.“) Übrigens scheint man in Afrika wie bei uns für das neue Sein des Gestorbenen meist den verschwommenen Begriff „der Tote“ gebildet zu haben. Diese Stufe hält ANKERMANN für die älteste. (Ztschr. f. Ethn. L [1918], 89—153.)

Über das Recht der Schambala, die das im Norden von Deutsch-Ostafrika gelegene Bergland Usambara bewohnen, veröffentlicht der 20 Jahre dort tätig gewesene Missionar WOHLRAB eine Abhandlung (Archiv f. Anthropol. N. F. XVI [1918], 160—181). Die Schambala sind Bantu und werden gegenwärtig auf 80.000 Menschen geschätzt. Das Gros der Schambala treibt Ackerbau und Viehzucht. Von den räuberischen Masai und Taita hatten sie früher viel zu leiden. Ihre Religion ist besonders Kult der Verstorbenen. Durch Entrichtung der Kindergabe (*ukwe*) an den Schwiegervater gewinnt der Mann das volle Recht auf seine Kinder. Die zerfallenen Totemverbände kennen keine Exogamie mehr. Geschlechterverbände scheinen nur religiösen Charakter zu haben (Sippenpriester und Sippenopfer). Jünglingsbünde und Mädchenweihe (zur Zeit der ersten Menses) sind bekannt. Das Eigentum ist durchgehend ein privates. Die herrschende Klasse sind die Kilindi. Wer von einem Kilindi gezeugt wird, ist Kilindi; die Stammeszugehörigkeit der Mutter kommt dabei nicht in Betracht. Die Töchter der Kilindi suchten sich ihre Männer selbst.

Afrique.

Malgré les nombreux documents recueillis sur ce point, notre connaissance de la Croyance aux âmes, chez les peuples primitifs, est encore superficielle. B. ANKERMANN a entrepris d'approfondir cette question, pour l'Afrique centrale et méridionale, autant que cela est possible à l'heure actuelle. Il y emploie aussi bien la discussion des détails, que la comparaison entre les rapports rédigés sur différents peuples. Il peut écarter par là certains malentendus et appuyer d'une manière plus certaine ce qui est universellement admis. Il semble que la croyance à la pluralité d'âmes chez l'homme est plus étendue qu'on ne l'avait cru jusqu'ici; ou du moins on admet le plus généralement qu'il en aurait deux de différents degrés. «Partout où nous possédons des données complètes sur les idées des indigènes de l'Afrique, la croyance est la même: dans l'homme habite une force vivifiante, qui disparaît à la mort; de plus, il possède une sorte de »double«, qui s'incorpore visiblement dans son ombre et dont l'existence se perpétue après la mort («âme vitale et âme-image»). Du reste, en Afrique comme chez nous, on semble généralement s'être formé, quant au nouvel état du défunt, le terme vague du »mort«. ANKERMANN tient ce degré pour le plus ancien. (Zeitschr. f. Ethnol. L [1918], 89—153.)

Un traité sur le Droit chez les Chambala, habitants de la région montagneuse de l'Afrique orientale allemande, a été publié par le missionnaire WOHLRAB, qui a évangélisé ces contrées pendant 20 ans. (Archiv f. Anthr. N. F. XVI [1918], 160—181.) Les Chambala sont des Bantous. On les évalue actuellement au nombre de 80.000 hommes. La plupart se livrent à l'agriculture et à l'élevage des bestiaux. Ils ont eu jadis beaucoup à souffrir de la part des bandits Masai et Taita. Leur religion consiste principalement dans le culte des morts. C'est en payant à son beau-père le tribut pour les enfants (*ukwe*) que l'homme acquiert plein droit sur ses propres enfants. Les associations totémiques, déjà en état de décadence, ne connaissent plus aucune exogamie. L'union des deux sexes semble n'avoir qu'un caractère religieux (hiérarchie familiale, sacrifice familial). Les associations de jeunes gens et les consécérations de jeunes filles (à l'époque de la première menstruation) y sont connues. La propriété y est généralement privée. La classe dirigeante est celle des Kilindi. Celui qui est engendré d'un Kilindi est Kilindi; l'origine de la mère n'entre pas en considération sur ce point. Les filles de Kilindi choisissent elles-mêmes leurs maris.

Zur Deutung der ägyptischen Götter vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie bringt H. KUNIKÉ einen Beitrag (Intern. Arch. f. Ethnogr. XXIV [1918], 223—246). Bei einem entwickelten Pantheon ist überall der Nachthimmel (Mond) von entscheidender Bedeutung für die Ausbildung von Göttergestalten gewesen. Ebenso ist aber allerwärts der alte Kult des Mondes vom Sonnenkult überwuchert worden. Wie dieses bei den Griechen und Indern¹ der Fall, so glaubt Verfasser es auch für die Ägypter nachweisen zu können. Von den zahlreichen ägyptischen Göttergestalten zeigen nach ihm einen mehr oder minder deutlichen Zusammenhang mit Mond und Mondkult u. a. Amon-Re, Anubis, Apis, Bast, ... Horus-Harpokrates, Isis, ... Osiris, Paht, Ptah, ... Seth, ... Thot... Neben dem Kult astraler Wesen entwickelte sich gerade in Ägypten ein immer reicher werdender Tierkult (u. a. Widder, Stier, Affe, Ibis, Löwe...).

Über die Bedeutung von mehr denn 1500 Personennamen der Ewe-Neger in Westafrika schreibt C. SPIESS (Archiv f. Anthropol. N. F. XVI [1918], 104—159). Der Verfasser, welcher 1903 bereits über das gleiche Thema einen Aufsatz in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen“ veröffentlichte, bemerkt, daß diese Abhandlung den Anspruch wohl erheben darf, die ausführlichste Beschreibung von Personennamen der Eweer zu sein. Er legt der Arbeit folgende Einteilung zugrunde: I. Geburtstagsnamen, II. Götternamen, III. Sterbenamen, IV. Anspielungsnamen, V. Trinknamen. Als letzte VI. schließt sich noch eine gemischte Gruppe an. Den einzelnen Namen ist von Fall zu Fall eine kürzere oder längere sachgemäße Erklärung beigegeben. Mit der Mentalität eines niedrig stehenden Volkes, das vielfach so ganz anders empfindet und denkt als wir, vermögen die Darlegungen den Leser näher vertraut zu machen.

Amerika.

Am oberen Paraguay wohnen zwei zu den Zamuco gehörigen Indianerstämme, deren Lebensweise von der ihrer Verwandten merklich abweicht. Der Grund hiefür liegt in ihrem „pendelnden Nomadismus“. Während der trockenen Jahreszeit wandern die Schamacoco und Tumanahá in die Nähe des Flusses, in den

M. KUNIKÉ apporte sa contribution à l'interprétation des divinités égyptiennes, au point de vue de la mythologie comparée. (Intern. Arch. f. Ethnogr. XXIV [1918], 223—246.) Partout et toujours, dans un panthéon déjà perfectionné, le ciel nocturne (lune) a été d'une importance décisive pour le développement des divinités païennes. Mais précisément aussi, partout l'ancien culte de la lune a été absorbé par celui du soleil. L'auteur croit pouvoir le prouver pour les Egyptiens; de même que c'est aussi le cas chez les Grecs et les Indiens¹. Parmi les nombreuses divinités égyptiennes, il en est qui présentent, selon lui, une connexion plus ou moins évidente avec la lune et le culte de la lune. Ce sont, entre autres, Amon-Ra, Anubis, Apis, Bast, ... Horus-Harpokrates, Isis, ... Osiris, Paht, Ptah, ... Seth, ... Thot, ... Auprès du culte des divinités astrales, se développait, précisément en Egypte, un culte toujours plus étendu envers les animaux (entre autres le bouc, le taureau, le singe, l'ibis, le lion ...).

C. SPIESS traite de la Signification de plus de 1500 noms de personnes, dans l'Ewe-Niger, Ouest-africain. (Archiv f. Anthropol. N. F. XVI [1918], 104—159.) L'auteur a déjà publié, en 1903, un article sur ce sujet, dans les Communications du Séminaire des langues orientales. Il fait remarquer que ce traité peut prétendre à offrir la liste la plus détaillée des noms de personnes dans l'Ewe. Il donne pour base à ce travail la division suivante: 1° Noms de jours de naissance; 2° Noms de divinités; 3° Noms de morts; 4° Noms contenant des allusions; 5° Noms bachiques. Comme 6° et dernière division il y ajoute encore un groupe mélangé. A certains noms se joint de temps à autre une explication plus ou moins longue en rapport avec le sujet. Cette exposition peut familiariser de plus près le lecteur avec la mentalité d'un peuple très inculte et qui, sur bien des points, sent et pense tout autrement que nous.

Amérique.

Dans le haut Paraguay habitent deux tribus indiennes apparentées aux Zamouco et dont la manière de vivre s'éloigne singulièrement de celle des tribus parents. La cause en est dans leur «nomadisme oscillant»: pendant la saison sèche, les Chamacoco et les Tumanahá voyagent dans les pays riverains et,

¹ Vgl. diese Zeitschrift XII—XIII (1917—1918), 152 ff.

¹ Comparez cette même Revue XII—XIII (1917—1918), 152 ss.

feuchten Monaten ziehen sie wieder zurück in die höher gelegenen Gelände des Chaco. Um die Beschwerden der Reisen zu vermindern, verwenden sie möglichst wenig feste und schwer zu transportierende Gegenstände in ihrem Haushalt. Sie besitzen nicht einmal ordentliche Hütten, sondern behelfen sich mit Matten, die über Gesträuche gespannt werden. Taschen, Netze, Matten, Federschmuck nach festen Mustern gehören zu den wesentlichen Hilfsmitteln ihrer Wirtschaft und Kleidung. Die Knüpftchnik ist fast ganz im Besitze der Frauen. Ihre Erzeugnisse kommen durch Handel und Raub zu allen ihren Nachbarn. K. FEICK konstatiert eine große Ähnlichkeit mancher ihrer geknüpften Waren mit solchen von Melanesien. Die Fäden werden ohne Spindel durch Drehen der Fasern auf dem Schenkel hergestellt. Ihre Äxte sind selten aus Stein, gewöhnlich aus hartem Holz. Die Töpferei steht auf niedriger Stufe. Sie kennen auch weder die Webekunst noch die Hängematte, noch festes Haus und Schiffe. (Veröff. d. Oberhess. Mus. zu Gießen, 2. Heft, Gießen 1917.)

Die Tscholo von Huancavelia (Peru), Nachkommen der Ketschua, der früheren Herren des Landes, sind heute stark degeneriert. „Der Tscholo ist im allgemeinen arm, unwissend, schmutzig, träge und lügt; das sind aber seine geringeren Fehler, denn oft ist er ein Trunkenbold und ein Dieb... Andererseits besitzt er vor allem große Geduld, bedeutende Ausdauer beim Wandern und ist für die Unbilden der Witterung wenig empfindlich.“ Die Hütten, aus Torf und Gesteintrümmern erbaut, sind meistens rund mit einem Kegeldach. Die Nahrung besteht aus Mais und getrocknetem Lamafleisch. Einzelne verbrauchen täglich bis zu einem Kilo Cocablätter. Der Quipo wird noch heute als Zahlenschrift benutzt. Die Frau spinnt, strickt und stellt die Tonwaren her, das Brennen aber besorgt der Mann. In der Regenzeit ist er Weber. Seine einzige Waffe ist die Schleuder. Heute sind zwar die Tscholo Christen, aber ihre Religion ist wie ihr ganzes Volkstum degeneriert. Sonne und Mond, die Gegenstände der Verehrung ihrer Vorfahren, sieht man noch heute am Kreuze befestigt. Am Feste Allerheiligen stellen sie ihren Toten Speisen auf das Grab. „Dann sammeln sich die Leute, setzen sich im Kreise auf den Boden, lassen aber neben jedem von ihnen einen Platz für einen Verstorbenen frei; das ‚Trankopfer‘ beginnt, und am Abend sind die Gräber von ‚Toten‘ bedeckt.“ (E. GODET, Bulletin de la Société Neuchat. de Géographie XXVII [1918], 121—182.)

pendant les mois humides; ils se retirent dans les régions plus élevées du Chaco. Afin de diminuer les fatigues du voyage, ils emploient, dans leur ménage, le moins possible d'objets fixes et difficiles à transporter. Ils ne possèdent pas même de véritables huttes, mais se servent de nattes tendues sur des buissons. Poches, filets, nattes, ornements en plumes, conformes à des modèles invariables, forment les parties essentielles de leur mobilier et de leur habillement. Les objets en fil noué sont presque entièrement le monopole des femmes. Par le commerce, ou par le vol, leurs ouvrages pénètrent chez tous leurs voisins. H. FEICK constate une grande ressemblance entre leurs objets en fil noué et ceux des Mélanésien. On file, sans fuseau, par la simple torsion des filaments sur la hanche. Leurs haches sont rarement en pierre; mais plus généralement en bois dur. Leur poterie est très rudimentaire. Ils ne connaissent ni le tissage, ni les maisons fixes, ni les bateaux. (Veröff. d. Oberhess. Mus. zu Gießen, 2. Heft, Gießen 1917.)

Les Tcholo de Huancavelia (Pérou), descendants des Ketchua, autrefois maîtres du pays, sont aujourd'hui fort dégénérés. «Le Tcholo est généralement pauvre, ignorant, sale, paresseux et menteur; ce sont là ses moindres défauts; puisque bien souvent il est ivrogne et voleur. Sa principale qualité est essentiellement sa longue patience, sa grande endurance à la marche et son indifférence aux intempéries.» Les huttes, construites en tourbe et en débris de pierres, sont le plus souvent rondes, avec un toit conique. L'alimentation consiste en maïs et en viande de lama desséchée. Certains consomment par jour jusqu'à un kilogramme de feuilles de coca. Aujourd'hui encore, les quipos sont employés pour calculer. La femme file, tricote et moule des poteries d'argile; mais l'homme se charge de leur cuisson. Pendant la saison des pluies, il est tisserand. Son unique arme est la fronde. Aujourd'hui les Tcholo sont chrétiens; mais leur religion est aussi dégénérée que leur race. Le soleil et la lune, objets de la vénération de leurs ancêtres, se voient encore aujourd'hui fixés à la croix. Pour la fête de la Toussaint, ils déposent des aliments sur la tombe de leurs parents défunts; «puis les gens se réunissent, s'accroupissent en cercle, tout en laissant entre chacun d'eux une place libre pour un mort; les libations commencent et le soir ce sont des «morts» qui recouvrent les tombes». (E. GODET, Bulletin de la Société Neuchat. de Géographie XXVII [1918], 121—182.)

Es ist E. NORDENSKIÖLD gelungen, die rätselhaften, mit Grübchen verschiedener Größe versehenen Objekte aus alten peruanischen Wohnstätten als Spieltische zu deuten. Noch heute wird an vielen Orten des zentralen und westlichen Teiles von Südamerika von den Indianern ein Spiel betrieben, das nur wenig von dem der Inka abweicht. NORDENSKIÖLD stellt die auffallende Tatsache fest, „daß diese kleinen, recht tiefstehenden Indianerstämme die Spielausdrücke und vermutlich auch die Spielregeln eines verwickelten Spieles mindestens etwa vierhundert Jahre hindurch bewahrt haben. Es zeigt dies, wie solche unbedeutende Dinge, wie diese Spiele, wertvolle geschichtliche Dokumente sind. Im vorliegenden Falle bilden sie einen Beweis dafür, daß der Einfluß der Inkakultur sich bis zum Chaco hin erstreckt hat“. (Ztsch. f. Ethn. L [1918], 166—171.)

K. BODE hebt die Bedeutung des deutschen Landsknechtes HANS STADEN für die Geschichte der Tupistämme von São Paulo in Brasilien hervor, dessen Bericht aus dem Jahre 1556 nicht genügend gewürdigt werde. Besonders macht sich STADEN des damals für Reisebeschreiber häufigen Fehlers der Übertreibung nicht schuldig. — Unter den Fachgelehrten in São Paulo „ist man jetzt allgemein der Ansicht, daß das jetzige Gebiet des Staates zu Anfang des Eroberungsjahrhunderts ausschließlich von Tupistämmen und Tupihorden bewohnt war... Im Innern des Staates São Paulo gibt es fast keine Stadt, keine Ortschaft, deren Name nicht Tupi ist. Wenig Menschen, kaum einer unter 100.000, kennen deren Bedeutung“. (Korr.-Bl. d. D. Gesellsch. f. Anthropol. etc. XLIX [1918], 51—58.)

Unter dem Titel *The Praecolumbian and Early Postcolumbian Aboriginal Population of Aruba, Curaçao, and Bonaire* veröffentlicht J. P. B. DE JOSSELINE DE JONG einen reich illustrierten Artikel. (Intern. Arch. f. Ethnogr. XXIV [1918], 51—114.) Die genannten zu den „Inseln unter dem Winde“ gehörigen Fundorte liegen im Brennpunkte des Verkehrs zwischen den Antillen (und Mittel- und Nordamerika) und dem südamerikanischen Kontinente. Das reiche archäologische Material, das der von 1870—1886 dort stationiert gewesene P. A. J. VAN KOOLWIJK gehoben hat, verspricht daher, wertvolle kulturhistorische Aufschlüsse bieten zu können. Verfasser behandelt eingehend die gefundenen Produkte der Töpferei, ferner die aus Stein, Knochen oder Muscheln hergestellten Gegenstände.

K. SAPPER publiziert „Nachrichten über Zukunftsaussichten der Eskimobevölkerung

E. NORDENSKIÖLD a réussi à identifier comme tables de jeu, les objets énigmatiques, munis de cavités de différentes grosseurs, qui proviennent d'anciennes habitations péruviennes. Aujourd'hui encore, dans les régions centrales et orientales de l'Amérique du Sud, il y a beaucoup de lieux où l'on se livre à un jeu s'éloignant assez peu de celui des Incas. NORDENSKIÖLD établit ce fait remarquable «que ces petites tribus indiennes, si incultes, ont conservé, au moins quelque quatre cents ans, les expressions relatives au jeu et probablement aussi les règles d'un jeu compliqué. Ceci montre quels précieux documents historiques peuvent être des choses aussi insignifiantes que des jeux. Dans le cas ci-dessus, ils forment une preuve de ce fait que la culture des Incas s'est étendue jusqu'au Chaco». (Ztschr. f. Ethn. L [1918], 166—171.)

K. BODE fait ressortir l'importance du lansquenet HANS STADEN pour l'histoire de la Tribu des Tupi de São Paulo au Brésil. Son rapport de l'année 1556 n'avait pas été assez apprécié. STADEN évite particulièrement de tomber dans l'exagération, défaut si fréquent chez les narrateurs de voyages de son temps. — Parmi les spécialistes de São Paulo, «l'opinion généralement admise est que le territoire actuel de l'état était, au commencement du siècle de la conquête, exclusivement habité par des tribus et des hordes de Tupi. Dans l'intérieur de l'Etat São Paulo, il n'y a presque aucune ville, aucun lieu dont le nom ne soit tupi. Peu d'hommes, à peine un sur 100.000, en connaissent la signification». (Korr.-Bl. d. D. Gesellsch. f. Anthropol., etc. XLIX [1918], 51—58.)

DE JOSSELINE DE JONG publie un article richement illustré, portant ce titre: *The Praecolumbian and Early Postcolumbian Aboriginal Population of Aruba, Curaçao, and Bonaire*. (Intern. Arch. f. Ethnogr. XXIV [1918], 51—114.) Les lieux où ont été faites les susdites découvertes appartiennent aux «Iles-sous-le-vent», au point central entre les Antilles (Amérique septentrionale et centrale) et le continent de l'Amérique du Sud. Les riches matériaux archéologiques signalés par P. A. J. VAN KOOLWIJK, qui a résidé en ce lieu, de 1870—1886, pourront donc offrir de précieux éclaircissements pour l'histoire de la civilisation. L'auteur s'occupe en détail des poteries trouvées là bas, ainsi que des objets fabriqués en pierre, en os ou en coquillages.

K. SAPPER publie une Relation sur les perspectives d'avenir des Esquimaux au

von Grönland und Labrador" (Peterm. Mitt. LXIV [1918], 210—218). Die neuesten Bevölkerungsziffern ergeben eine Zunahme in Grönland, eine Abnahme in Labrador. Die erstere Tatsache findet ihre Erklärung in der Absperrung, in welcher Grönland durch zwei Jahrhunderte erhalten werden konnte (Herrnhuter-Mission und dänische Regierung). So beherrschte man wirkungsvoll die Frage des Alkohols und diejenige der Verhinderung ansteckender Krankheiten (Syphilis). Die übrigen Eskimo entbehrten dieses übrigens in der Kolonisationsgeschichte ziemlich einzig dastehenden Schutzes. Sie dürften daher alle in einer mehr oder weniger fernen Zukunft in der Vermischung mit dem weißen Element aufgehen. SAPPER glaubt, daß auch die Grönländer auf die Dauer diesem Schicksal nicht entgehen werden¹.

Groënland et au Labrador. (Peterm. Mitt. LXIV [1918], 210—218.) - Les plus récentes évaluations de ces populations accusent un accroissement au Groënland et une diminution au Labrador. Le premier fait trouve son explication dans l'isolement où le Groënland a pu être tenu pendant deux siècles. (Mission des Herrnhutiens et gouvernement danois.) Ainsi on a pu régler efficacement la question de l'alcool et celle des maladies contagieuses (syphilis). Aux autres Esquimaux a manqué cette protection, d'ailleurs presque unique dans l'histoire de la colonisation. D'où il s'ensuit qu'ils disparaîtront probablement tous, dans un avenir plus ou moins éloigné, par le mélange avec les éléments blancs. SAPPER croit qu'avec le temps les Groënländais n'échapperont pas non plus à ce même sort¹.

Ozeanien.

Zur Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln veröffentlichte F. GRÄBNER seinerzeit eine lehrreiche Studie². F. SPEISER beschloß eine zweijährige Studienreise nach den Neuen Hebriden in den Jahren 1911—1912 mit einem Besuche auf den erstgenannten Inseln. Er verweilte sechs Wochen in der Graciosa-Bay in Nitendi. Die Ergebnisse der während dieser Zeit an Ort und Stelle angestellten Untersuchungen sind in W. FOY's „Ethnologica“ (II, Heft 2, 153—214, Leipzig 1916) aufgenommen. In zahlreichen Anmerkungen ist vorzüglich von FOY die einschlägige Literatur verwertet; letzterer will aber die aus dem neuen Material sich ergebenden kulturgeschichtlichen Schlüsse erst bei einer späteren Gelegenheit bringen. In der vorliegenden Studie kommen ganz vorwiegend die Gebiete der Wirtschaft und der übrigen materiellen Kultur zu Worte.

Bisheran erweckten die Tanzkeulen von den Santa-Cruz-Inseln immer den Eindruck, als ob sie abseits von allem anderen Tanzgerät und allen anderen Keulen der Südsee ständen. W. FOY stellt sich die Aufgabe, für sie im Gegenteil die verschiedenartigsten Beziehungen aufzuweisen und zu zeigen, daß sie ihre Fremdartigkeit allein einer einzigen Sonderentwicklung verdanken. Die Beziehungen weisen einerseits zur australoiden (Bumerang-) Kultur oder zu ihrer jüngeren (außeraustralischen) Ausbildungsform, andererseits zur Zweiklassenkultur. Unter Ein-

Océanie.

F. GRÄBNER publiä une étude instructive sur l'Ethnologie dans les îles de Santa-Cruz¹. F. SPEISER termine, par une visite dans ces mêmes îles, un voyage d'exploration de deux ans aux Nouvelles Hébrides, 1911—1912. Il a séjourné six semaines à Graciosa-Bay au Nitendi. Les résultats des recherches qu'il a exécutées pendant ce laps de temps, ont été recueillis dans «l'Ethnologica» de W. FOY (II, Heft 2, 153—214, Leipzig 1916). Dans de nombreuses annotations, FOY utilise parfaitement la littérature correspondante; mais il se réserve de donner, dans une autre circonstance, les conclusions qui ressortent de ces nouveaux documents, pour l'histoire de la civilisation. Dans l'étude ci-dessus mentionnée, les questions économiques et autres, relatives à la culture matérielle, ont une part prépondérante.

Jusqu'à présent, les massues de danse des îles Santa-Cruz éveillaient toujours cette impression dans l'Océan Pacifique, elles occuperaient une place à part à l'exclusion de tous les autres instruments de danse et de toutes les autres massues. W. FOY s'est proposé, au contraire, de rechercher leurs diverses relations et de montrer que ces massues ne doivent leur singularité qu'à un développement qui leur est propre. Les relations se révèlent, d'une part avec la culture australoïde (Bumerang) ou avec sa forme plus récente (extra-australique) et d'autre part avec la cul-

¹ Vgl. „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), 362.

² Siehe Ethnologica I (1909), 71—184. Vgl. „Anthropos“ V (1910), 1171—1174.

¹ Voir „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), 362.

² Voyez Ethnologica I (1909), 71—184. Comparez avec „Anthropos“ V (1910), 1171—1174.

wirkung gewisser dicker Vierkantkeulen trat eine bestimmte Sonderentwicklung ein. Aus späterer Zeit stammt dann noch ein von mikronesischen Tanzbrettern ausgehender Einfluß. Endlich legt der so aufgedeckte Zusammenhang noch nahe, daß wir in diesen Tanzkeulen Totensymbole zu sehen haben. (Ethnologica II, Heft 2 [1916], 215—238.)

R. THURNWALD berichtete in vorläufigen Mitteilungen über seinen dreijährigen Aufenthalt im Innern von Neuguinea, den er vor allem zur Erforschung des Gebietes des Kaiserin Augusta-Flusses verwendete. Er befuhr neun von ihm entdeckte Zuflüsse: den Gelbfluß, den Sandfluß, den Nordfluß, den Westfluß, den Häuserfluß, den Grünfluß, den Oktoberfluß, den Töpfer- und den Dörferfluß. Wo er im Gebirge das Tal des Hauptstromes nicht mehr benützen konnte, folgte er seinem Lauf auf den Grathöhen. Englische und australische Truppen hatten nach seiner Rückkehr zum Mäanderberg sein Standlager zerstört. — Die Bevölkerungsdichte ist am größten in dem steppenartigen östlichen Teil des Gebietes zwischen Kaiserin Augusta-Strom und Küstenzone. „In anthropologischer Hinsicht möchte ich eine Scheidung in eine westliche und eine östliche Gruppe des Hauptstromes betonen, die sich auch stark auf kulturellem Gebiet äußert. Die Grenzlinie wäre ungefähr bei Malu zu ziehen.“ Bei den Bewohnern der Steppengegend „ist der Zwergwuchs eines erheblichen Teiles der Bevölkerung beachtenswert, den man auch bei den Bewohnern des Quellbeckens überwiegend antrifft“. Am oberen Sand- und Nordfluß gibt es geflochtene Panzer. „Am Quelllauf des Augusta-Stromes fehlt die Kokos-, Betel- und Sagopalme.“ An seinem Oberlauf findet sich das Mehrfamilienhaus. (Mitt. a. d. deutschen Schutzgebieten XXVI [1913], 347—363; XXVII [1914], 81—84, 338—348; XXIX [1916], 82—93; XXX [1917], 404—417, und Jahrb. d. Städt. Mus. f. Völk. zu Leipzig VII [1915—1917], 73—76.)

ture de deux classes. Sous l'influence de certaines grosses massues à quatre côtés, se produisit un développement propre et déterminé. Plus tard se fit encore sentir l'influence des «planches de danse» micronésiennes. Enfin la connexion découverte insinue encore que nous devons voir, dans les dites massues de danse, un symbole mortuaire. (Ethnologica II, Heft 2 [1916], 215—238.)

Dans un communiqué préliminaire, R. THURNWALD, fait un rapport sur son séjour de trois ans à l'intérieur de la Nouvelle-Guinée; séjour qu'il a surtout employé à l'exploration du territoire avoisinant le fleuve Impératrice-Augusta. Il a parcouru neuf affluents, qu'il a découverts: le fleuve jaune, le fleuve du Sable, le fleuve du Nord, le fleuve de l'Ouest, le fleuve des Maisons, le fleuve vert, le fleuve d'Octobre, le fleuve du Potier et celui des Villages. Dans les montagnes, lorsqu'il ne pouvait plus utiliser la vallée du fleuve principal, il suivait son cours du haut des crêtes. A son retour au Mäanderberg, il trouva le lieu de son campement détruit par les troupes anglaises et australiennes. — La densité de la population est la plus forte dans la partie orientale du territoire, dans les steppes, entre le fleuve Impératrice-Augusta et la zone de la côte. «Au point de vue anthropologique, je voudrais insister sur la division entre le groupe est et ouest du fleuve. La différence entre les deux se manifeste aussi fortement quant à la culture. La ligne de démarcation serait à tracer à peu près vers Malu.» Il est à signaler que chez les habitants des steppes, les «nains forment une partie considérable de la population; on les rencontre aussi en grand nombre chez les habitants du bassin de la source.» Dans le bassin supérieur du fleuve du Sable et du fleuve du Nord, on trouve des cuirasses tressées. Les palmes de bétel, de coco et de sagou manquent dans la région des sources du fleuve. Sur son cours supérieur, on trouve l'usage de la case à plusieurs familles. (Mitteil. aus den deutschen Schutzgebieten XXVI [1913], 347—363; XXVII [1914], 81—84, 338—348; XXIX [1916], 82—93; XXX [1917], 404—417, und Jahrb. d. städt. Mus. f. Völkerk. zu Leipzig VII [1915/1917], 73—76.)



Bibliographie.

Friedrich Heiler. *Das Gebet.* Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1918. Verlag von ERNST REINHARDT. XV + 476 SS. Oktav. Preis: Mk. 15.60 brosch., Mk. 18.— geb.

Es ist ein unendlich reizvoller Gegenstand, den der Verfasser in dem vorliegenden Werk zu behandeln unternommen hat, unendlich reizvoll sowohl in der geheimnisreichen Intimität seines ureigenen Wesens, als in der unüberschbaren Fülle seiner Erscheinungsformen. Daß der Verfasser mit der adäquaten Empfindung dafür an seine Aufgabe herangetreten ist und daß er den Mut aufgebracht hat, sie in vollem Umfang anzugehen und durchzuführen, beides das läßt ihn sofort als in hohem Grade berufen und befähigt für dieselbe erscheinen. Vollends bekommt man Vertrauen zu ihm, wenn er seinen Standpunkt in folgender Weise präzisiert: „Die echte Religionspsychologie besteht nicht in einer gefühllosen Anatomie der religiösen Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens. Ohne persönliches religiöses Erleben und ohne feinste Empfänglichkeit für religiöse Werte ist eine fruchtbare religionspsychologische Untersuchung unmöglich. Einem Religionsforscher, der seinem Forschungsgegenstand nicht wie einem Heiligtum mit den religiösen Urgefühlen der ehrfürchtigen Scheu und Bewunderung gegenübertritt, dem wird das Wunderland der Religion immer verschlossen bleiben“ (S. VI). Es ist zu verwundern, daß ein Gegenstand von diesem Reize nicht schon früher eine umfassende Untersuchung gefunden hatte; aber man kann sich freuen darüber, daß er eine erste grundlegende Behandlung von einem Gelehrten wie HEILER gefunden hat. Denn man kann sich vorstellen, was für ein Unheil da angerichtet worden wäre, wenn sich ein Ethnologe oder Religionswissenschaftler daran gemacht hätte, der weder im Denken, noch Fühlen, noch Handeln jemals sich der Religion erschlossen hätte oder ihr wohl gar feindlich gegenüberstände. Im Hinblick auf die ganz hervorragende Bedeutung des Werkes kann man ja wohl die Erwartung aussprechen, daß es bald in keiner ethnologischen Bibliothek fehlen werde. Da werden manchem Ethnologen staunend die Augen aufgehen, wenn er es zur Hand nimmt, über die ganz neue Welt von bedeutungsvollem Reichtum, die sich da vor ihm auftut und die ihm selbst mehr oder minder verschlossen geblieben wäre.

Aber auch dem kann man beistimmen, wenn der Verfasser schreibt: „So notwendig es ist, daß der Religionspsychologe nicht als kühler Beobachter außerhalb der Religion steht, sondern in ihr lebt und mit ihr fühlt, ebenso notwendig ist es, daß er seinen Standpunkt in souveräner Freiheit über den einzelnen Religionen und Konfessionen nimmt“ (a. a. O.). Denn es handelt sich hier ja um nichts anderes als „die lebenswahre und anschauliche Deskription des zentralen religiösen Phänomens“ und nicht um „apologetische Rechtfertigung oder eine philosophische Kritik des Gebetes“. Der Verfasser hat es verstanden, in aner kennenswerter Vorurteilslosigkeit und erstaunlicher Universalität der Einfühlung den religiösen Gehalt der verschiedenartigsten Formen zu erfassen und zur Geltung gelangen zu lassen, und wo ihm dieses da und dort nicht ganz gelang, sondern sein besonderer Standpunkt sich geltend machte, da lag es sicherlich nicht in irgendeiner vorgefaßten Meinung, sondern in jener absoluten Unmöglichkeit, der kein noch so objektiver Forscher entrinnt, vollständig aus seiner eigenen Subjektivität herauszutreten. Gerade die umfassende und über parteiliche Behandlung des ganzen Gebietes, wie sie dem Verfasser vorgeschwebt hat und fast durchgehends auch in hervorragender Weise gelungen ist, ist auch für die Einzelgebiete nicht nur von besonderem Reiz, sondern auch von objektivem, theoretischem wie praktischem Werte; denn nur so treten, in oft staunenswerter Weise, sowohl Zusammenhänge als Verschiedenheiten zutage, die sonst völlig verborgen geblieben oder doch nur unvollkommen erfaßt worden wären. So möchte ich das Werk HEILER's auch gern in den Händen recht vieler Missionäre sehen; es wird ihnen sowohl in der tieferen Erfassung als in der liebevollen Einfühlung in das Gebetsleben auch der verschiedenartigsten Religionen wertvolle Dienste leisten.

Wirklich bewundernswert ist nun aber auch die allseitige Beherrschung des gewaltigen Gebietes, welche der Verfasser bekundet. Schon eine kurze Inhaltsübersicht des Werkes gibt davon Zeugnis. Nach einer „Einleitung“, S. 1 - 27, die vier Abschnitte umfaßt: I. Das Gebet als das zentrale Phänomen der Religion, II. Die bisherige religionswissenschaftliche Untersuchung

des Gebetes, III. Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft, IV. Die Quellen für eine Untersuchung des Gebetes, folgt die eigentliche Abhandlung mit folgenden Hauptabschnitten: A. Das naive Beten des primitiven Menschen (28—132), B. Die rituelle Gebetsformel (133—139), C. Der Hymnus (140—171), D. Das Gebet in der hellenischen Vollkultur (172—181), E. Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens (182—197), F. Das Gebet in den individuellen Frömmigkeiten der großen religiösen Persönlichkeiten, mit den Unterabschnitten: I. Eigenart des Gebetes der religiösen Genien (198—211), II. Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit: Mystik und prophetische Frömmigkeit (212—234), III. Das Gebet in der Mystik (235—284), IV. Das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit (285—338), G. Das individuelle Gebet großer Männer (Dichter und Künstler) (339—347), H. Das gottesdienstliche Gemeindegebet (348—399). Eine Zusammenfassung „Das Wesen des Gebetes“ (408—413) beschließt das Ganze. Das Literaturverzeichnis, das in kleinster eng gedruckter Schrift 10 Seiten umfaßt, legt auch seinerseits Zeugnis ab von der Beherrschung der Quellen. Drei gut gearbeitete Register; ein Völkerverzeichnis, ein Personen- und Autorenverzeichnis, ein Sachverzeichnis erhöhen beträchtlich auch die praktische Brauchbarkeit des Werkes.

Als Ethnologen interessiert uns natürlich besonders der Abschnitt A — über „Das naive Beten des primitiven Menschen“. Er ist einer der ausgedehntesten des Werkes und umfaßt folgende Unterabteilungen: I. Vorbemerkungen, II. Anlaß und Motiv zum Gebet, III. Form des Gebetes, IV. Die Person des Beters, Individuum und Gesellschaft im primitiven Gebet, V. Inhalt des Gebetes, VI. Gebetshaltung und Gebetsgesten, VII. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung, IX. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott. Wie man schon hier sieht, sucht der Verfasser seinem Gegenstand von den verschiedensten Seiten her beizukommen. Bei näherer Durchnahme der einzelnen Abschnitte werden auch kundige Ethnologen erstaunt sein über den gewaltigen Reichtum an Material, der auch bei den primitiven Völkern für dieses Gebiet schon vorliegt, und werden dem Verfasser Dank wissen, sowohl für den Sammeleifer, den er betätigt haben muß, um es von allen Seiten zusammenzutragen, wie für die umsichtige Art der Anordnung, aber auch für die ganz vorzügliche psychologische Durchdringung des gewaltigen Stoffes. Wenn ich einzelnes herausgreifen soll, so sei hier hingewiesen auf den Nachweis der Präzedenz der Gotteserkenntnis vor dem Gebet (S. 32 ff.), die frühe Entstehung und weite Verbreitung der Fürbitte (SS. 56 ff., 110 ff.), das wortlose Gebet (S. 84), Gebetshaltung und Gebetsgesten (S. 85 ff.), Gebetsgesten als Grußgesten (S. 94), der eigentliche Ursprung des Gebetes aus einem primitiven Urmonotheismus (S. 114 ff.), das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott (S. 123 ff.).

Von den Kritiken, die ich vorbringen könnte, beziehen sich einige auf einzelne Punkte, und eine andere ist prinzipieller und teilweise auch methodologischer Natur. Von den ersteren glaube ich hier vorbringen zu müssen den Hinweis auf das Fehlen einer Auseinandersetzung mit der doch bei modernen Ethnologen und Religionsforschern ziemlich weit verbreiteten Ansicht der Entstehung des Gebetes aus dem Zauberspruch. Der Verfasser, der durch berechtigte äußere und innere Gründe zu vielfacher Raumersparnis gedrängt war, rechtfertigt sich allerdings schon in der Vorrede über diesen Punkt: „Das umfangreiche Kapitel über den Zauberspruch, seine Formen, seine Entstehung und seine Beziehung zum Gebet schien im Zusammenhang der Typen des Gebets entbehrlich, da der Verfasser durch seine Untersuchung zu einer Ablehnung der modernen Theorien von der Priorität des Zauberspruches und der Genesis des Gebets aus dem Zauberspruch geführt wurde“ (S. VII). Ich glaube nicht, daß dem Verfasser viele Forscher beistimmen werden in der völligen Ausscheidung dieses Kapitels aus seinem Werke; mindestens eine gedrängte Zusammenfassung der Untersuchungen, die er diesbezüglich gemacht, wird wohl allen unerläßlich scheinen.

Schwankend, ja direkt widerspruchsvoll ist die Haltung des Verfassers hinsichtlich der Frage des Verhältnisses von Gebet und Opfer. Einerseits schreibt er: „Das Gebet ist eine der Wurzeln des Opfers und ist zweifellos älter als dieses letztere“ und: „Ursprünglich stand das Opfer ganz im Dienste des Gebetes“ (S. 59). „Wo aber das Opfer dominiert, ist eine Niveausenkung der Religion unvermeidlich. Das das Gebet tragende Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit wird durch den Gedanken der Leistung an den Gott, die diesen zu einer Gegenleistung verpflichtet, oder gar durch den Glauben, daß die Götter vom Opfer des Menschen leben, also vom Menschen abhängig sind, geschwächt oder verdrängt, an Stelle der Unterordnung tritt im

Opferhandel die Gleichordnung, bisweilen sogar die Überordnung" (S. 59). „Der naive Mensch stellt sich eben seinen Gott als denselben auf Besitz und Genuß erpichten Egoisten vor, der er selbst ist. Darum gilt es, ihn durch die Darbringung eines nützlichen oder wertvollen Gegenstandes in eine gebefreudige Stimmung zu versetzen . . ." (S. 58). Aber bald danach (S. 61) erkennt der Verfasser an, daß gerade die Urväter oder Schöpfergottheiten der primitiven Stämme weder essen noch trinken und doch Opfer empfangen, und er urteilt ganz richtig: „Hier ist das Opfer nicht eine Götterspeisung, die dazu dient, die mächtigen Wesen in gute Laune zu versetzen, sondern ein Huldigungsakt, ein Ausdruck der Verehrung, eine Anerkennung der Abhängigkeit von Gott.“ Er kennt ferner die Primitialopfer als spezielles Charakteristikum gerade der ältesten Primitivvölker, der Pygmäenstämme, berichtet, daß sie von manchen Forschern „als das Urphänomen des Opfers" betrachtet werden¹ und fährt dann fort: „Sicher ist, daß sie aus anderen Motiven und Vorstellungen entspringen als die gewöhnlichen Gaben- und Geschenksopfer, die zur Speisung oder doch Erfreuung der hohen Wesen bestimmt sind. Die Erstlingsopfer sind vielmehr schlichte Verehrungs-, Anerkennungs- und Dankopfer, obgleich naturgemäß die andere Opfervorstellung sich mit dieser heterogenen leicht verbinden kann" (S. 82). Natürlich kann diese Verbindung eintreten, aber doch erst in einem sekundären Stadium, und dieses ist auf der ältesten Stufe, eben der der Pygmäen, noch nicht eingetreten, weil sie andere Opfer als die Primitialopfer nicht kennen. So kann also 1. das Opfer in seiner Gesamtheit nicht den Ursprung haben, den HEILER ihm S. 58—59 zuweist; 2. wenn HEILER ganz richtig bemerkt: „Kern und Mittelpunkt alles Betens ist das Bitten, von dem es ja seinen Namen hat" (S. 48), und wenn gerade die älteste Form des Opfers, das Primitialopfer, an sich nichts mit dem Bitten zu tun hat, sondern Ehrfurcht, Anerkennung der Herrschaft und Dank zum Ausdruck bringt (siehe oben), dann wird es mindestens zweifelhaft, ob das Opfer seinen Ursprung aus dem Gebet herleitet; es schiene doch eher, daß beide, Opfer und Gebet, Formen von selbständiger Eigenart sind, in denen der Mensch seine Gesinnungen und Gefühle gegenüber der Gottheit zum Ausdruck bringt.

Wenn nun aber diese älteste Form des Opfers eine so wenig von menschlicher Selbstsucht infizierte und auch sonst relativ erhabene Form der Gestaltung des Verhältnisses zu Gott darstellt, die auf der ältesten Stufe noch dazu allein sich vorfindet, so scheint mir auch ein Satz, den der Verfasser über das Gebet ausspricht, ein gewisses Wagnis darzustellen, nämlich wo er schreibt: „Nur solche Stämme, deren Kulturleben bereits stärker differenziert und höher entwickelt ist, machen diese [höheren: intellektuellen, ethischen, sozialetischen und ästhetischen] Werte zum Gegenstand des Gebetes." Was wir von dem Gebete der ältesten Stämme wissen, ist tatsächlich noch sehr wenig, und da scheint es doch bedenklich, allzusehr mit dem *argumentum ex silentio* zu operieren. Die Art und Weise, wie es hier geschieht, erhält angesichts der Tatsachen des Primitialopfers immerhin den Anschein einer Konzession an den vulgären Evolutionismus, dem der Verfasser doch sonst ablehnend gegenübersteht.

Noch weniger als dem Opfer wird der Verfasser dem Gelübde gerecht, auf das er gar nicht gut zu sprechen zu sein scheint. Hören wir, in welcher anschaulicher Weise er sein erstes Entstehen schildert: „Ursprünglich bringt der Mensch, wenn er bittend seine Hände zu Gott erhebt, ein Geschenk dar, um ihn für seine Wünsche zu gewinnen. Aber nicht immer wird ihm die Erfüllung seiner Bitte zuteil. Er ist gewitzigt; er traut dem Gott nicht mehr recht. Darum will er sich nicht vergeblich in Auslagen stürzen, er will erst die Leistung des Gottes sehen und dann erst, zum Lohn und Dank dafür, mit dem Opfergeschenk herausrücken." Und so geht es noch eine Weile weiter (S. 65). Und wie der Verfasser beim Dominieren des Opfers eine „Niveausenkung" der Religion für unvermeidlich hält (siehe oben S. 723), so vollzieht sich ihm beim Gelübde eine „Niveauverschiebung", es entstehe ein „Kaufvertrag", ein „Handelsgeschäft" mit

¹ Er weist dabei darauf hin, daß schon ARISTOTELES diese Ansicht ausgesprochen habe (Eth. Nic. 1160 A 25ff.). Meinerseits erneuere ich hier meinen schon anderswo (Ursprung der Gottesidee, S. 166) einmal gemachten Hinweis darauf, „daß auch das erste in der Heiligen Schrift erwähnte Opfer, das von Kain und Abel, ein Erstlingsopfer gewesen zu sein scheint und daß jedenfalls das Hauptopfer der Israeliten, die Auslösung der dem Herrn verpflichteten Erstgeburt war". Dem füge ich noch hinzu, daß auch die Eucharistie durch den unmittelbaren Anschluß an das Passahmahl bei der Einsetzung (dessen Ersatz es sein sollte), verbunden mit der Erinnerung an den Kreuzestod des „Lammes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt", in ihrer fortdauernden Erneuerung durch die Meßfeier sich als ständige Erneuerung des höchsten Erstlingsopfers darstellt, das je geopfert wurde.

Gott (S. 128). Nun soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es Gelübde der Art, wie sie der Verfasser hier charakterisiert, in guter Anzahl gibt, und nicht nur in niederen Religionen. Aber was wir sehr nachdrücklich ablehnen, ist die Behauptung, daß Gelübde dieser Art die Anfangsstadien der Entwicklung gewesen sein müßten, oder daß der Beweis für ein dementsprechendes erstes Entstehen tatsächlich erbracht worden sei. Der Verfasser ist selbst scharfsichtig genug gewesen, auch das wenigstens mit einem Blick zu erfassen, wo er schreibt: „Doch gibt es auch Gelobungsoffer, die einen bloßen Akt der Verehrung darstellen.“ Ist denn wirklich der Weg der Entstehung, den HEILER so anschaulich dargestellt hat, der psychologisch einzig denkbare? O nein, es sind sogar mindestens noch zwei andere Entstehungsweisen psychologisch möglich. Die eine wäre dann gegeben, wenn jemand sich sagen würde: Falls Gott diese oder jene Gunst dir erweist, so ist das ein neuer, so großer Beweis seiner *benignitas* gegen dich und seiner *bonitas* in sich, daß es sich geziemt, dich dazu aufzuschwingen, auch deinerseits mehr zu tun, als wozu du streng verpflichtet wärest, ihm also irgendein *opus supererogatorium* zu leisten, von dem du weißt, daß es ihm besonders gefällt.“ Oder die andere Möglichkeit: Jemand sagt sich, er wisse ja nicht, ob das, worum er jetzt Gott bittet, für ihn selbst gut sei und ob Gott es ihm deshalb nicht verweigern werde; so wolle er also die Dankerstattung aufschieben bis dahin, wo diese Ungewißheit durch die tatsächliche Gewährung entschieden sei. — Man wird mir entgegenhalten, beide diese Möglichkeiten seien zu „hoch“ und insbesondere das letztere zu wenig „naiv“, um als ursprünglich gelten zu können. Eine solche Entgegnung würde ich auf gleiche Stufe mit jener Konzession an den Vulgar-Evolutionismus stellen, die ich oben (S. 724) schon gekennzeichnet habe. Aber jedenfalls, das wiederhole ich, ein Beweis für die Tatsächlichkeit einer Entstehungsweise des Gelübdes, wie HEILER sie schildert, ist bis jetzt noch nirgendwo erbracht. Zu all dem kommt nun noch hinzu, daß HEILER auch ganz unbeachtet gelassen hat, daß es auch absolute Gelübde gibt, Versprechungen, dieses oder jenes Gute zu einer bestimmten Zeit oder eine bestimmte Zeit hindurch zu erfüllen, die ohne jede Bedingung, direkt als Ausfluß einer über das gewöhnliche Pflichtmaß sich erheben wollenden Gottesverehrung sind. Auf diese Art Gelübde trafe die Entstehungshypothese HEILER's in gar keiner Phase ihrer Entwicklung zu.

HEILER bringt an einer Stelle seines Buches, wo er von den „high gods“ und deren neuerer Geltendmachung durch ANDREW LANG und mich handelt, den folgenden Satz: „Man hat mit einem gewissen Recht¹ behauptet, daß beide die Primitiven sowohl als die Urwesen, an die diese glauben, idealisiert hätten — LANG mit einer Vorliebe für das Romantische, P. SCHMIDT in einem theologischen Interesse an der Theorie des Urmonotheismus“ (S. 103). Soll ich mir jetzt die „süße Rache“ nehmen und sagen: Man kann mit einem gewissen Recht behaupten, die merkwürdige Tatsache der Abneigung des Verfassers gegen Opfer und Gelübde, im Gegensatz zu seinem mehrfachen begeisterten Lobpreis auf das von Opfer (und Gelübde) befreite, rein geistige Gebet erkläre sich aus gewissen (protestantisch-) theologischen Interessen des Verfassers? Nein, „wir Wilden sind doch bessere Menschen“, ich weise eine solche Erklärung glatt ab.

Mit Beiseitlassung einiger anderer Einzelkritiken, deren Darlegung hier zu weit führen würde, wende ich mich der prinzipiellen und methodologischen Differenz zu, in der ich mich mit HEILER befinde. Er gibt seinem Werke den Untertitel „Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung“. Diesen Titel verdient die Abhandlung nicht nur seiner zweiten, sondern auch seiner ersten Hälfte nach in dem ganzen Teil, der die Religionen der sogenannten Kulturvölker behandelt: hier werden tatsächlich auch durch religionsgeschichtliche Untersuchungen vielfach eine Reihe höchst wertvoller Ergebnisse gewonnen. Anders ist es bei dem ganzen Abschnitt über das Gebet der primitiven Völker: hier fehlen religionsgeschichtliche Untersuchungen nahezu ganz, hier herrscht fast ausschließlich die Religionspsychologie. In enger Verbindung damit steht, daß der Verfasser sich „ein inneres Recht“ vindiziert, „zusammenfassend von einer primitiven Kultur zu reden und sie der antiken Hochkultur gegenüberzustellen“ (S. 29). Freilich muß ich mich beeilen, hinzuzufügen, daß der Verfasser es ablehnt, sich der „völkerpsychologisch-evolutionistischen Kulturforschung“ anzuschließen. Nein, er kennt die neuere kulturhistorische Schule sehr gut und gibt ihrer Methode entschieden den

¹ Von mir gesperrt. W. SCHMIDT.

Vorzug. Aber er findet, daß die Kulturkreistheorie „im einzelnen noch zu wenig gesichert und zu hypothetisch“ sei, daß erst noch „ein gründlicherer Ausbau der kulturhistorischen Ethnologie“ erfolgen müsse, ehe sie „einer religionswissenschaftlichen Untersuchung Anhalts- und Stützpunkte bieten könne“ (S. 29).

Dem dürfte man doch entgegenhalten, daß selbst wenn die Anschauungen des Verfassers bis zu dem Grade gerechtfertigt wären, wie er sie ausspricht, man wohl auch von ihm selbst die Mitarbeit „an dem gründlicheren Ausbau der kulturhistorischen Ethnologie“ auf dem Spezialgebiet, das er sich gewählt, hätte erwarten können. Man sollte meinen, daß dafür sogar eine unausweichliche Notwendigkeit vorgelegen habe. Denn wenn HEILER die alten Aufstellungen der völkerpsychologisch-evolutionistischen Kulturforschung nun einmal als erschüttert betrachtet, so läßt sich doch auf dieser Grundlage kein sicheres Gebäude mehr aufrichten. Denn die Sicherungsmaßregel, die er da trifft, um doch noch vorläufig mit dem alten Fundament auszukommen, versagt. Der Schriftbesitz der Kulturvölker, auf den er sich beruft, bedingt nicht in dem Maße, als es erforderlich wäre, um die primitiven Völker den Hochkulturvölkern kompakt gegenüberzustellen, eine Fixierung des freien Betens; dafür ist bei den primitiven Völkern einerseits die Einförmigkeit des äußeren Lebensverlaufs und die Ausbildung des Gedächtnisses zu groß, anderseits bei den Hochkulturvölkern das Eingreifen hervorragender Individuen doch häufiger und weitreichender.

So muß es also ausgesprochen werden, daß infolge dieses, wenn auch nur bedingten und provisorischen Verbleibens bei einer der wichtigsten Grundlagen der alten evolutionistischen Schule auch weite Strecken der Behandlung des Gebetes der primitiven Völker ebenfalls nur provisorischen Charakter tragen und in kurzer Zeit neu umgearbeitet werden müssen, eine Notwendigkeit, die natürlich auch weit in das Gebiet des Gebetes der Kulturvölker hinein ihre Folgerungen nach sich ziehen wird. Auf denjenigen, der die Grundzüge dieser baldigen Neuordnung auch nur in schwachen Umrissen kennt, muß die so häufige Zusammenwerfung der heterogensten Formen oft ganz beklemmend wirken. Vor dem schlimmsten Schaden ist der Verfasser erfreulicherweise durch eine glückliche Inkonzsequenz bewahrt geblieben: in einem wichtigen Punkte hat er auch Einzelergebnisse der Kulturkreistheorie nicht als „noch zu wenig gesichert und zu hypothetisch“ betrachtet, sondern sie resolut akzeptiert und selbst zu einer Art Grundlage gemacht. Das ist die Anerkennung eines primitiven Urmonotheismus. Ihr verdankt der Verfasser sein schönstes und wertvollstes, das eigentliche Wesen des Gebetes in seiner Tiefe erfassendes Ergebnis, das er selbst in den Worten formuliert: Das Gebet ist also die große Schöpfung eines primitiven „Monotheismus“; nur dort, wo der Eingottglaube lebendig wurde, in der Frömmigkeit der religiösen Genien, war darum die Vollendung des Gebetes möglich“ (S. 115).

Aber mit dem fast divinatorischen Scharf- und Weitblick, der dem Verfasser als natürliche Gabe zueignet, eröffnet er sich doch auch noch eine andere „geschichtsphilosophische Perspektive“, die mit schon gemachten und noch bevorstehenden Ergebnissen der kulturhistorischen Schule stark zusammenfällt, die aber, wie er gesteht, „den herkömmlichen Theorien von der Genesis der Gottesidee entgegengesetzt ist“ (S. 114). Er sieht, daß der primitive „Monotheismus“ das Älteste ist, neben dem der in der Verehrung der Natur sich äußernde „Macht“-Glaube und die aus dem Geisterglauben und Totenkult hervorgegangenen Ahnenverehrung als spätere Formen erscheinen, was sich auch hinsichtlich des Gebetes bewahrheitet. Nun wohl, es hat den Anschein, daß die kulturhistorische Forschung dartun kann, daß der „Macht“-Glaube in einen bestimmten Kulturkreis hineingehöre, den vaterrechtlich-totemistischen, der eine in der Verehrung der Sonne gipfelnde Verherrlichung der absoluten Naturmacht pflegt, einen Pantheismus auf primitiver Stufe, der den Satz TYLOR's von dem Nichtvorkommen des Pantheismus auf so früher Stufe¹ entkräftet; die adäquate pseudo-religiöse Äußerung dieses Pantheismus ist nicht das Gebet, sondern der Zauberspruch, dieser Kulturkreis ist die Heimat des Zaubers. Auf der anderen Seite tritt hervor, daß der mütterrechtliche Kulturkreis — dessen Wurzeln schon in den urzeitlichen, sogenannten gleichrechtlichen Kulturkreis zurückreichen² — die Heimat eines Seelenglaubens ist, der sich in einer Mythologie und Verehrung des veränderlichen, dem Tod unter-

¹ S. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 21. Es ist interessant, daß auch HEILER findet, daß allerdings auf späterer und höherer Stufe — „die Naturhymnen, vor allem die Sonnenhymnen, einen keimhaften Pantheismus zeigen“ (S. 170).

² S. SCHMIDT, Zeitschrift für Ethnologie 1913, S. 1022, Anm.

worfenen, den ersten Menschen darstellenden Mondes und der verstorbenen Nachkommen dieses ersten Menschen, der Ahnen, äußert. Dieser Kult schließt nun allerdings sicherlich auch einen Verkehr mit den Ahnen ein, der Formen der Unterredung umfaßt, die in plausibler Weise als die Anfänge des Gebetes gedeutet werden könnten. Aber ganz abgesehen davon, daß beide Kulturkreise, der vaterrechtlich-totemistisch-solaristische, wie der mutterrechtlich-agrikulturell-lunaristische von der kulturhistorischen Forschung mit aller Stringenz als jünger erwiesen werden, denn die Urkultur, in der wir aber das Gebet schon antreffen, so ist der Ahnenkult in seinen Anfängen überhaupt nichts Religiöses, sondern etwas rein Soziales. Zu diesem Ergebnis gelangte vor kurzem auch noch Dr. ANKERMANN in seiner schönen Untersuchung über „Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern“, wo er schreibt: „... ich glaube . . ., daß die Verehrung der Toten älter ist als jeder Seelenglaube und am Anfang der ganzen Entwicklung steht . . . ich denke mir den Anfang der Ahnenkultur als eine einfache Fortsetzung sozialer Pflichten und Gewohnheiten über das Grab hinaus . . . So wäre der Ahnenkult in seinen Anfängen eigentlich mehr eine soziale Erscheinung als eine religiöse¹.“ Somit ist auch das vermeintliche an die Ahnen gerichtete „Gebet“ nichts anderes als eine ganz „profane“ Fortsetzung des vor dem Tod geführten mündlichen Verkehrs und entbehrt wie dieser zunächst jeglicher Transzendenz. Es fliegt ihm zwar in dem Maße, als der Ahne vom wirklichen Leben sich entfernt, eine Schein-Transzendenz an; aber je weiter er dann in dem Dunkel der Vergangenheit sich verliert, in um so stärkerem Maße wird er von einer anderen Gefahr bedroht, nämlich an lebensfrischer Wirklichkeit zu verlieren und, wenn er dieser Gefahr schließlich erliegt, dabei natürlich auch selbst dieser Schein-Transzendenz verlustig zu gehen².

So glaube ich in einigen Zügen dargelegt zu haben, nach welchen Richtungen hin der Neuaufbau sich voraussichtlich vollziehen wird. Ich kann nur noch einmal mein Bedauern darüber äußern, nicht nur daß das hervorragende Werk von diesem Neuaufbau noch nicht profitiert hat, sondern auch, daß der Verfasser sich nicht entschlossen hat, auch selbst mit Hand an diese Arbeit zu legen; bei seiner Beherrschung des ganzen Materials und seiner so weitgehenden Einfühlungsfähigkeit wäre er sicher in der Lage gewesen, Neuergebnisse hervorzubringen, die anderen Forschern schwer oder gar nicht erreichbar sind.

Auch aus den übrigen Teilen des trefflichen Werkes würde noch manches zur Besprechung verlocken; aber ich muß es mir versagen, dem nachzugeben, es würde teilweise zu weit abführen. Kurz hinweisen möchte ich nur auf die beiden Abschnitte: das Gebet in der Mystik (S. 235—284) und: das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit (S. 285—338), sicherlich die Glanzstücke des ganzen Buches. Die Erfassung der Eigenart dieser beiden Gebetstypen, die Entwicklung derselben nach den verschiedenen Seiten hin ist hervorragend durchgeführt; sie tritt besonders in der antithetischen Gegenüberstellung beider (S. 212—234) überzeugend hervor. Trotzdem bekommt man stellenweise den Eindruck, als lasse der Verfasser von der Freude über die gute Erfassung dieses Gegensatzes zu sehr sich hinreißen; das, was da herauskomme, sei so scharf und spitz „richtig“, daß es schließlich mit der breiten und vollen Wirklichkeit nicht mehr ganz übereinstimme. Der Verfasser scheint das selbst etwas zu fühlen; denn er schreibt einmal: „Gewiß ist die letzte psychologische Wurzel und die letzte ideelle Vorstellung beider Typen gemeinsam: das Streben nach reinem Leben, nach Liebe und Seligkeit, und der Glaube an ein Höchstes, Absolutes, Transzendentes, in dem dieses Sehnen zur Ruhe kommt. Gewiß sind diese Gegensätze unzähligemal in der Geschichte überbrückt und gemildert worden, am großartigsten in Augustinus und Franziskus, aber sie lassen sich nicht aus der Welt schaffen“ (S. 234). Ich glaube aber, daß diese „Überbrückung“ und „Milderung“ nicht bloß äußerlich durch synkretistisches Zusammenkommen und Zusammenfließen zweier großer in sich und historisch verschiedener Kräfte zustande gekommen ist, sondern durch primäres, kraftvoll-organisches, d. h. geniales Erfassen und Auswirken des ideellen und psychologischen Grundgedankens beider Kräfte. Das geschah am vollkommensten beim Heilande. Als Messias der große Erde und Erfüller allen Eifers und Drängens der Propheten, ließ er in verzehrendem Eifer („der Eifer für dein Haus verzehret mich“) das innere Feuer seiner erhabenen Seele ausströmen („Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu bringen, und was will ich anderes, als das es brenne?“) auf

¹ Zeitschrift für Ethnologie 1918, S. 136—137.

² Vgl. hiezu auch meine Besprechung von L. v. SCHROEDER, „Ärische Religion“, „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 288 ff.

die Menschen in nie ermüdender Wirksamkeit Tag für Tag bis in die Nacht hinein. Aber das alles doch erst, nachdem er dreißig Jahre lang in mystischer Verborgenheit und scheinbarer Untätigkeit in Nazareth zugebracht, dann noch erst in strengster Askese vierzig Tage in schauerliche Wüsteneinsamkeit sich zurückgezogen hatte zu hartem Fasten und sozusagen methodischem Geistesringen, und auch während der ganzen Lehrtätigkeit hindurch oft und oft sich zurückziehend, die Nacht in einsamem Gebete durchwachend. Und so hören wir ihn denn auch in der bekannten Szene in Bethanien die in mystisches Schauen und Genießen versunkene Maria verteidigen gegen die Vorwürfe der werkeifrigen Martha mit dem ruhevoll erhabenen Hinweis auf das schließlich doch nur „Eine Notwendige“.

Interessant ist der Hinweis des Verfassers auf das Schicksal der Mystik in den evangelisch-protestantischen Kirchen, wie es nach den Forschungen von P. ALTHANS, „Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert“ (Leipzig 1914) jetzt deutlich hervortritt: „Bei Beginn der Reformation verschwindet in den evangelischen Kirchen mit einem Schlage die im Mittelalter herrschende mystisch-augustinische Gebetsweise und an ihre Stelle tritt eine exklusiv an der Bibel orientierte Gebetsfrömmigkeit. Nach der Gegenreformation aber sickert die mystisch-mittelalterliche Gebetsart allmählich aus der katholischen Erbauungsliteratur in die evangelische ein und bereits am Ende des 16. Jahrhunderts dominiert sie in der ganzen evangelischen Welt“ (S. 7 [vgl. S. 210]). „Erst die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts hat in kirchlich-evangelischen Kreisen den lutherischen Gebetskreis wieder belebt, die Mystik wie den Rationalismus der Aufklärung gebannt und das biblische Gebetsideal erneuert“ (S. 210). Dazu macht er später die einschränkende Erklärung, daß auch Luther selbst durch die mittelalterliche Mystik hindurchgegangen und in ihr geistig emporgekommen sei: „So ergibt sich die paradox klingende Tatsache, daß Luther's Frömmigkeit, trotzdem sie der Mystik polar entgegengesetzt ist, aus der Mystik herausgewachsen ist“ (S. 452).

Doch wir müssen uns endlich losreißen von dem fesselnden Buche. Sprechen wir noch den Wunsch aus, daß, wenn es zu einer zweiten Auflage kommt — und wir glauben, daß es dazu bald kommen wird —, auch das äußere Kleid dem hohen inneren Wert des Werkes mehr entsprechen möge. Selten habe ich ein hochbedeutsames Werk so eingeschnürt gefunden in Kleindruck, Zusammenpressung, Abkürzungen usw. Der Verfasser entschuldigt es mit der Papiernot und den sonstigen Nöten der Kriegszeit, und man wird diese Entschuldigung ja wohl gelten lassen müssen. Aber sobald die Zeiten etwas bessere geworden sind, sollte dem Werke doch ein Gewand angemessen werden, das sozusagen in freierem, edlem Faltenwurf dem schönen, bedeutungsvollen Inhalt sich anpaßt.

S. 186, Z. 8 von unten, muß ein sinnstörendes *Suspice* in *Suscipe* geändert werden.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Steensby H. P. *An Anthropogeographical study of the origin of the Eskimo culture.* Saertryk of Meddelelser om Gronland. I, III. Kobenhavn 1916
BIANCO LEMOS Bogtrykkeri. 41—228 pp., 1 plate and map.

A careful and highly elaborated study with copious results has been submitted for our inspection. In his researches concerning the whole Eskimo culture, the author started from anthropogeographical points of view in the sense of RATZEL. Yet, in the course of the study STEENSBY recognizes and confesses that from such a standpoint, in no way, can be obtained the final settling of the intricate problem. The Eskimo culture, as a whole, it does represent not a mere local anthropogeographical adaption, but strong foreign influences became manifest in many of its forms. Thus, both principles of survey are accepted by the author; and, what is more, they are treated in such a profound and objective way that his conclusions deserve full confidence. According to the author, the fact of having first become known to scientists the Eskimo of Alaska and of Greenland only, it rather reacted upon a deeper and more exact survey regarding the Eskimo. It will not be amiss to state here that even H. RINK, the meritorious Danish explorer, who passed many years among the Eskimo, as well as most explorers of the Arctic regions, had obtained but an incomplete idea with respect to the whole Eskimo culture, when he looked for their early home somewhere in Alaska; or when he believed that the culture

reached its "culminating point" in the South Greenland. It was reserved to Dr. FRANZ BOAS, who had the good fortune of studying a number of central tribes, to indicate a new direction as to the point of origin for the Eskimo. He was the first, who noticed that the legends and traditions rather point towards the centre, viz. the region west of Hudson Bay, where, as he thinks, their primal home must be. On this point, STEENSBY is quite in accord with BOAS. This is all the more important since the results of the former had been obtained by an entirely different way of survey. STEENSBY's researches are based on the comparative study of economic and material culture of the Eskimo. The final conclusions thus led him to establish the significant difference between Subarctic Neoeskimo and Arctic Palaeeskimo. The former are chiefly represented by the Eskimo culture as found in Alaska; and the latter can be determined especially in the central districts. The Arctic Palaeeskimo only have to be considered genuine representatives of ancient and original Eskimo culture. And, where it is extended at the present, that is to say, in the southern contiguous districts, there has also to be sought its home. The ancient Eskimo culture arised in the Arctic Archipelago, whence it advanced in westerly direction as far as Alaska and North East Asia (Tuski), and in the east as far as Greenland. The fact that in Alaska appeared a distinctly mannered Neoeskimo culture, it is due, according to the author, on the one hand, to the Subarctic clima, and on the other to Asiatic, especially to ancient Japanese influence. This clearly conditioned Neoeskimo culture, highly influenced by East Asiatic elements, then wandered back and again advanced as far as Greenland. Yet, it seems, that this secondary movement affected but relatively little the central regions.

In order to prove his statements, STEENSBY proceeded from the known to the unknown. The known quantity was the unquestioned unity of the Eskimo languages. The unity of language of such a primitive people, disseminated over an area of about eleven thousands square km. created just astonishment. Notwithstanding the relatively active intercourse of the different groups of Eskimo, we knew, however, that this stand of affairs supposes; in the first place, an originally uniform development within a smaller territory; and, in the second place, that the voluntary or forced *exodus* from this centre must have taken place not too long ago. This special centre, the home of Eskimo culture, it constitutes the chief problem that the author intended to solve. As already said, the region where the Eskimo culture seems to have arisen, is situated between Hudson Bay and Coronation Gulf.

A few of STEENSBY's proofs for his assertions may be given here. In the main points, he argues, as follows.

Surveying the implements the different Eskimo tribes use in connection with their economic and material culture, we notice that those elements can be divided into three decidedly different groups. To the first belong such methods and implements as are distributed both among the Arctic and Subarctic Eskimo, as for instance: snow shoes, fishing spear, harpoon, tent, compound bow, skin garments, and so on. As far as their geographical distribution is concerned, we can state, that these elements very frequently surpass the border of the special Eskimo districts. In the second group are included such methods and implements as occurring only among a part of the Eskimo and more particularly among the Subarctic towards west and east, as: the highly developed hunting kayak, the umiak, or woman's boot, the bird-dart, and so forth. Finally, in the third group are comprised all specific Arctic elements. Most of them solcly appear among the central Eskimo, as: the skillfull hunting on the ice, the dog sledge, the snow house and others.

After having carefully compaired and taken into consideration the divers features, the author reached, we may say, to the ascertained conclusion that the Arctic forms are the real and original representatives of genuine Eskimo culture. It seems to us, that the weight of authority is on the side of STEENSBY. The argumentation, of course, cannot be transcribed here *in extenso*. We have to content ourselves with taking out a part only. We knew that Subarctic forms are borrowed; and the origin of many an implement is known, more or less. To this we may add, that these foreign influences were more fully and detailed treated by STEENSBY. As already said elsewhere, the relations point towards Asia, and according to the author, towards Japan, particularly. Now, specific Arctic elements can have been hardly borrowed, since they only occur among the central Eskimo. These elements, as well as the culture to which they belong, must be, consequently, considered autochthonous, that is to say, aboriginal of the central district.

Respecting the southern contiguous regions northwest and west of Hudson Bay, STEENSBY determined similar geographic-climatic assumptions. Here might have, at any rate, taken origin the transition into the characteristic Arctic Eskimo culture.

Thus, STEENSBY opens the way which conduces to connect the Eskimo culture with regions and peoples of different origin. Several of the latter, as the Cree and their kindmen, at the present, may occupy, more or less the habitat of the pre-Eskimo. In these regions, too, is already known the characteristic difference between summer and winter culture, a typical feature observed more especially among the Eskimo of the North Archipelago. STEENSBY's argumentation in this respect is likewise based chiefly on elements of economic and material culture. Although, we believe, his assertion might have been strengthened by investigating also the sociologic and the ethnological features, on the whole.

It has been already observed and stated that among the genuine Eskimo do exist neither exogamic-totemistic clans, nor consists the community of two moieties ("Zweiklassenkultur" of GRAEBNER). This is, undoubtedly, most noteworthy, when we consider that among the Forest Indians and Prairie Indians (as Cree, Ojibway and their relatives) contiguous to the domain of Eskimo, there is found the same particularity. Both complexes appear thus pre-totemistic and pre-matriarchic.

Furthermore, the author believes that the sole pleasure of hunting seals might have been quite sufficient to lure the pre-Eskimo towards north, without having been put out from their original dwelling places by some violent pressure. Yet there is a strong probability of making more likely the contrary assumption. For instance, we see the Cree are highly influenced and forced back by the warlike Dakota (Sioux), their well organized totemistic neighbours. For this, and other reasons, we think, it may have been due, partly at any rate, to similar agitations among those peoples that the pre-Eskimo were obliged to move out to their present dwelling places; these new surroundings doubtless contributed to the forming of the characteristic culture. In this respect, the Eskimo share with other primitive tribes of the world, and especially with the Pygmies and Pygmoids, not only the absolute lack of solid organisation as far as sociology and state are concerned, but also they, as well as the latter, had been pushed away and obliged to live in one of the farthest and most inhospitable region of the globe. The far north then surely exercised its educational influence upon Eskimo culture. That the Eskimo belong to higher hunting tribes, it is unanimously recognized by all scientists.

As regards the cultural relations of the pre-Eskimo STEENSBY, in the attempt of settling this somewhat intricate matter, departed widely from the plan of any former ethnologist. Among the implements which induce the author to see there pre-Asiatic relations, we find quoted: the birch-bark canoe, the snow shoes, the oldest form of close fitting skin garments, and so on.

It is needless to say, that the rich results contained in STEENSBY's paper could have been only outlined here. The work of the Danish scientist will, no doubt, be of fundamental importance for further cultural-historical survey, especially as far as the peoples and their culture of northernmost America are concerned.

F. W. KOPPERS, S. V. D.

Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentralafrika-Expedition 1907/08, unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg. Bd. VI, 1. Teil: Ethnographie — Anthropologie I. Herausgegeben von Professor Dr. Jan Czekanowski. KLINKHARDT & BIERMANN. Leipzig 1917.

Id. Bd. VII: Ethnographisch-anthropologischer Atlas mit 139 Tafeln in Lichtdruck. 1911. (Dritter Band in der Reihenfolge der Veröffentlichungen.)

Wissenschaftliche Forschungsreisen sind jedesmal um so wichtiger und wertvoller, je unbekannter einerseits das zu bereisende und erforschende Gebiet ist und je mehr bessere Mittel den Expeditionsteilnehmern zur Verfügung stehen. Beides trifft von dem Unternehmen Adolf Friedrichs, weiland Herzogs zu Mecklenburg, zu. Die gute Ausrüstung der Expedition, die Beziehung fähiger und geeigneter Gelehrter, die Ausnützung bzw. Inanspruchnahme der im Forschungsgebiete weilenden und tätigen Europäer, zumal der nicht nur entsprechend gebildeten, sondern auch mit dem Volk und Leben der Eingebornen eng verwachsenen Missionäre, die Aufsuchung der Häuptlinge, Fürsten oder irgend angesehener und einflußreicher Leute bei

den Stämmen und Sippen des Landes; das alles hat die Bedeutung und das Resultat der in Rede stehenden Expedition sehr erhöht. Darüber darf man sich um so mehr noch freuen, als es sich um ein, für die Ethnologie namentlich, verhältnismäßig wenig ausgebeutetes und doch so vielversprechendes afrikanisches Gebiet handelt.

Aber nicht bloß die Reise selber, die Ansammlung von Ergebnissen und Erlebnissen sind wichtig; auch die Zusammenstellung und Verarbeitung des gewonnenen Materials, die Art und der Grad, in denen dasselbe der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht und der Verwertung durch Fachgelehrte bereitgestellt wird, ist ein zwar sekundäres, doch immerhin wesentliches Moment bei Bemessung des Wertes einer Forschungsreise. Prof. CZEKANOWSKI hat mit nachahmenswertem Fleiß und nicht ohne viel Geschicklichkeit diese zweite Aufgabe, soweit sie sein Fach anlangte, zu erledigen gesucht. An seiner Befähigung dazu konnte man, den vorgegangenen Leistungen gemäß, wohl nicht zweifeln.

Über Ausmaß und Verhältnis des in vorliegenden zwei Bänden veröffentlichten ethnographisch-anthropologischen Forschungsmaterials äußert sich der Verfasser im Vorworte selber: „Die Beschaffenheit des Materials nötigte uns, den Text auf zwei Bände zu verteilen, einen anthropologischen und einen ethnographischen, und diesen noch zwei mit ausführlichen Erläuterungen versehene Atlasbände anzuschließen. Nachträglich mußte man aber noch den ethnographischen Textband in zwei getrennt paginierte Teile zergliedern und in der anthropologischen Publikation den Text von der Beobachtungsmaterialveröffentlichung trennen... Mit Rücksicht auf ihren allgemeinen Inhalt müssen die ethnographischen Teile als erste erscheinen, wenn man auch aus Gründen der Systematik die Anthropologie der Ethnographie voransetzen müßte.“

Der Autor verteilt sein reiches und wertvolles Material auf 17 mehr oder minder umfangreiche Kapitel. Sind die drei ersten Kapitel von mehr einführender, orientierender Natur, vor allem auch in geschichtlicher Hinsicht, so bringen die nächstfolgenden (4 und 5) bereits eine nähere geographische und politische Beschreibung der beiden Gebietskomplexe Mpororo und Ruanda. Aber auch hier findet man ausgiebig schon soziale und wirtschaftliche Zustände und Beziehungen besprochen, wie ebenso ethische und kulturelle Daten gestreift werden. Das 7. Kapitel faßt dann die Bevölkerungselemente: Batutsi, Bahutu und Batwa, näher ins Auge. Nunmehr erscheint die Bahn frei für eine eingehende Darlegung der gesamten Verhältnisse auf den Gebieten der Wirtschaft, der sozialen und politischen Gestaltung, der Kunst, der Ethik und der Religion. In die Fülle dessen, das der Verfasser hier in der Tat bietet, werden wir gleich noch nähere Blicke tun können, wenn wir unsere kritischen Nachbemerkungen anfügen. Wir bemerken noch, daß CZEKANOWSKI im letzten (17.) Kapitel „Sprachaufnahmen des Ru'unde- und Bugoye-Dialektes“ (Vokabularien und Texte) bringt. Diese Zusammenstellung aus zwei Dialekten kann den Linguisten nur willkommen sein. Endlich führt E. V. HORBOSTEL noch einiges („Aus dem Phonogramm-Archiv des Psychologischen Instituts der Universität Berlin“) über „Ruanda-Gesänge“ aus.

Nachdem wir so versucht haben, die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit des Werkes in kürzester Übersicht anzudeuten, gehen wir nun dazu über, die bereits angekündigten kritischen Anmerkungen und ein paar wissenschaftliche Wünsche folgen zu lassen.

Zunächst zur Methodik und Systematik des vorliegenden Bandes. Ein Mangel, der uns bei größeren Berichten über Forschungsreisen öfters unvorteilhaft aufgefallen ist, die lockere Ordnung in der Darbietung des Materials findet sich auch in CZEKANOWSKI's Werk. Und doch hat gerade eine straffe Stoffgliederung und Konzeption der Gedanken zwei beachtenswerte Vorteile: Durchsichtigkeit der Ergebnisse und bessere Möglichkeit einer Fruchtbarmachung für eine mit den gesammelten Daten wirtschaftende Forschung; ein zunächst mehr technischer Vorteil wäre vielleicht die Beschränkung des Buchumfanges. In der Tat wiederholt sich auch der Verfasser unseres Werkes einigemal; davon aber ganz abzusehen — weil auch eine wissenschaftliche Veröffentlichung über eine Forschungsreise immer noch Reisebericht bleiben darf, der eben um ein kleines Wegstück der schönliterarischen Darstellung zuschwenken soll; das Auseinandergerissensein von Zusammenhängendem und Zusammengehörigem ist das ungleich größere Übel. Oder wäre es für das Werk kein bonum, für den Autor kein bene, wenn alles, was z. B. unter „Ethos“, „Wirtschaft“, „Politik“, „Religion“, „Kunst“ fällt und vom Verfasser da und dort zusammengetragen worden ist, zu größeren Einheiten zusammengefaßt und mit innerer Logik und äußerer Harmonie aufgebaut worden wäre? Der Fachgelehrte wenigstens wäre dafür dankbar gewesen und der andere Leser hätte diese „mathematische Ästhetik“ nicht ganz übersehen können.

Unsere Bemangelung wollen wir, zur Kritik des Inhaltes übergehend, allsogleich auch etwas exemplifizieren. Ein dem Verfasser augenscheinlich wichtigster Gegenstand waren die Clans. In der Tat halten auch wir dafür, daß eine Aufhellung dieser Erscheinung und Einrichtung von nicht zu unterschätzendem Werte sein kann. Wir werden darum auf den Punkt näher eingehen. Der Verfasser handelt von der Sache an einigen Stellen. Im Verhältnis der Bedeutsamkeit des Gegenstandes wäre eine einheitliche Aufgreifung des Themas wie denn auch dessen systematische Durchführung nur vorteilhaft gewesen. Das aber vermessen wir eben. Der Verfasser hat das Thema an mehreren Stellen zur Sprache gebracht und dies ohne jedesmal und überhaupt entsprechend auf den großen Zusammenhang und das Ganze zu denken oder gar aufmerksam zu machen, wir meinen auf das bedeutsame Gesamte der Erscheinung. Was sind die Clans? „Die Bevölkerung des Zwischenseengebietes zerfällt in eine Anzahl exogamer, totemistischer, patriarchaler Clans, die durch *abaziru* meistens Eßverbote, welche sich direkt oder indirekt auf die Totemtiere beziehen, voneinander geschieden sind. Man findet die Angehörigen derselben Clans an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Staaten des Zwischenseengebietes verstreut. In dieser Weise besteht die ganze Bevölkerung aus den miteinander räumlich durchflochtenen Clans. Diese Durchflechtung läßt auf wiederholte Wanderungen im Zwischenseengebiet schließen, denen wohl die so weit vorgeschrittene territoriale Homogenisierung zu verdanken ist. Als ein sehr auffallendes wissenschaftliches Ergebnis muß die Tatsache betrachtet werden, daß viele Clans dasselbe *umuziru* haben“ (S. 39). Der Verfasser scheint im allgemeinen mehr der Ansicht zuzuneigen, daß diese Gemeinschaften aus einem physischen Band begriffen werden müßten, d. h. auf Stammesgleichheit beruhten; allein schon der Umstand, daß (nach des Verfassers Auffassung selber) die Totemtiere bei den Clans eine so große Rolle spielen, hätte wohl eine hypothetische bezügliche Stellungnahme zum religiösen Phänomen bedingen können. Daneben möchten wir in der Frage auch den politischen und historischen Gesichtspunkt zur Geltung gebracht wissen; um so mehr als die Politik in einer Form auch dem mehr ursprünglichen Menschen angehörte und als mächtige geschichtliche Faktoren nicht weniger dem Leben der Naturvölker Initiativen schenken können und Spuren und manchen Samen auf diesen Spuren zurückgelassen haben werden. Es müßte untersucht werden, was die Clans anfänglich gewesen sein mochten und was sie heute sind. Auch die Sprachforschung wird hier in mehr als einer Hinsicht eingreifen müssen. Ursprünglich dürfte es sich wohl um geographische Einheiten gehandelt haben. Daß ferner die Verwandten in den frühesten Zeiten in engeren Verbänden zusammengehalten waren, ist eine ohnehin hinlänglich gesicherte Tatsache. Daß wir aber in den heutigen Clans Gebilde vor uns haben, die unter dem mitbestimmenden Einflusse religiöser, politischer und geschichtlicher Ponderabilien geworden sind, erscheint uns ebensowenig zweifelhaft. Das Überwiegen einer Sippschaft bzw. einer Stammeseinheit über eine andere (oder über mehrere andere); innere Zerwürfnisse, Spaltungen, separatistische Konsolidierung; äußere Versprengungen zufolge fremder Einfälle oder Einwanderungen; politische Tendenzen und Konstellationen; religiöse Invektiven: das wären einige Schlagworte und Punkte, über die wohl die Wege zur Lösung der verschiedensten mit den Clans verbundenen Fragen führen dürften¹. Bei solcher Methode möchten auch die Schwierigkeiten und „Rätsel“ der Clan-Differenzierungen baldigst überwunden werden. Unsere eigenen bezüglichen Gedanken vorzuführen, ist an der Stelle nicht unsere Sache. Schließlich sei der Ansicht von DER BURGT's noch insoweit Rechnung getragen, als wir wie er, wenn auch nicht so bestimmt und weitgehend, einer Überschätzung der Clans bzw. ihres ethnologischen Sinnes entgegentreten. (Vgl. „Anthropos“ XII—XIII [1917—1918], S. 375.)

Ein anderes, das wir in der Kritik nicht ganz vergessen wollen, betrifft die Geschichte der behandelten Gebiete und Völker(stämme). Auf die vom Verfasser selbst hin und wieder mehr problematisch genommenen Ausführungen über die chronologische Lagerung der bewegungs-

¹ Hier möge auch auf die Bedeutsamkeit der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung hingewiesen sein. Daß von dieser Richtung her der besprochenen Frage wie überhaupt der mit ihr gegebenen Problemgruppe mächtige Direktiven und Korrektiven kommen können, ist durch die zunächst historisch-kritischen, mitunter aber geradezu methodisch-programmatischen Ausführungen von KOPPERS über „Die ethnologische Wirtschaftsforschung“ („Anthropos“ X—XI [1915—1916], auch als Sonderabdruck erschienen) wertvoll verdeutlicht worden. Vgl. übrigens auch desselben Vortrag über „Die Wirtschaftsstufen der Menschheit“ (Sitzungsber. d. Mitteilungen d. Anthrop. Ges. in Wien 1918, S. 63 ff.). Auch für die in die bald zu berührenden geschichtlichen und ethnologischen Partien unseres Buches fallenden Fragen möchten wir auf manche Gedankengänge von KOPPERS aufmerksam machen.

geschichtlichen Bevölkerungselemente gehen wir nicht ein; dagegen sei eine Bemerkung zu der vom Verfasser durchgängig festgehaltenen ethnographischen Dreiteilung des Ruandagebietes (Batutsi, Bahutu, Batwa) angefügt. Wir möchten an der Stelle fragen, inwieweit eine glatte Dogmatisierung der Gleichung „Soziale Verschiedenheit = Stammesverschiedenheit“ unbedenklich hingenommen werden soll. Mit der Unterscheidung eines linguistischen und eines anthropologischen Begriffes des Hamitischen wird man dermalen nicht sehr viele und auch nicht sehr bestimmte Schlüsse rechtfertigen können bzw. entschuldigen wollen. Die hierbezügliche Grundthese mag sich jedenfalls noch nützlich um die Fortschritte der hamitischen und nigritischen Sprachforschung kümmern. Es kann hier kaum überflüssig sein, wenn wir auf die z. B. auch von E. DAHL (MSOS X, 3. Abt., 1907, S. 84) berücksichtigte Differenzierung innerhalb des Batutsi-Elementes verweisen. In Ryangombe erkennen wir eher das Produkt einer regressiv ergänzenden religiösen Phantasie; inwiefern Zusammenhänge mit dem Tierkultus (Kuh) anzunehmen sind, vermögen wir nach dem vorliegenden Material einstweilen nicht zu entscheiden.

Was das sprachliche Material anlangt, das der Verfasser beigebracht hat, so kommen wir hier lediglich auf das Bemühen des Verfassers um die Deutung der Monatsnamen zurück; die eine oder andere Erklärung ist ihm gelungen, so z. B. wenn er *kanama* von *katumba* *kanama* mit dem Verb *kwanama* („auf der Stelle bleiben“) zusammenbringt; zur feineren Nuancierung des Begriffswortes könnte man etwa auf *Banôho-nanga* (= liegen, ausruhen, schlafen, sich lagern) hinweisen. Anderes ist falsch gedeutet worden; *nyakanga* von *nyakanga mabuguma* hat der Verfasser mit „Hasser“ übersetzt; wir möchten dagegen an das der Sache nicht so fremde, weniger metaphorische und abstrakte *Namwesi-kangu* (= Durst) denken. Zu *kaboza kabozabihaza* fügt der Verfasser die Erklärung: „Wegen der zu starken Niederschläge faulen die Kürbisse“; im San Savador-Kongo finden wir das Wort *empiaza* (= Jahreszeit, in welcher man Kräuter, Pflanzenüberreste und Fruchtabfälle verbrennt); es wäre übrigens auch für sich wohl nicht wahrscheinlich, daß man das Faulen der Kürbisse (die man doch vorher verwenden wird oder mindestens vor den schädlichen Einflüssen der Witterung schützen kann) zur Bezeichnung eines größeren konstant-periodischen Zeitabschnittes genommen hätte.

Was schließlich in der musikwissenschaftlichen Beilage gesagt wird — wir beziehen uns auf die „Schlußbemerkungen“ — will uns beinahe den Eindruck eines halben „Cicero pro domo sua“ machen. Wohl erkennen wir das Wertvolle des ganzen Beitrages gerne an; wir stehen auch prinzipiell durchaus auf dem Standpunkte, daß man dem Studium von Musik und Gesang bei den Naturvölkern nicht zuletzt im Interesse der ethnologischen Forschung freundlich gegenüber stehen muß. HORNOSTEL hat jedoch seine Erwartungen sehr hoch eingestellt, wenn er nach lauter Mutmaßungen und allerhand Kombinationen schreibt: „Diese Andeutungen möchten als Arbeitshypothesen aufgestellt werden, denen vielleicht ein gewisser heuristischer Wert zukommt. Man nehme sie, auch wenn neue Tatsachen zu anderen Annahmen zwingen, als Beispiel dafür, wie Ethnologie und Musikwissenschaft sich gegenseitig unterstützen können. Was bisher an gesicherter Kenntnis von afrikanischer Musik vorliegt, ist verschwindend gering gegen die Menge dessen, was wir noch zu lernen haben. Aber es besteht prinzipiell die Möglichkeit, aus den musikalischen Daten ebenso sichere Schlüsse für die Völkerkunde zu ziehen, wie aus den linguistischen, wenn ein entsprechend großes Material gesammelt und verarbeitet sein wird.“ (S. 412.) Mit dem Bearbeiter der phonographischen Aufnahmen glauben wir zunächst auch, daß „Unterschiede des musikalischen Stils . . . kulturhistorisch bedingt“ sein können; allein, ist damit auch schon das Recht bzw. die Möglichkeit auf ernste und tiefgreifende ethnologische Schlüsse verbürgt? Es müßten mindestens vorher auch die Art und das Maß jenes kulturhistorischen Bedingtheits besehen werden. Das seinerseits wäre wiederum erst dann möglich, wenn die in die Natur von Gesang und Musik wesentlich oder gemeiniglich einfließenden Faktoren und etliche Imponderabilien bloßgelegt werden; lokale und soziale Verhältnisse, Beruf, Geschehnisse und Erlebnisse inneren und äußeren Ursprungs oder Charakters, zufällige und künstliche Momente, religiöse Objekte und Ausprägungen u. a. m. wären für eine volle Verständigung und Verwertung gesanglicher und musikalischer Gestaltungen zu erfahren. Namentlich käme aber die Frage zu erörtern, inwieweit bei den betreffenden Sprachen ein musikalischer Charakter früherer Entwicklungsstadien hätte Bedingnis sein können; man wird auf eine solche Rücksicht, zumal eben innerhalb afrikanischer Völkerkreise, nicht verzichten dürfen. Wenn wir indes von alledem abstrahieren wollen, so ist denn doch das gebotene Material allzu dürftig, als daß irgend bedeut-

samere Hypothesen insinuiert oder gestützt werden könnten. Es müßten ferner die Texte der jedesmaligen Lieder gegeneinander und gegen die Melodien gehalten werden; es kamen außerphysische Interkomitaren und Inzidenzen (Instrumente, Gliederbewegungen, Gebärden und Mienen; so in den wenigen dargebotenen Beispielen auch das Händeklatschen) in Betracht. Was speziell die Hofsänger anbetrifft, ist von vornherein ein künstlerisches Bemühen (technische Form, feinere Pompanz, psychologisches Raffinement) wahrscheinlich; das bleibt zu beachten, auch wenn ausschließlich Batwa als Hofsänger amtieren; d. h. es wäre jene Wahrscheinlichkeit selbst nach Erklärung dieser Tatsache nicht zu vernachlässigen oder gar außer Kurs gesetzt. Mit diesen Bemerkungen haben wir, der Wichtigkeit der Sache entsprechend, zu der verhältnismäßig ganz jungen ethnologischen (und linguistischen) Hilfsdisziplin grundsätzliche Richtlinien zu vertreten gesucht. Bei jeder Wissenschaft kommt es allererst auf die rechte Problemstellung an; die Lösung des gestellten Problems aber ist ihrerseits wieder von der Methode und ihrer Handhabung mitbedingt. Daneben wissen auch wir, daß Beiträge, wie HORNBOSTEL und CZEKANOWSKI einen geleistet haben, eine unerläßliche und auch fruchtbare Grundlage für bezügliche Forschungen und einschneidende und umfangreiche Ergebnisse bilden.

Wer infolge der paar vorgetragenen kritischen Aussetzungen und Wünsche nicht zu dem Buche griffe, dem hätte unsere Mühe fürwahr geschadet; denn auch wir legen das Werk mit guten und besten Eindrücken beiseite — um es für unsere eigenen Forschungen bei Gelegenheit wieder und wieder als Schüler in die Hand zu nehmen.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Trüdinger Karl. *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie.*

Basel 1918. Kommissionsverlag von B. G. TEUBNER. Leipzig und Berlin. 175 SS. Oktav.

Ein dankbares Thema, in trefflicher Weise behandelt: Die Geschichte und Methode der antiken Ethnographie. Diese beginnt frühzeitig bei den Joniern; hier besitzen wir noch in HECATAEUS und HERODOT Proben einer mannigfachen ethnographischen Literatur, der sich bald eine paradoxographische Richtung beigesellt. Man schreitet vor, Zusammenhänge zwischen Natur und Volk zu konstruieren. Im 4. Jahrhundert bringen es die Peripatetiker zur Erfassung einer Volksindividualität. Weitere Stufen bezeichnen THEOPOMP und die ALEXANDER-Historiker; es entwickelt sich eine Art Schema für ethnographische Schilderungen. Den Höhepunkt repräsentiert POSIDONIUS. Wir finden bei ihm ganz modern klingende Anschauungen und Ideen. Wenn er z. B. ein besonderes Interesse an den Eigentümlichkeiten des Haarwuchses nimmt und in seinem Werk über den Ozean ausführlich auf die drei seinen drei Zonen entsprechenden Grundformen und auf die Unterschiede innerhalb der verschiedenen ethnischen Gruppen eingetreten ist, wer möchte da nicht an FRIEDRICH MÜLLER's System sich erinnern, nach dem er seinen Grundriß der Sprachwissenschaft angelegt hat. Noch einmal erhebt sich die antike Ethnographie zu einem Kulminationspunkt in TACITUS; in künstlerischer Gruppierung ist er sogar POSIDONIUS überlegen. Der Weg zu ihm führt vorbei an Darstellungen in idealisierender und moralisierender Richtung vom Leben der Naturvölker.

Vielfach mußte Verfasser erst durch langwierige komplizierte Quellenanalyse sich das Material verschaffen, auf dem seine Darstellung basiert; hier zeigt er gesundes Urteil und richtigen Takt; seine Arbeit ist daher auch als Beitrag zur Quellenkritik hoch einzuschätzen. Zu S. 56 möchte ich auf THEOPHRAST's meteorologische Studien hinweisen¹. Im Druck ist mir nur auf gefallen S. 114 *Αἰθρῆς*.

Prof. Dr. KARL WESSELY — Wien.

Theodor Koch-Grünberg. *Vom Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911—1913.*

¹ Vgl. meine Bruchstücke einer antiken Schrift über Wetterzeichen. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 142, 1, 1900.

Erster Band: Schilderung der Reise. Mit 1 Karte des Gebietes, 6 Volltafeln und 109 Abbildungen in Lichtdruck. X + 406 SS. Groß-Oktav. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin 1917. Preis: Mk. 18.—.

Zweiter Band: Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuná-Indianer. Mit 6 Tafeln. XI + 313 SS. Groß-Oktav. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin 1916. Preis: Mk. 18.—.

Dr. KOCH-GRÜNBERG, der schon durch seine früheren Forschungsreisen am Rio Negro und am Rio Yapurá sich als einer der hervorragendsten Erforscher des „dunklen“ Südamerika gezeigt hatte, hat durch den Vorstoß, den er im Jahre 1911 begann und der ihn bis an die unerforschten Quellen des Orinoco führen sollte, neuerdings eine glänzende Leistung vollbracht, glänzend, auch wenn das eigentlich angestrebte Ziel nicht voll erreicht wurde. Denn das gesteckte Ziel war wohl auf dem Wege, und jedenfalls mit den Mitteln, die dem kühnen Forscher zur Verfügung standen, überhaupt nicht zu erreichen. Aber es gelang ihm doch, bis zu dem sagenhaften Roroima-Gebirge vorzudringen, bis nahe an das Quellgebiet des Orinoco selbst. Aber während die bis dahin zurückgelegte Strecke seit 1839, seit den Reisen SCHOMBURGK's, von keinem Forscher mehr betreten worden war, gelang es KOCH-GRÜNBERG, vom Roroima aus auf einem neuen Weg zum Orinoco hin vorzudringen, der überhaupt noch von keinem Forscher betreten worden war. Derselbe geht über den Rio Uraricuerá, dann den Arcasá aufwärts auf dem Landwege zu dem Fließchen Aiakeni, dieses abwärts zum Merewari, von da über den Emekussi zum Ventuari, der dann in den Orinoco hineinführt.

Da trotz der ungeheuren Schwierigkeiten der Reise die geographischen Messungen mit Kompaß, Theodolit und Präzisionsuhren nicht ausgesetzt wurden, denen ebenso ausdauernde Aufzeichnungen von Temperatur, Luftdruck und Witterung zur Seite gingen, so hat die Reise auch für die Geographie zu einer reichen Ausbeute wertvoller neuer und Berichtigung älterer Ergebnisse geführt, die besonders in der Abhandlung „Vom Roroima zum Orinoco“ der Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München, Bd. XII (1917), Heft 1, niedergelegt sind. Wie solche Beobachtungen zustande kamen, stellt der Forscher einmal in einer plastischen Zusammenfassung dar, die eine der fürchterlichen Fahrten ihm sozusagen auspreßt: „Es ist nicht so einfach, auf solchen Flußfahrten eine einigermaßen brauchbare Karte zustande zu bringen. Man sitzt auf einem Rundholz, visiert alle Augenblicke durch den Peilkompaß, vergleicht zwischen- durch die Uhr, fragt den Vorruderer nach dem Namen der Zuflüsse, Gebirge, Stromschnellen, schreibt und zeichnet bei dem ewigen Schwanken des kleinen Fahrzeuges zwischen Felsen und brausenden Wogen. Entsteigt man endlich nach sechs- bis achtstündiger, nur durch die Mittagspause unterbrochener Fahrt dem engen Kahn, so fühlt man kaum die steifen Beine, und das Sitzfleisch kommt einem wie zerhackt vor. Dabei muß man dem Himmel noch dankbar sein, wenn er keinen schweren Regen herabschickt. — O, ihr Stubengeographen, die ihr oft mit Geringschätzung auf unsere Pionierarbeit herabblickt, weil wir nicht vom Handwerk sind, wie heilsam wäre euch eine solche Fahrt!“ (I, 382—383). Indes, wenn wir im Hinblick auf diesen letzteren, sicherlich nicht ohne konkrete Veranlassung ausgestoßenen Seufzer versucht wären, zu sagen: „Wir ‚wilden‘ Ethnologen sind doch bessere Menschen“, so würde das doch nicht standhalten angesichts der Tatsache, daß nicht nur die Berliner Anthropologische Gesellschaft dem verdienten Forscher ihre höchste Ehrung, die goldene Virchow-Medaille, verlieh, sondern auch die Berliner Geographische Gesellschaft seine Verdienste würdigte durch die Zuerkennung der Großen goldenen Medaille, insgesamt eine Doppel Ehrung, wie sie nicht vielen Forschern zuteil geworden ist.

Das Hauptinteresse der ganzen Forschungsreise galt allerdings den Menschen, den Indianern. Die Gesamtergebnisse der Reise sollen in fünf Bänden niedergelegt werden. Der vorliegende erste Band bringt eine Schilderung des Reiseverlaufes, der zweite ebenfalls vorliegende enthält Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuná-Indianer; der dritte soll in Wort und Bild die materielle und geistige Kultur der Stämme der durchforschten Gebiete behandeln; im vierten werden die sprachlichen Ergebnisse niedergelegt sein, Texte mit Interlinearübersetzung und Wörterlisten von 23 Sprachen und Dialekten, von denen sechs bis dahin ganz unbekannt waren; der fünfte Band, ein Typenatlas, enthält auf 180 Tafeln anthropologische Typen und

Gruppen. Da alles das in der erstklassigen vornehmen Ausstattung des REIMER'schen Verlags geboten wird, in der besonders auch die wundervollen Bildaufnahmen des Verfassers prächtig zur Geltung gelangen, so werden wir hier ein Gesamtwerk erhalten, das sich innerlich wie äußerlich würdig den alten klassischen Standard-Werken der südamerikanischen Ethnologie anreihet. Man kann dem verdienstvollen Forscher nur wünschen, daß es ihm beschieden sei, recht bald das Werk zu vollenden, das dann erst die ganze Bedeutung seiner mühevollen Forschungsreisen in volles Licht treten lassen wird.

Freilich lassen auch die beiden vorliegenden Bände schon genug von dieser Bedeutung zutage treten, wenn auch ihre volle Würdigung, besonders die des zweiten, erst nach Erscheinen des dritten und vierten Bandes möglich ist.

Der erste Band vermittelt den Gesamtüberblick über die ganze Reise. Die Art und Weise, wie das geschieht, wird aber nicht nur den Ethnologen und Geographen, sondern auch den allgemein Gebildeten in hohem Grade fesseln. Die gemütvollte Erfassung der eigenartigen Reize der umgebenden Natur, wie das liebevolle Verständnis der Indianerseele, der launige Humor, der auch in den schwierigsten Lagen nicht versagt, der leichte, durchsichtige Stil, in dem alles erzählt wird, das alles macht die Lesung zu einem wirklichen Genuß. Ihrem ganzen, sozusagen inneren Charakter nach zerfällt die Reise deutlich in zwei Hälften. Die erstere, entschieden die „bessere Hälfte“, umfaßt den Aufenthalt bei dem prächtigen Völkchen der Taulipang unter ihrem tüchtigen Häuptling Pita; er enthält auch den zwar beschwerlichen, aber hoch genußreichen Aufstieg zum sagenreichen Roroima; abgeschlossen wird er durch einen acht-tägigen Aufenthalt in der „Dreizehnlinden“-Mission der Benediktiner am Oberen Surumu, von dem Dr. KOCH schreibt: „Es waren schöne, ruhige Tage, überaus wohlthuend für Körper und Geist. Nie werde ich diese prächtigen Menschen, so verschieden und doch so gleich in ihrer Güte, vergessen! Es war ein wirklicher Lichtblick in diesem wilden Wanderleben“ (I, 123). Diese erste Hälfte der Reise mit ihrer sonnigen, heiteren Natur und ihren freundlichen, natürlich-guten Menschen mutet einen an wie ein Südsee-Idyll der alten Zeiten. Der Gegensatz, den der zweite Teil der Reise, je mehr sie fortschreitet, desto schroffer hervortreten läßt, bietet die Korrektur zu der Auffassung von Natur und Menschen, die, aus dem ersten Teil allein gewonnen, von Einseitigkeit nicht frei sein würde. Zuerst beginnt in der unendlichen Reihe der fürchterlichen Katarakte des Uraricuerá der aufreibende Kampf mit den Elementen, denen im einmonatigen Aufenthalt im „Paciencia“(I)-Lager der Kampf mit den immer schwieriger werdenden Indianern und — dem quälenden Hunger nachfolgt. Im Fiebernest Motokorunya und noch mehr bei den Majongjong steigert sich immer mehr das nervenaufreibende Ringen mit den Indianern, von denen ein Teil zurückkehrt, ein anderer Teil immer störrischer wird und bei dem endlichen Versuch, den Weitermarsch zu den Quellen des Orinoco zu erzwingen, in heimtückischer Weise die Gefolgschaft aufsagt und das Leben des Forschers bedroht. Man kann es ihm nachempfinden, wie schwer es ihm geworden ist, damals in der entscheidenden Nacht den harten Entschluß des „Zurück“ und damit des Verzichts auf den so lange durch alle Entbehrungen und Gefahren hindurch festgehaltenen Lieblingsplan zu fassen (I, 349).

In diesen großen Rahmen sind nun die tausend Einzelheiten der Reise gespannt. Sie sind für den Ethnologen deshalb von Bedeutung, weil sie einen Teil des konkreten, individuellen Lebens schildern, zu dem die im dritten Band dargestellten allgemeinen Sitten und Bräuche vielfach den Hintergrund bilden. Und so wird dieser Band auch für den Fachethnologen immer die notwendige Ergänzung bieten zu dem dritten Band: er liefert, wie man das bei KOCH-GRÜNBERG schon immer gewohnt war, wertvolles Material für die Individualforschung. Die tiefe Sympathie, die diesen Forscher mit seinem „Objekt“ verbindet, ermöglicht es ihm, auch um so tiefere Blicke in ihre Seele zu tun, das Beste darin zu finden, auch vor dem Schlimmen nicht die Augen zu schließen, jedoch auch dieses wieder mit Billigkeit zu beurteilen. Was in diesem Bande neu hervorzutreten scheint, ist neben der Erforschung der Individualität der Individuen eine Darlegung der Individualität der Stämme, bei denen sich starke Gegensätze auf intellektuellem wie auf ethischem Gebiet offenbaren. Bei den Taulipang ist das Andenken an *Samburukú* — wie der Name SCHOMBURGK's, der in den Jahren 1840—1844 dort seine Reisen machte, wohlautend indianisiert wird — noch jetzt in einer Menge Einzelheiten frisch und lebendig, so daß KOCH-GRÜNBERG sich zu dem Ausruf gedrängt fühlt: „Und da gibt es noch Leute, die behaupten, die Naturvölker hätten keine Tradition!“ (I, 91). Dagegen muß er selbst

wieder mitteilen, daß die Yekuaná, bei denen SCHOMBURGK ebenfalls war, keine Erinnerung mehr an diese Zeit besitzen (I, 288). Und in ethischer Hinsicht, was für ein Unterschied ist zwischen den höflichen, disziplinierten und gutmütigen Taulipang und den zudringlichen und rohen Yekuaná und Majongjong, bei welch letzteren z. B. eine langwierige Schweregeburt in ekelhaftester Weise in voller Öffentlichkeit vor sich ging. Hier erheben sich die Fragen, ob diese und andere Verschiedenheiten der Stämme in der Rasse, sozusagen im „Blut“ oder aber in der Kulturstufe, sei es der Kulturlöhe, sei es der Kulturrichtung, des „Kulturkreises“, liegen.

Auf den reichen Inhalt des zweiten Bandes soll hier jetzt nur ganz kurz hingewiesen werden. Es wird sehr wenige oder überhaupt wohl keinen südamerikanischen Stamm geben, von dem so reiches Material an Mythen und Legenden in so exakter phonetischer Wiedergabe der einheimischen Texte, in so objektiv-wissenschaftlicher Übersetzung und Erklärung derselben und in einer so reichen Fülle des Gebotenen vorläge, wie nach dieser Publikation KOCH-GRÜNBERG's von den Taulipang und den Arekuná. Er liefert dem Mythologen einen gut fundierten Stützpunkt, von dem aus er mit größerer Sicherheit, als das bisher vielfach möglich war, seine vergleichenden Untersuchungen in den Mythen der übrigen südamerikanischen Indianerstämme und darüber hinaus auch der Indianer von ganz Amerika anstellen kann, nicht zu reden von den noch weiter gehenden Möglichkeiten, die sich jetzt schon auftun. Eine bedeutende Reihe wertvoller Ausblicke nach verschiedenen Seiten hin hat der Verfasser in den vergleichenden Untersuchungen, die er im letzten Abschnitt „Verwandtschaften und Entsprechungen“ anstellt (II, 257—306), selbst schon freigelegt. Außer den merkwürdigen Übereinstimmungen mit europäischen Märchen, die ja wohl zum größten Teil auf postkolumbianische Beeinflussungen, besonders durch westafrikanische Negersklaven, zurückgehen (212, 301), sind besonders die zahlreichen engen Zusammenhänge mit Nordwestamerika (286, 305, 308) bedeutungsvoll, einerseits weil sie am ehesten Schlüsse auf einen bestimmten Kulturkreis zulassen, dem sie angehören, anderseits weil sie von Nordwestamerika auch nach Asien, nach Japan hinüberweisen (289). Die nähere Untersuchung, zu welchem Kulturkreis die einzelnen Mythen und Motive gehören, muß allerdings bis zum Erscheinen des dritten, vielleicht auch des vierten Bandes aufgeschoben werden, da dann erst eine erschöpfende Erkenntnis der Gesamtkultur ermöglicht ist.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Strzygowski Josef. *Altai-Iran und Völkerwanderung.* Ziergeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens. Oktav. X+319 SS. mit 229 Abbildungen und 10 Lichtdrucktafeln. Leipzig 1917. J. C. HINRICH.

Da der Verfasser auf dem Gebiete der Kunstgeschichte neue Bahnen eröffnet und dadurch Resultate von allgemeinem Interesse gewonnen hat, so werden seine Forschungen auch über die Grenzpfähle seiner eigenen Wissenschaft hinaus in weitere Kreise dringen. Auf solche hat er allerdings wenig Rücksicht genommen, denn Stil und Stoffanordnung zeigen nicht selten ein recht unruhiges Bild, besonders in der zweiten Hälfte des Buches. Der Verfasser geht aus von der Beschreibung des im Jahre 1902 in Albanien gemachten, ungemein reichen Schatzfundes. Mit diesem werden die verwandten Funde aus der Völkerwanderungszeit verglichen. Was sich in all dem an völlig Neuem zeigt, wurde bisher fast allgemein dem Einfluß der „Treibhäuser geistigen Lebens“ mit den Zentren Rom und Byzanz zugeschrieben.

STRZYGOWSKI hat diesen Standpunkt erfolgreich untergraben, indem er zeigt, wie die Anregungen vielmehr vom Innern Asiens, speziell von einzelnen tatarischen und indogermanischen Stämmen ausgegangen sein müssen. Er nimmt vier gut definierbare Kunstmittel aufs Korn — daß er sich darauf beschränkt, macht seine Stärke aus — und weist für zwei derselben die weite Verbreitung „von Ungarn und dem Balkan aus über Ägypten nach Vorder-, Mittel- und Ostasien“ nach.

Am anschaulichsten ist die Darstellung der Entwicklung der geometrischen Ranken ge-
lungen, die, vom Innern Asiens kommend, zuerst in Persien mit der hellenischen Kultur zu-
sammentraf. Von dieser umgeschaffen und in unendlicher Mannigfaltigkeit ausgebildet, durch-
schritt sie im Siegeszug Orient und Okzident,

Im vierten Abschnitt wird die Ursache gesucht, welche beim Verfall der herkömmlichen Kunst in spätrömischer Zeit dem Ornament eine führende Rolle anwies. STRZYGOWSKI untersucht hier mit besonderer Sorgfalt „den Anbruch einer neuen Zeit, in der das künstlerische Empfinden unter den Einfluß der um Altai und Iran gruppierten Völker gerät und die Gefahr naherückt, daß die Mittelmeerkunst durch die Art dieser Nomaden- und Nordvölker vollständig verdrängt werde“.

Die europäischen Skythen, an die man bei dieser Erscheinung auch denken könnte, sollen im wesentlichen nur die Vermittler dessen gewesen sein, was sie vom Altai und von Iran empfangen haben. Gerade darauf deuten übrigens Elemente ganz anderer Art, von denen im laufenden Jahrgang des „Anthropos“ die Rede ist¹.

Ihre ersten Schritte scheinen die genannten neuen dekorativen Formen gemacht zu haben bei den Tataren, Iraniern und Saken. Beim Nachweise seiner These geht der Verfasser durch Ausschließung aller benachbarten Zentren vor; er findet auf diesem Wege nur Schwierigkeiten von seiten der alten chinesischen Kunst mit ihren „seltsamen Übereinstimmungen im Schmucke der hieratischen Bronzen mit den germanischen Altsachen in Bronze“. Die Übereinstimmung ist indes nicht seltsamer als etwa die der „gekrümmten Spitze“ in den chinesischen Kunstgegenständen der Han-Periode mit jenen der Kelten von Hallstatt oder denen der vorhellenischen Kretenser. Gelegentlich des zeltbringenden Bodhisatva (S. 160) möchte ich nebenbei hinweisen auf die Identität des Symboles an dessen rechter Schläfe mit dem „rauchenden Spiegel“, ebenfalls an einer Schläfe, derjenigen Tezcatlipocas in Mexiko. Entsprechende Zeugen von Verwandtschaft fehlen ja auch den Silber- und Goldsachen der von STRZYGOWSKI besprochenen Schatzfunde nicht.

Dem Strome der Kunstformen „vom südlichen Sibirien über Transoxanien, Iran, um die Salzwüste nach Arabien und Ägypten scheint ein anderer gegenüberzustehen, der ihn kreuzt und in historischer Zeit die Richtung von Iran und dem Kaukasus nach dem Schwarzen Meere und Nordeuropa (Norwegen) nimmt“. Er scheint ein weit vorwiegend arischer zu sein. Über die vielbesprochene ältere Wanderung in umgekehrter Richtung liefern die kunstgeschichtlichen Forschungen bis jetzt keinen Anhaltspunkt; deshalb hätte ein Hinweis darauf in vorliegendem Buche auch unterbleiben können.

Um schließlich noch die drastische Gegensätzlichkeit der Forschungen des Verfassers zu den kunstgeschichtlichen Arbeiten der Vergangenheit treffend charakterisiert zu sehen, mögen seine eigenen Worte gehört werden: „Uns interessiert, was die Deutschen aus antiken und italienischen Anregungen gemacht, nicht aber, was sie selbständig oder im Zusammenhang mit ihrer nordasiatischen Heimat geschaffen haben . . . In der bildenden Kunst müssen wir aufhören italienisch bzw. griechisch-römisch zu denken und dafür den seelischen Gehalt des deutschen Fühlens den Ausschlag geben lassen.“

Dem Ethnologen sei noch ein kurzer Hinweis auf eine Erscheinung gestattet, die dem Kunsthistoriker leicht entgeht, aber in den Rahmen des uns beschäftigenden Buches gut paßt. Unter den Zeugen für die Wanderung ganzer Völker, für die Wege kleiner weit ausstrahlender Kolonien oder endlich für die Reisen der Missionäre, Beamten und Händler muß den Produkten der Kunst ein hervorragender Platz eingeräumt werden. Erstere geben gewöhnlich der ganzen vorgefundenen Kultur eine neue Gestalt; die Kolonisten bilden zwar oft eine herrschende aber auch eine sehr dünne Schicht und bringen in ihrer neuen Umgebung nur die zähesten Elemente ihrer Kultur zur Geltung, und die letzte Gruppe von Reisenden hat auf dem Gebiet der materiellen Kultur meist nur Kunsterzeugnisse als dauernde Wahrzeichen hinterlassen. Allen drei Klassen gemeinsam ist nur der Einfluß auf die Kunst, der sie als Herrenschaft oder als höher Gebildete nahe stehen. Wir können z. B. das Eindringen asiatischer Elemente nach Albanien nur auf dem Gebiete der Kunst beweisen, die übrigens wie für die Funde von Kyrenia auf Zypern, für Poltawa, für Nagy-Szent-Miklos neben anderem durch rituelle christliche Objekte vertreten ist.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

¹ „Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie“, S. 272—312.

Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. E. Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern. Breslau 1916. Verlag von M. & H. MARCUS, XXV+522 SS. Quart.

Die von Freunden und Schülern ERNST KUHN's, dem hervorragenden Gelehrten zu seinem 70. Geburtstag gewidmete Sammlung von Abhandlungen, so umfassend und reichhaltig sie auch jetzt noch ist, würde doch in noch ganz anderer Weise die Bedeutung des Gefeierten haben hervortreten lassen, wenn der Krieg nicht gewesen wäre. Man kann sich ja leicht ausrechnen, von welchen Ländern zu Beginn 1916 die Gelehrten an der Ehrung eines deutschen Forschers sich beteiligen konnten. Das mußte bei der Eigenart der wissenschaftlichen Bedeutung KUHN's sich ganz besonders bemerkbar machen. Gibt schon an sich sein erstes und hauptsächlichstes Arbeitsfeld, die Indologie, Anlaß genug zu internationalen Beziehungen, so steigerte sich das schon dadurch, daß KUHN zu den seltenen Gelehrten zählt, die weiten Blick genug haben, auch die Bedeutung der schriftlosen Sprachen sogenannter „Naturvölker“ zu erkennen und sich mit ihnen zu befassen. Auf diesem Gebiete sind seine „Beiträge zur Sprachkunde Hinterindiens“ (Sitzber. d. Akad. d. Wiss. München, philos.-philol. u. hist. Kl. 1889, I) bahnbrechend gewesen. Noch bedeutend mehr aber steigerte sich die internationale Bedeutung KUHN's durch seine umfassenden selbstlosen Arbeiten auf dem Gebiet der orientalischen Bibliographie, die zuerst in der Mitarbeit und der Fortführung der von seinem berühmten Vater ADALBERT KUHN begründeten „Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft“ seit 1873 zur Geltung gelangten, in noch umfangreicherem Maße aber in der Weiterführung und Mitarbeit seit 1893 an der „Orientalischen Bibliographie“. Der weite Blick KUHN's zeigte sich, besonders bei der letzteren, in der umfassenden und gründlichen Art, mit der die Sprachen und die Ethnographie auch der schriftlosen Völker berücksichtigt werden. Dadurch ist die „Orientalische Bibliographie“ auch dem Ethnologen und allgemeinen Linguisten ein unentbehrliches Handwerkszeug geworden, und so mögen dem gefeierten Gelehrten hier auch von diesen Kreisen wärmster Dank und herzliche Wünsche zum Ausdruck gebracht werden, zwar etwas nachträglich, aber gerade zu jener Zeit, wo die Möglichkeiten des internationalen wissenschaftlichen Verkehrs sich wieder zu eröffnen beginnen, an dessen Wiederaufnahme ja gerade auch Werke wie die „Orientalische Bibliographie“ mitzuwirken besonders berufen sind.

Den reichen Inhalt des vorliegenden Bandes vollständig vorzuführen, würde zu weit führen, und eine Anzahl Beiträge würden ja auch dem Interessenkreis dieser Zeitschrift fern liegen. So beschränke ich mich auf die kurze Aufzählung der mehr für Ethnologie und Linguistik Bedeutung habenden Aufsätze:

L. V. SCHROEDER, Lebensbaum und Lebenstraum, S. 59—68. Nachweis des indischen Ursprungs der Parabel vom „Mann im Brunnen“ und der Verbindung von Lebensbaum und Lebenstraum aus den Upanischaden.

H. KERN, Eine Lauterscheinung im Niassischen, S. 74—76. Anlautveränderungen, besonders nach vorhergehendem Nasal.

J. GOLDZIHNER, Zauberkreise, S. 83—86. Anwendung von in den Boden gezeichneter Zauberkreise bei Jeziden, Islamiten, Juden, Ceylonesen.

C. H. BECKER, *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere* S. 87—105. Zusammenhänge zwischen zwei muhammedanischen Predigten aus Kamerun und Togo über diesen Text und dem *Gaudeamus*. Aufsuchung der gemeinsamen Quellen, die über mittelalterliche Moralisten auf griechische und syrische Kirchenväter und christlich-arabische Dichter zurückgehen und von da in den Islam gelangt sind. Bei den Kirchenvätern liegen Beziehungen zur griechischen Rhetorik vor.

STEN KONOW, Zur Frühgeschichte des indischen Theaters. S. 106—114. „Aus der Verschmelzung dieser beiden Kunstarten [der des Gaukler-Mimen und der des Rhapsoden] ist das indische Kunstdrama hervorgegangen, und diese Verschmelzung kann nicht . . . viel früher als um den Anfang unserer Zeitrechnung angesetzt werden.“

W. GEIGER, *Haniyam*, ein Beitrag zur Volkskunde von Ceylon, S. 185—192. Über den Schnurzauber und seine Anwendungen.

B. LAUFER, Ethnographische Sagen der Chinesen, S. 198—210. Zurückführen chinesischer Wunderberichte über Pygmäen, Kynokephalen und Amazonen im nordöstlichen Ozean auf Beeinflussung durch hellenistische Quellen.

FR. V. D. LEYDEN, Aufgaben der Märchenforschung, S. 400—412. Ausgezeichnete Darstellung des gegenwärtigen Standes der Märchenforschung und Darlegung der Zukunftsaufgaben.

A. DIRR, Die Stellung des Ubychischen in den nordwestkaukasischen Sprachen, S. 413—419. Gehört zu der abchaso-tscherkessischen Gruppe der kaukasischen Sprachen.

W. FOY, Über das indische Yoni-Symbol, S. 423—428. Deutung des Yoni-Symbols „als ein zugleich als Postament dienender Opferaltar“. Ähnliches in altägyptischen Grabstätten. Erörterung der Zusammenhangsmöglichkeiten.

W. SCHMIDT, Einiges über das Infix *mn* und dessen Stellvertreter *p* in den austroasiatischen Sprachen, S. 457—474. Vorkommen und Erklärung.

A. CONRADY, Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austrischen und den indochinesischen Sprachen, S. 475—504. (Siehe darüber oben S. 702ff.)

L. und CHR. SCHERMAN, Webmuster der birmanischen Katschin, ihre Namen und ihre Stilgrundlagen, S. 505—523.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Tauern O. D. *Patasiwa und Patalima*. Vom Molukkeneiland Seran und seinen Bewohnern. Ein Beitrag zur Völkerkunde. VIII + 288 SS. Mit 31 Abbildungen im Text, 24 Buchdruck-, 96 Lichtdrucktafeln und 2 Karten. R. VOIGTLÄNDER'S Verlag, Leipzig 1918. Preis geb. M. 14.—, Halbfrz. M. 16.—.

Das vorliegende Buch war, wie das Vorwort zu erkennen gibt, Sommer 1914 bereits geschrieben. Die Kriegszeit verzögerte sein Erscheinen bis zum Jahre 1918.

Der Verfasser hat im Jahre 1911 längere Zeit auf der Molukkeninsel Seran forschen können. Neben geographischen und linguistischen lag er besonders ethnographischen Studien ob. Das vorliegende Werk enthält die Ergebnisse der letzteren. Am längsten verweilte er in Mittel- und Westseran, doch berührte er auch die östlichen Gebiete der Insel. Er tat sein Bestes, um den Eingebornen, die, wie bekannt ist, dem Europäer stets scheu und mißtrauisch, ja oft genug feindselig begegneten, möglichst nahe zu kommen. Von grundsätzlicher Bedeutung und der eigenen Hervorhebung wohl wert erscheint uns das, was der Verfasser gestützt auf eigene Erfahrungen hier in methodologischer Hinsicht zur ethnologischen Feldforschung zu bemerken hat. Er schreibt: „Darum halte ich es für unmöglich, erfolgreich zu arbeiten, wenn man nicht längere Zeit bei ein und denselben Leuten bleibt. Es ist daher im Notfalle immer besser, in nur einem Orte eines Gebietes länger zu bleiben und die übrigen flüchtig zu besuchen, als in allen Orten eine gleich kurze Zeit zu bleiben. Auch zum Anlegen einer wirklich vollständigen ethnographischen Sammlung genügt es nicht, ein Gebiet ‚abzugrasen‘, da man auf viele Dinge erst durch eine genauere Kenntnis von der Kultur des Stammes aufmerksam wird“ (S. VI).

Im Vordergrund des Interesses stehen für den forschenden Ethnographen naturgemäß die Alfuren, die eigentlichen Eingebornen von Seran. Diese weisen eine politische Einteilung auf, über deren Bedeutung und Ursprung, wie TAUERN sagt, noch nichts bekannt ist. Den politisch isolierten Bewohnern von Ostseran stehen die Patalima, Patasiwa putih und Patasiwa hitam von Zentral- und Westseran gegenüber. Patalima = 5er Leute, Patasiwa = 9er Leute.

Stellen die Alfuren politisch keine Einheit dar, so erscheinen sie physisch und ethnographisch noch viel weniger als homogen. Als Urseraner erkennt TAUERN die wenig zahlreichen Angehörigen des den östlichen Teil der Insel bewohnenden Bonfiastammes. Sie sind von außerordentlich kleiner Statur, haben kurz gelocktes Haar und durchschweifen, mit einer höchst primitiven Kultur ausgerüstet, den Urwald. TAUERN glaubt, sie in die Kategorie der Prädravidier (Wedda, Sakai, Toala usw.) einreihen zu sollen. Leider hat der Verfasser zur Erforschung gerade dieses ganz zweifellos höchst interessanten Völkchens wenig Gelegenheit gehabt und kann somit Eingehenderes über dasselbe nicht berichten.

Ungleich stärker als den Osten fand TAUERN das Zentralgebiet von Seran bevölkert. Die dortigen Alfuren zeigen noch deutlich einen den Bonfialeuten verwandten Typus, sind aber viel stärker abgewandelt. Für eine Mischung mit melanesischem Blute spricht ein wollhaariges Element, das oft festzustellen ist. Die Kultur ist verhältnismäßig hoch, läßt aber starke fremde (malayische) Einflüsse erkennen.

Der Westen, ethnographisch in vielem mit dem Zentralgebiet übereinstimmend, weist zwei bemerkenswerte Besonderheiten auf. Einerseits in seiner südlichen Mitte das auffallende Zentrum eines fast reinen kraushaarigen Melanesenstammes (Wemale). Seine Angehörigen sind besonders als kriegerisch und als Träger des gut organisierten Männerbundes (Kakihan) von Westseran bekannt. Andererseits im eigentlichen Westen die Makahala, die nach der Überlieferung der Küstenbevölkerung aus dem Innern von Halmahera stammen sollen. Als Haupteigentümlichkeit dieses Stammes hat die Webkunst zu gelten, derzufolge eine jede Makahalafrau einen Sarong tragen muß, während den Frauen des übrigen Westseran nur ein schmaler Streifen Baststoff als Kleidungsstück dient.

Schon FR. GRÄBNER hob in seinem Vortrage „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien“¹ hervor, daß gewisse Elemente, die er für den totemistischen (westpapuanischen) Kulturkomplex als eigentümlich erkannte, auch bis zu den Bewohnern der Molukken hinwiesen. Zieht man heran, was seitdem von den Vertretern der kulturhistorischen Methode in der Ethnologie speziell zur Herausarbeitung dieses Kulturkreises geleistet worden ist, und vergleicht man damit die ethnographischen Einzelheiten des TAUERN'schen Buches, so springt bald in die Augen, daß die Molukkeninsel Seran heute noch eine ziemlich starke totemistische Unterschicht aufzuweisen hat. Und zwar häufen sich die Elemente totemistischer Kultur — gewiß nicht bloß zufällig — besonders im westlichen Teile der Insel, dort nämlich, wo der kraushaarige Melanesenstamm der Wemale seinen Wohnsitz hat. Aber auch im Zentralgebiet treten sie noch zahlreich genug hervor.

Als Elemente totemistischer Kultur sind beispielsweise anzusprechen: Frauenaustausch neben Frauenkauf (S. 165), strenge Trennung der Geschlechter (S. 166), Spuren eines Sonnenkultus (S. 136, 142), Plattform- neben Erdbestattung (S. 167, 176), Einbaum ohne Ausleger neben Einbaum mit Doppelausleger (S. 42), Lanze (S. 106), größere Kunstbetätigung und mehr Schmuckliebe bei den Westseranern, obwohl die Zentralstämme sie an Menge der Hausgeräte übertreffen (S. 114, 170), Verschnüren der Taille (Wespentaille), abermals bei den Westseranern (S. 114).

Die ganze Insel erscheint dann von der Bogenkultur (freimutterrechtliche Kultur nach P. W. SCHMIDT) überflutet worden zu sein. Hiefür zeugen: Der allgemeine Gebrauch von Bogen und Pfeil (S. 107, leider unterläßt TAUERN es, die Form beider zu beschreiben, bzw. im Bilde wiederzugeben), die Pfahlbauten (S. 121 ff.), die Mehrfamilienhäuser (S. 122, 123), der Hackbau von seiten der Frau (S. 166), die Banane (S. 105), die Sagobereitung (S. 102 ff.), das Betelkauen (S. 102), der Tabak (S. 112), die Kopfgagd und der Schädel- und Ahnenkult (S. 140, 175).

Ein Problem bleibt im gewissen Sinne der Melanesenstamm der Wemale im Westen, einerseits mit so ausgeprägten Kennzeichen totemistischer Kultur und andererseits mit dem so blühenden Kakihanbund ausgestattet. Zweifellos gehört letzterer als solcher zu den typischen Geheimbünden der Zweiklassenkultur. An totemistische Einrichtungen indes dürfte speziell beim Kakihanbunde wohl ein Doppeltes erinnern: 1. Der Umstand, daß alle männlichen Angehörigen des Stammes bei Eintritt in ein bestimmtes Lebensalter verpflichtet sind, dem Bunde beizutreten (S. 148); das erinnert deutlich an die Regeln, die in totemistischer Kultur in bezug auf die Aufnahme bzw. das Hineinwachsen in die Altersklassen gilt. 2. Wenn die Kandidaten nach Aufnahme in den Kakihanbund sich drei Tage gebärden müssen, als hätten sie das Sprechen, das Essen, überhaupt die Erinnerung an die ganze Vergangenheit verloren und wenn sie als „Wiedergeborne“ ein vollständig neues Leben zu beginnen haben (S. 150), so liegt auch hier die Analogie mit Gepflogenheiten, wie sie in totemistischer Kultur speziell gelegentlich der Initiationszeremonien (Beschnidungsfeierlichkeiten) in Übung stehen, deutlich genug zutage.

Erwähnt sei noch, daß nach TAUERN (S. 179) die Zentralseran ein höheres göttliches Wesen kennen, das sie Lahatalla nennen und das ihrem Glauben gemäß im Himmel wohnt. Seinen Namen rufen sie an beim Schwören, wobei sie gegen Himmel blicken.

Wir lassen es mit dem Gesagten bewenden sein und gehen auf den weiteren Inhalt des gewiß schönen Werkes, das TAUERN der völkerkundlichen Wissenschaft geschenkt hat, nicht näher mehr ein. Es bleiben hier also auch die übrigen kulturgeschichtlichen Beziehungen unerörtert, die im besonderen in den Küstendistrikten der Insel allüberall hervortreten.

Den kulturhistorisch arbeitenden Ethnologen läßt die Arbeit — diese Bemerkung können wir bei aller Anerkennung des Gebotenen nicht unterdrücken — mancherorts im Stich. Oben

¹ Zeitschrift für Ethnologie XXXVII (1905), S. 36.

schon war beispielsweise zu bemerken, daß TAUERN uns in bezug auf Bogen und Pfeil nur von deren Existenz berichtet, aber ihre Formen weder im Wort noch im Bild näher bringt. Ein Ruder (Paddelruder) wird im Bilde auf Tafel 111 im Gebrauche (zur Hälfte im Wasser befindlich) vorgeführt. Das weitere, die genaue Form, soll man sich anscheinend dazu denken. Ferner wüßte man gerne, wenn verschiedenerorts des Schweines Erwähnung getan wird, ob es sich da nur um Wildschweine oder auch um gezähmte Schweine, also um eine Schweinezucht handelt. Eine positive Äußerung hinsichtlich der Beschneidung bei den heidnischen Alfuren auf Seran wäre kulturhistorisch sehr wertvoll und wünschenswert gewesen. G. A. WILKEN¹ tut derselben nämlich für die Alfuren von Seran Erwähnung.

Die Aufführung dieser Desideria mag genügen. Wir leugnen nicht, daß wir sie auch deshalb niedergeschrieben haben, um zu zeigen, was doch auf jeden Fall von der neuen Methode gelernt werden kann — eine exaktere Aufnahme nämlich der Kulturobjekte mit besonderer Hervorhebung ihrer spezifischen kulturhistorischen Eigentümlichkeiten —, mag dann schließlich der einzelne vorderhand sich die Mühe nehmen, sie (die Methode) auch auf ihren meritorischen Wert zu prüfen oder nicht.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Aarne A. F. F. Kommunikationen no. 26. „Vergleichende Rätselforschungen.“ I. Suomalaisen Tiedekaktemian Kustantama, Oktav, ungeb. Helsinki 1918.
- Bittner M., Prof. Dr. „Studien zur Shauri-Sprache.“ 106 SS., Folio, ungeb., Sep.: Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Wien, 188. Bd., 5. Abh. Hölder, Wien 1917.
- Brandes J. „Beschrijving der Javaansche, Balineescheen Saraksche Handschriften.“ 1. Stuk: VIII+294 SS., 1901; 2. Stuk: V+262 SS., 1908; 3. Stuk: V+370 SS., 1915, Folio, geb. Landsdrukkerij, Batavia.
- Czekanowski J., Dr. „Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907/08.“ Bd. VI, 1. Teil: Ethnographie, 2 Karten, XVI+412 SS., 1917; Bd VII., Ethnograph. Atlas, VIII+43 SS. Klinkhardt, Leipzig 1911.
- Feick K., Dr. „Die Caraguatábast-Knüpferien der Chamacoco und Tumanabá.“ Veröffentl. des Oberhess. Mus. u. der Geil'schen Sammlungen zu Gießen (Abt. für Völkerkunde), 2. Heft. A. Töpelmann, Gießen 1917.
- Früdin O. und Nordenskiöld Erl. „Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas.“ Verlag Waldemar Zachrissons Boktryckeri A.-G., Göteborg 1918.
- Geers G. J. „The Adverbial and Prepositional Prefixes in Blackfoot.“ 130 SS., Oktav, ungeb. S. Nederlandsche Letterkunde, Leiden 1917.
- Gruber M., Dr. „Rassenhygiene“, die wichtigste Aufgabe völkischer Innenpolitik. 17+32 SS., ungeb., Sep. aus Deutschlands Erneuerungs-Monatschrift f. d. deutsche Volk, 2. Jahrg., Heft 1. F. Lehmann's Verlag, München 1918.
- Hahn E. Festschrift zum LX. Geburtstag. Dargebracht von Freunden und Schülern. Oktav, ungeb. Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart 1917.
- Hatt Ph. G., Dr. „Rensdynomadismens Elementer.“ 241+269 SS., 9 Textbilder, Groß-Quart, ungeb. (S. Saertryk af Geografisk Tidsskrift, 24. Bind, Hefte VII.). Hertz' Bogtrykkeri, København 1918.
- Hatuszczyński Th. T. „De urbis Babel ex ordiis Leopoli.“ 1917.
- Hesse R. „Abstammungslehre und Darwinismus.“ Sammlung: „Aus Natur und Geisteswelt“, Nr. 39, 5. Aufl. Teubner 1918.
- Irie J. Deutsch-Herero-Wörterbuch. 455 SS., Folio, ungeb., Bd. 32. Preis Mk. 15.—. Verlag Friederichsen, Hamburg 1917.
- Jäger S. „Die neue Menschenrasse.“ Selbstverlag, Ilfeld am Harz 1918.
- Jahrbuch des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. 7, 1915/17, 6. Tfln., 41 Textabb., 81 SS., Quart, ungeb. Preis Mk. 7.20. R. Voigtländer's Verlag, Leipzig 1918.
- Jahresbericht 1918 der Herder'schen Verlagsbuchhdlg. zu Freiburg i. Breisgau. (VI. Nachtrag zum Hauptkatalog von Neujahr 1918.) 48 Halbseiten, Oktav, geh.
- Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern 1916. 3 Tfln., 23 SS., Oktav, ungeb. K. J. Wryss Erben Buchhdlg., Bern 1917.

¹ De besnijdenis bij de volken van den Indischen Archipel. Bijdragen . . . 4^e volgr. X, p. 174.

- Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern 1917.
- Jeremias A. „Allgemeine Religionsgeschichte.“ 2. Aufl. München 1918.
- Karge P., Prof. Dr. a. d. Univ. i. Münster i. W. „Rephaim.“ Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. (Archäolog. u. religionsgeschichtliche Studien.) I. Bd. Preis ungeb. Mk. 36.—. Druck u. Verlag von Ferd. Schöningh, Paderborn 1918.
- Kolonialinstitut te Amsterdam. „Volkenkundige Opstellen.“ I. Mededeeling No. IX, Afdeeling Volkenkunde No. 3. Preis Fr. 8.50. Amsterdam 1917.
- Kostrzewski J., Dr. Przewodnik Po Zbiorach Przed-Historycznych Muzeum im Mielżyńskich. 64 SS., 12 Tablicami Kustracji i Plamem Działu Przedhistorycznego. Poznań 1918.
- Kramár K. „Die Ankunft der Germanen, Litauer und Slawen aus der Urheimat am Altai.“ Budweis 1916.
- , „Die Germanen des Tacitus und die Völkerwanderungen der Urgeschichte der Alten Welt.“ Budweis 1914.
- Krämer Aug. Palau. 1. Teilband. XVI + 262 SS., 48 Abb. im Text, 2farbig und 11 Lichtdrucktfn. und 3 Karten. „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910.“ Herausgegeben v. Prof. Dr. G. Thilenius. II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 3. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1917.
- Kyrle G., Dr. Sonderabdruck: Der prähistorische Bergbaubetrieb in den Salzburger Alpen.“ Österreichische Kunsttopographie, Kunsthistorisches Institut der Zentralkommission für Denkmalspflege. Bd. VII: Urgeschichte des Kronlandes Salzburg. Mit Beiträgen von Olivier Klose u. Ing. Martin Hell-Hans Baron Koblitz. Oktav, geh., 70 SS. Wien 1916.
- Lamberts M. „Die Volksposen der Albaner.“ Eine einführende Studie. Sarajevo 1917.
- Langer Fritz. Intellektual-Mythologie. XII + 270 SS., Oktav, ungeb. Verlag B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1916.
- Lehmann W. „Ein kostbares Räuchergefäß aus Guatemala.“ 6 SS., 5 Textbilder, Oktav, ungeb. Sep. aus Zeitschr. f. Ethnologie. Heft 6. 1916.
- , „Vocabular der Rama-Sprache nebst grammatischem Abriss.“ (Vorgelegt am 8. XI. 1913.) (Sep.-Abhdlg. d. königl. bayr. Ak. d. W., phil.-philolog. u. hist. Kl., 28. Bd., 2. Abhdlg., 1 + 124 SS., Groß-Folio ungeb. München 1914.
- Mader A. E., P., Dr., S. D. S. „Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa.“ [Archäologische und topograph. Untersuchung.] (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben v. Dr. E. Drerup [Univ.-Prof. in Würzburg], Dr. H. Grimme [Univ.-Prof. in Münster], Dr. I. P. Kirsch [Univ.-Prof. i. Freiburg i. d. Schweiz]). VIII. Bd., Heft 5/6. Preis Mk. 14.— ungeb. Druck u. Verlag v. Ferd. Schöningh, Paderborn 1918.
- Möller H. „Die semitisch-vorindogermanischen Laryngalen-Konsonanten.“ 91 SS., Groß-Folio, ungeb. A. F. Host & S. Königl. Hof-Buchhdlg., Kopenhagen 1917.
- Moscheles J., Dr. „Das Klima von Bosnien und der Herzegowina.“ Preis K 4.—. Sarajevo 1918.
- Nordenskiöld E. „Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco (Südamerika).“ Vergleichende ethnograph. Forschungen I. Oktav, ungeb. Elanders Boktryckeri A.-G., Göteborg 1918.
- Nuoffer O., Dr. „Quetschkolben von Berlinhafen.“ 4 Tfn., 4 Textfig., 28 SS., Groß-Folio. Preis Mk. 5.25. Sep. aus: Abh. d. königl. Zool. u. Anthropol.-Ethnogr. Museum, Dresden, Bd. XV. B. G. Teubner, Leipzig 1917.
- Paquet A. „Ku Hung-Ming.“ Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen. XIV + 148 SS. Oktav, ungeb. Preis Mk. 3.—. E. Diederich's Verlag, Jena 1917.
- Rhodokanakis N. „Studien zur Lexikographie und Grammatik des Alt-Südarabischen.“ Heft 2, Sitzungsber. d. Wiener Akademie, 185. Bd., 3. Abh. Hölder 1917.
- Ribbach S. H. „Vier Bilder des Padmasambhava und seiner Gefolgschaft.“ Hamburg 1917.
- Rijks. Ethnograph. Museum te Leiden. 88 SS., ungeb., Klein-Oktav. s'Gravenhage 1917.
- Ethnograph. Museum van 1. Oct. 1916 tot 30. Sept. 1917. 46 SS., Oktav, ungeb. Leiden 1917.
- Rosen E. v. „Träskfolket.“ Svenska Rhodesia-Kongo-Expeditionen, Ethnografiska Forskningsresultat. Med 8 Kartor, 78 Plantscher och 401 Figurer i Texten. Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1916.
- Sapper K. „Die Bedrohung des Bestandes der Naturvölker und die Vernichtung ihrer Eigenart.“ Sep. aus Archiv f. Rassen- u. Gesellsch.-Biologie 1916/17, Heft 3/4.
- Schaffer F. X., Prof., Dr. Landeskunde von Thrakien. Eine Physiographie der Europäischen Türkei. Preis K 5.—. Sarajevo 1918.
- Scherman L. Berichte des Museums für Völkerkunde (Ethnograph. Museum) in München VII, 1916/17. Sonderabdruck aus dem Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 1916/17, IV. Vierteljahrheft. Georg D. W. Gallwey, München.
- Schmidt H. und Kahle P., Dr. „Völkerzählungen aus Palästina.“ (Forschung z. Relig. u. Lit. des Alten u. Neuen Testaments) Heft 17. 1 + 308 SS., Folio, ungeb. Preis Mk. 14.40. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1918.
- Schupp P. A., G. J. „Die Mucker.“ Eine Geschichte aus den deutschen Kolonien von Rio Grande do Sul, Brasilien. Preis brosch. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—. Bonifazius-Druckerei, Paderborn 1918.
- Schwedland E. „Die Volkswirtschaft unter dem Einfluß der Umwelt.“ 3. Aufl. Wien u. Leipzig 1918.
- „Das Eigentum.“ 2. Aufl. Wien 1918.
- „Volkswirtschaftslehre.“ Wien u. Leipzig 1918.
- „Anfänge und Wesen der Wirtschaft.“ 2. Aufl., 25 SS., Folio, ungeb. Mann'sche Hof- u. Verlags-u. Universitäts-Buchhdlg., Wien u. Leipzig 1918.

- Steensby H. P. „An Anthropogeographical Study of the Origin of the Eskimo Culture.“ 414+228 SS., ungeb., Quart. Kopenhagen 1916.
- Thöne J. Fr. „Entwurf eines zeitgemäßen philosophisch-theologischen Gesamtbildes.“ 1918.
- Trüdinger K. „Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie.“ Preis Mk. 6.— geb. Basel 1918. Kommissionsverlag von B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin.
- Weichberger K. „Wie konnten Urvölker ohne astronomische Werkzeuge Entfernungen am Himmel messen und warum teilen wir den Kreis in 860°?“ Sep.: Illustr. Zeitschr. f. Astron. u. verw. Gebiete, „Das Weltall“, Heft 5/6 u. 7/8. Berlin 1917.
- Werner H. „Die melodische Erfindung im früheren Kindesalter.“ (Ak. d. W., Wien, Sitzungsber. 1-2, 4. Abh.) (Phonog. Archiv.) 100 SS., Oktav, ungeb. Preis Mk. 3.25. Hölder, Wien 1917.
- Wilhelm R. „Liä Dsi.“ Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. XIX+174 SS., Oktav, ungeb. Preis Mk. 4.50. E. Diederich's Verlag, Jena 1911.
- „Kung Futse-Gespräche“ (Lunyü). XXXII+254 SS., Oktav, ungeb. Preis Mk. 5.—. E. Diederich's Verlag, Jena 1914.
- „Mong Dsi“ (mong ko). XIX+206 SS., Oktav, ungeb. Preis Mk. 4.—. E. Diederich's Verlag, Jena 1916.
- „Dschung Dsi.“ Das Wahrheitsbuch vom südlichen Blütenland. Preis Mk. 4.— brosch., Mk. 6.20 geb. E. Diederich's Verlag, Jena 1912.
- Žankorič. Ethymologisches Ortsnamen-Lexikon. Kremsier 1915.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Archiv für Anthropologie. N. F. Bd. XVI. Heft 1/4. 1918.

O. Menghin, Moritz Hoernes †. — K. Spieß, Bedeutung der Personennamen der Ewe-Neger in Westafrika. — Wolrab, Das Recht der Schambala.

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XIX. Heft 2/3. 1919.

A. Wiedemann, Beiträge zur ägyptischen Religion. — J. Scheffelowitz, Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament. — C. Bitter, Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm. — W. Schmid, Das Proömium der Demosthenischen Kranzrede in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. — J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums. — W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum. — F. Boll, Kronos Helios. — F. Schwally, Semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion. — O. Holtzmann, Literatur des Judentums.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie. Bd. 74. 1918.

Heft 3: G. P. Bouffaer, De Agrarische Rechtstoestand der inlandsche bevolking op Java en Madoera. Rapport uitgebracht aan Mr. C. Th. van Deventer op 16 April 1904. — Mr. C. van Vollenhoven, Antirouffaer. Naschrift op het rapport van 16 April 1904 over den agrarischen rechtstoestand der inlandsche bevolking op Java en Madoera. — Ph. S. van Bonkel, Mededeelingen aangaande een palataliseerend Minangkabausch dialect. — N. J. Krom, De Bodhisattwa's van den Mendut. — N. Adriani, J. A. T. Schwarz als taalbeoefenaar. — Heft 4: J. P. Kleiweg de Zwaan, De verhouding tot de aangetroouwde familie in den Indischen Archipel. — C. O. Bladgen, Kalpavrksa. — M. Joustra, Korte mededeeling in zake het Sembiringse doodenfeest.

De Aarde en haar Volken. 54. Jaargang.

Afl. 10, October 1918: H. H. Graf von Schweinitz, In Turkestan en Noordoost-Perzie. — Afl. 11, November 1918: H. H. Graf von Schweinitz, In Turkestan en Noordoost-Perzie. — Th. H. Uzell, In den Kara-Koem. het graf der Karawanen. — Afl. 12, December 1918: L. M. van Klaveren, Reisherinneringen van een Bestuursambtenaar in Zuid-Celebes.

De Indische Gids.

Bd. XL, Nr. 9, 1918: S. Kalf, Een Biografisch Woordenboek voor Ned.-Indië. — Bd. XLI, Nr. 1, 1919: S. Kalf, Iets over koloniale musea. — Nr. 2: P. L. E. Happé, Een beschouwing over het Zuid-Balische Soebakwezen en zijn verwording in verband met de voorgenome vorming van waterschappen in Ned.-Indie. — Heft 3: C. W. Wormser, Kamers van Landbouw, of Landbouwschappen? — M. van Gennep, Het Oosten in vogelvucht, van Boeddha tot de Groot-Mogols.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXIV. 1918. Heft 5 und 6.

J. Ph. V., Hendrik Kern 6. April 1833 — 4. July 1917. — Kaj Birket Smith, A geographic study of the early history of the Algonquian Indians. — H. Kunke, Zur Deutung der ägyptischen Götter vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie.

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. Bd. 62. 1918.

Heft 3: J. H. Neumann, De Perhoedamdam in Deli. — A. F. Schut, Het huwelijk bij de Gèb emliar op Boeroe. — H. G. van Eelen en J. Birsema, Morische Verhalen. Uitgegeven door Dr. N. Adriani. —

In memoriam: Johannes Kruyt †, Jan Willem Roskes †, Dr. Nommensen †. — Heft 4: G. Boyer, Congres voor Javaansche cultuurontwikkeling. — A. Hueting, Het verband tusschen Godsdiens en Regeering bij Inlanders op Boeroe. — N. Adriani, Morische Verhalen. — J. A. F. Schut, Het huwelijk bij de Gèb emliar op Boeroe.

Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten.

Bd. 80, 1917, Heft 1—4: H. Marquardsen, Zentralafrika und Mittelafrrika. — R. Thurnwald, Die Heimkehr von Neu Guinea nebst einigen vorläufigen Bemerkungen über die Ergebnisse der Forschungen. Ergänzungsheft Nr. 12: W. Behrmann, Der Sepik (Kaiserin-Augusta-Fluß) und sein Stromgebiet. Geographischer Bericht der Kaiserin-Augusta-Fluß-Expedition 1912—13 auf der Insel Neu Guinea. — Ergänzungsheft Nr. 13: K. Hassert, Beiträge zur Landeskunde der Grashochländer Nordwestkameruns. Erster Teil: Physische Geographie. — Bd. 81, 1918, Heft 1: E. Moritz, Die ältesten Reiseberichte über Deutsch-Südwestafrika. — Heft 3—4: J. Ruppel, Nord-Rhodesien. Natürliche und wirtschaftliche Verhältnisse. Verkehrswesen. Verwaltung und Finanzwesen.

Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. 1918. VI.

K. Hagen, Altertümer von Benin im Hamburgischen Museum für Völkerkunde. Teil II.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw. 3. Jahrgang. 1918.

Heft 1, Mei: J. G. Numans, Een en ander over Irrigatiewerken op Java. — H. F. E. Visser, Tentoonstelling der Oost-Indische Weefsel-Collectie van Kerckhoff in het Museum voor Land- en Volkenkunde te Rotterdam (Eindmaart tot half Juni 1918). — J. W. van Nouhuys, Iets over en Oud-Peruaansche Weeftechniek. — Kromo, De oude Kadettenscholen in Indië. — Heft 2, Juni: R. M. Soetatmo Soerio Koesoemo, Kandjeng Sultan agoeng als Wijsgeer. — J. G. Numans, Een en ander over Irrigatiewerken op Java. — C. Spat, De Rijkssieraden van Loewoe. — Heft 3, Juli: G. Krause, Tempelfeesten en Spelen op Zuid-Bali. — R. M. Soetatmo Soerio Koesoemo, Kandjeng Sultan agoeng als Wijsgeer. — Sriati Mangoenkoesoemo, De Javaansche Vrouw. — S. Surya Ningrat, Het Herdenkingsfeest van het 10-jarig Bestaan der Vereeniging „Boedi-Oetomo“ 1908—20, Mei 1918. — Heft 4, Augustus: Reinier D. Verbeek, Oud Chineesch Porcelein in Nederlandsch-Indië uit de Tijden der Soung en Ming Dynastiën. — Moto Soeroto, Ochtendgloren. — G. Krause, Tempelfeesten en Spelen op Zuid-Bali. — J. F. van Hemmelen, I. Orang-Oetans. — Mr. J. H. Abendanon, In Memoriam M. C. Brandes. — Heft 5, September: K. Tideman — van Brugge, Tempels en Oudheden in de Omstreken van Malang. — G. Krause, Tempelfeesten en Spelen op Zuid-Bali. — N. van Harpen, Een Openlucht-Museum in Indië. — J. A. Loebèr jr., Bamboe-Ornament van het Eiland Borneo. — Heft 6, October: J. G. Doorman, In de Preanger. — Reinier D. Verbeek, Oud Chineesch Porcelein in Nederlandsch-Indië uit de Tijden der Soung en Ming Dynastiën. — J. A. Loebèr jr., Bamboe-Ornament van het Eiland Borneo. — Heft 7, November: Reinier D. Verbeek, Oud Chineesch Porcelein in Nederlandsch-Indië out de Tijden der Soung en Ming Dynastiën. — J. A. Loebèr jr., Bamboe-Ornament van het Eiland Borneo (Slot). — B. Th. Brondgeest, Hadramut en de Arabieren in Ned. O.-Indië. — Heft 8, Dezember: J. G. Huyser, Oud Javaansche Talams. — B. Th. Brondgeest, Hadramut en de Arabieren in Ned. O.-Indië. — Moto Soeroto, Begrafenis van R. M. H. Soerji Soehandrio.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.) 21. Jahrgang. 1918.

Nr. 5/6, Mai-Juni: J. Pokorny, Ein neunmonatiges Jahr im Keltischen. — O. Schröder, Zur Götterliste für den Schulgebrauch. — Nr. 7/8, Juli-August: W. Erbt, Eine Mond- und Sonnenfinsternis im A. T. — E. Madeja, Das Ninil-Tor zu Ninive. — Nr. 9/10, September-Oktober: S. Geller, Das babylonische Neolithikum. — Nr. 11/12, November-Dezember: O. Schröder, Über die ältesten Münzen. — A. Wiedemann, Trinken durch einen Schlauch.

Ostasiatische Zeitschrift. VI. Jahrgang. Heft 1/2. 1917.

E. A. Voretzsch, Über altbuddhistische Kunst in Siam. — O. Burchard, Die China-Sammlung Dr. Alexander v. Frey. — H. Smidt, Eine populäre Darstellung der Shingonlehre I. — B. Schindler, Die äußere Form der chinesischen Schrift.

Österreichische Monatschrift für den Orient. 44. Jahrgang. 1918.

Heft 4, 5, 6: H. v. Mzik, Die Dobrudscha. — A. Musil, Jerusalem. — O. Kottal, Seidenindustrie und Seidenhandel in der Türkei. — Die Seidenzucht in der Umgebung von Brussa. — H. Fehllinger, Birma. — Heft 7, 8, 9: E. Schultze, Der Schiffbau in China.

Petermann's Mitteilungen. 64. Jahrgang. 1918.

Mai-Juni-Heft: L. Bückmann, Die germanischen Ortsnamen in Nordfrankreich bis zum 50. Breitengrad. — Th. Langenmaier, Alte Nachrichten über mittelafrikanische Völker (Azande, Wanjamwesi, Wahuma, Waganda). — R. F. Kalndt, Zur Grenze zwischen west- und osteuropäischer Kultur. — Juli-August-Heft: L. Bückmann, Die germanischen Ortsnamen in Nordfrankreich bis zum 50. Breitengrad. — H. Praesent, Anthropogeographische Studien in Spanien. — Fr. Machatschek, Merzbachers Forschungen in der Bogdo-Olagruppe (Tianschan). — K. Sapper, Arthur Wichmanns Forschungsreise in Nord-Neuguinea im Jahre 1903. — A. Oppel, Verbreitung und Erzeugung von Weizen. — E. Freiherr Stromer v. Reichenbach, Berichtungen zu E. Hennig's „Geschichte des afrikanischen Kontinents“.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXV. 1918.

Nr. 2: E. C. Abendanon, Historische Cartographie van den Ned. Ind. Archipel. — Nr. 3: H. J. Moerman, De Ijselmonden. — J. Kremer, De Rijscultuur in het gewest Atjeh en onderhoorigheden. — H. P. N. Muller, Macao. Fragment van en reisverhaal. — J. B. L. Hol, Danes' verhandeling over den Goenoeng Sewoe.

T'oung Pao.

Vol. XVII, Nr. 4 und 5, 1916: B. Laufer, Loan-Words in Tibetan. — H. Cordier, La suppression de la Compagnie de Jesus et la mission de Peking (Fin). — Vol. XVIII, Nr. 1 und 2, 1917: B. Laufer, La Madragore. — G. Mathieu, Le système musical. — H. Cordier, Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Bd. XXX. Heft 3—4.

F. Hestermann, Der dreistufige Anlaut und die Suffixbildung im Serer. — Th. Arldt, Die Völkertafeln der Genesis und ihre Bedeutung für die Ethnographie Vorderasiens.

Ymer. 38. Jahrgang. 1918.

Heft 3: J. Högbom, Mellaramerika i vara dagar. — E. Nordenskiöld, Palisades and „Noxious Gases“ among the South-American Indians. — B. Adlencreutz, Det svenska sjöterritoriets areal enligt 4-milsgränser. — K. B. Wiklund, Om renskötseöns uppkomst. — H. W. Ahlmann, Roald Amundsens nordpolsexpedition. — Heft 4: E. Mjöberg, Om det senasteforskningsarbetet på Nya Guinea. — H. Nelson, Sveriges kulturgeografiska provinser.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. 72. Heft 1—2.

W. Caland, Erklärende und kritische Bemerkungen zu den Brahmanas und Sutras. — P. Meissner, Die Beziehungen Ägyptens zum Hattireiche nach hattischen Quellen. — E. König, Neueste Fragen der Pentateuchkritik. — A. Flischer, Der Stand meines arabischen Wörterbuches. — V. Lesny, Die Entwicklungsstufe des Prakrits in Bhasas Dramen und das Zeitalter Bhasas. — J. Jolly, Textkritische Bemerkungen zum Kautilya Arthasastra. — J. Charrentier, Die Namen der Panduiden am Hofe des Virata. — A. Hillebrandt, Zur Geschichte des indischen Dramas. — B. Bergsträsser, Zur Phonetik des Türkischen nach gebildeter Konstantinopler Aussprache.

Zeitschrift für Ethnologie. 50. Jahrgang. 1918.

Heft 1: G. Fritsch, Die Anthropoiden und die Abstammung des Menschen. — M. Schmidt, Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck bei südamerikanischen Sachgütern, besonders an keulenförmigem Holzgerät. — E. Brandenburg, Über einige Funde im Gebiete der Felsarchitektur und ihre Beziehungen zu sonstigen Bauten. — J. Loewenthal, Zur Mythologie des jungen Helden und des Feuerbringers. — Rubehn, Über Hauszeichen im Oderbruch. — Fürst, Volksmedizin und Gebräuche in Bulgarien. — B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. — Heft 2 und 3: B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. — A. Bernhardt, Stammtafeln und Geschlechterkunde in China. — E. Nordenskiöld, Spieltische aus Peru und Ecuador.



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peckel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“

L'Administration de l'«Anthropos»

St. Gabriel-Mödling bei Wien

St. Gabriel-Mödling près Vienne

Österreich.

Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 30 Kronen = 25 Mark = 1 Pfund Sterling 5 Shilling = 6 Dollars = 30 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 30 Francs = 1 Livre Sterling 5 Shilling = 6 Dollars = 30 Lire = 30 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papler, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 1 Pound Sterling 5 Shilling = 6 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

**Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.**

INDEX:

	Pag.
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Gliederung der australischen Sprachen . . .	747
PP. Soury-Lavergne et de la Devèze, S. J.: Destinées et Astrologues en Imerina . . .	818
Fr. Ägidius Müller, O. Trapp.: Zur materiellen Kultur der Kaffern (ill.) . .	852
P. Ch. Gilhodes: Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie) . . .	859
A. M. Hocart: Fijian and other demonstratives	871
P. Fritz Vormann, S. V. D.: Das tägliche Leben der Papua	891
Dr. Albert Drexel: Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus	910
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.) . .	958
Dr. Christian: Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien) (ill.) . . .	1014
P. Reiter, S. M.: Traditions Tonguiennes	1026
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl: Elementare Wortschöpfung	1047
Dr. Oswald Menghin: Die archäologische Kartographie am nördlichen Balkan . .	1069
Prof. Carl Clemen: Zum Studium der primitiven Religionen	1086
Varii autores: Das Problem des Totemismus	1094
Analecta et Additamenta (1114), Miscellanea (1128), Bibliographie (1135), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1158).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.



„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Langer Fritz, Dr.: Intellektualmythologie (P. W. Schmidt).
2. Maurizio A.: Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten (P. W. Koppers).
3. Joao Capistrano de Abreu: *Ra-tva ku-ni-ku-s* (Prof. Dr. Theodor Koch-Grünberg).
4. Grube Wilhelm und Krebs Emil: Chinesische Schattenspiele (P. Fr. Biallas).
5. Portengen Alberta Johanna: De oudgermaansche dichtertaal in haar ethnologisch verband (P. W. Koppers).
6. Wichmann Artur: Nova Guinea (P. W. Koppers).
7. J. C. Falls: Beduinenlieder der libyschen Wüste (Dr. Leopold v. Dittel).
8. Wanger W.: Konversationsgrammatik der Zulusprache (Dr. Alb. Drexel).
9. Devrient E.: Familienforschung (P. Dam. Kreichgauer).
10. Meinhof Karl: Afrikanische Märchen (P. Dam. Kreichgauer).
11. Kleinpaul Rudolf: Länder- und Völkernamen (P. W. Koppers).

 Dieses Heft ist ausgegeben 15. April 1920. — Ce fascicule paraît le 15 avril 1920. 

Karl W. Hiersemann

Antiquariat

Leipzig, Königstrasse 29

kauft und verkauft Bücher und Zeitschriften aus den Gebieten:

Ethnographie — Völkerkunde — Geographie — Geschichte.

Kostenlose Übersendung der reichhaltigen Lagerverzeichnisse.

Von dem in den Jahrgängen VII—XIII (1912—1918)
erschienenen Werk

P. W. Schmidt, S. V. D.:

Die Gliederung der australischen Sprachen

ist eine Separatausgabe veranstaltet worden mit einem alphabetischen Index der Stämme und Völker und einem alphabetischen Index der Personen und Sachen.

Preis 30 Kronen = 1 Pfund Sterling 5 Shilling = 30 Francs = 30 Lire = 25 Mark = 6 Dollar.

Bestellungen sind zu richten an

Administration des „Anthropos“

St. Gabriel-Mödling.

„Anthropos“, Bd. III (1908), Heft 2, ev.
der ganze Bd. III zu kaufen gesucht.

Administration des „Anthropos“.

On désire acheter «Anthropos», vol.
III (1908), no. 2, ou le vol. III entier.

Administration de l'«Anthropos».

Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

(Schluß.)

III. Abteilung.

Zusammenfassende Vergleichung der australischen Sprachen.

Nachdem wir in den beiden vorhergehenden Abteilungen: Die südaustralischen Sprachen („Anthropos“ VII [1912], S. 466 ff.) und: Die nordaustralischen Sprachen („Anthropos“ XII—XIII [1917—1918], S. 437 f.) die Gliederung der australischen Sprachen bis in ihre äußersten Verzweigungen durchgeführt haben, soweit es uns bei dem vielfach so mangelhaften Material nur möglich war, haben wir jetzt einen zurzeit erschöpfenden Überblick gewonnen über die Mannigfaltigkeit der Sprachenbildung von Australien mit ihren vielfachen Gruppierungen. Aber wenn auch unser Augenmerk dabei vorzüglich darauf gerichtet war, die trennenden Grenzen zu erkennen, welche die Sprachen und Sprachgruppen von einander scheiden, so lag doch schon in der genaueren Kenntnisnahme von dem Umfang und der Tiefe dieser Grenzen ein Gesichtspunkt, der uns zur Erkenntnis auch der Zusammenschlüsse und Übergänge verschiedenen Grades der einzelnen Sprachen führte und der es uns ermöglichte, eben darin schon eine Reihe von Zusammenfassungen größeren Umfanges vorzunehmen. Ja die gründliche Kenntnis der trennenden Verschiedenheiten war die unerläßliche Vorbedingung dafür, um auch bei den Zusammenfassungen vor den Fehlgriffen bewahrt zu bleiben, die sonst unvermeidlich gewesen wären.

Jetzt, wo wir am Schluß unserer Gliederung stehen und die Gesamtheit der trennenden Unterschiede voll und ganz überblicken können, muß uns jener positive und dieser negative Vorteil in stärkstem Maße zuteil werden. So wird es zu unserer wissenschaftlichen Pflicht, uns dieselben nicht entgehen zu lassen. Wir tun das dadurch, daß wir jetzt in dieser III. Abteilung darauf ausgehen, das herauszufinden, was über die Trennungsunterschiede hinweg die Sprachen und Sprachgruppen zu stets größeren Einheiten verbindet. Aber wir wollen nicht dabei stehen bleiben, Zusammenhänge bloß im Nebeneinander, wie weitgreifend sie auch seien, festzustellen, wir wollen auch an die Abfolge des Nebeneinander zu gelangen suchen, um ein Bild von der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Sprachgruppen und ihres Entwicklungsverlaufes zu gewinnen.

Sicherlich wird gerade dieses letztere geeignet sein, vielfaches Licht zu werfen auch auf die Geschichte der soziologischen, ergologischen und religiösen Entwicklung der australischen Stämme, und wir hoffen, hier sowohl neue Stützen zu finden für die Aufstellungen, die wir schon im I. Teil: „Die Beziehungen der linguistischen Gliederung der australischen Stämme zu der Gliederung ihrer soziologischen Systeme“¹, machen konnten, als auch sie nach verschiedenen Richtungen hin zu vertiefen und zu detaillieren.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 230—251.

Anthropos XII—XIII. 1917—1918.

Wir werden unsere Untersuchungen auf drei Gebiete zu richten haben: die Zusammenhänge des allgemeinen Wortschatzes, die Zusammenhänge der Personal- und Interrogativpronomen, die Zusammenhänge der Grammatik. Wir werden diese Gebiete aber nicht getrennt nach einander untersuchen, sondern sie in der organischen Zusammengehörigkeit belassen, in der sie sich bei den einzelnen Sprachgruppen befinden, und werden unseren Untersuchungen jedesmal dasjenige Maß von Umfang und Intensität geben, welches das betreffende Gebiet in der jeweiligen Sprachgruppe erfordert. Die Zusammenhänge, welche sich aus den Lautverhältnissen ergeben und die wir jeweils bei den einzelnen Sprachgruppen festgestellt haben, werden wir dabei stets im Auge behalten.

I. Abschnitt.

Die südaustralischen Sprachen.

1. Die jüngste Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Nord- und Süd-Zentralgruppe der mutterrechtlichen Zweiklassen-Stämme.

A. Der allgemeine Wortschatz.

Wir werden bei unseren Untersuchungen von denjenigen Zusammenhängen ausgehen, welche sich am stärksten aufdrängen, weil sie am weitesten verbreitet sind und am offensten zutage liegen. Das letztere tun sie deshalb, weil sie eben auch die oberste, jüngste Schicht der australischen Sprachen als solche ausmachen, eben jene oberste Decke, welche die südaustralischen Sprachen zu Teilen einer Gemeinsamkeit gemacht hat. So ist es auch die rationellste Methode, daß wir mit ihrer Untersuchung beginnen und durch sie hindurch im stufenweisen Fortschreiten zu den älteren und ältesten Schichten vorzudringen suchen.

1. Die allgemein südaustralischen Wörter.

Es handelt sich hier zunächst um jene Wörter, welche wir früher schon als die charakteristischen Kennzeichen dieser jüngsten Schicht bezeichnet haben¹. Es gilt jetzt, ihrer Verbreitung in den einzelnen Sprachen und Sprachgruppen näher nachzugehen; die Konfiguration und die Intensität dieser Verbreitung wird uns da die Unterlage zu wertvollen Schlußfolgerungen liefern können (siehe Wortverzeichnis I, S. 749a).

Diese Wörter sind am weitesten verbreitet; denn sie finden sich in der ganzen Breite von Ost nach West und der ganzen Länge von Nord nach Süd der Wanderungsrichtung der südaustralischen Sprachen. Sie kennzeichnen sich als das Charakteristikum der jüngsten Schicht, weil, während bald dieses, bald jenes von ihnen in den entfernteren Randgruppen nicht vorhanden ist, sie alle zusammen sich in den beiden jüngsten Gruppen, der Nord- und Süd-Zentralgruppe, vereinigt finden.

Wir schließen dieser ersten Übersicht sofort eine zweite an, welche diejenigen Wörter der jüngsten Schicht umfaßt, die nicht mehr die ganze Länge des Gebietes durchdringen und im Süden etwa am Murray R. haltmachen, so daß sie nicht mehr die Gebiete der Victoria-Sprachen und der Narrinyeri-Sprachen erreichen, und die auch nicht die ganze Breite einnehmen, sondern entweder nur die Mitte und den Westen, Gruppe IIa, oder die Mitte und den Osten, Gruppe IIb (siehe Wortverzeichnis II, S. 751).

Auf diese folgt eine dritte Übersicht über diejenigen Wörter, welche noch weniger die ganze Länge durchmessen, sondern im nördlichen Teile des Gebietes haften bleiben² (siehe Wortverzeichnis III, S. 752a).

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 6.

² Ich schicke ein für allemal für die vergleichenden Zusammenstellungen, die in der Folge erscheinen werden, die Bemerkung voraus, daß in vielen Fällen, wo es sich nicht so sehr darum handelt, die Nuancierungen der Form einer einzelnen Sprache, sondern die Gesamtform einer größeren Sprachgruppe darzustellen, ich eine typisierte Durchschnittsform aus den Einzelformen der zu dieser Gruppe gehörigen Sprachen geben werde; ich kennzeichne dieselben als solche durch nachgesetztes *.

Schon aus dieser Zusammenstellung können wir einige wichtige Schlüsse ableiten:

1. Wir sehen, wie selbst diese am weitesten verbreiteten Wörter doch nicht lückenlos in allen Sprachen der Sprachgruppen vertreten sind. In den Narrinyeri-Sprachen ist das Wort für „Zunge“ nur im Süd-Narrinyeri vertreten. Bei den Ostsprachen fehlt es in den mittleren. Noch weniger ist dort das Wort für „Hand“ verbreitet. Dasselbe fehlt auch im Kuri, im Kurnai, im Bangerang und ist nur im Süd-Narrinyeri, und auch dort nur als Lehnwort, enthalten. Hier bieten auch die Ostsprachen der Nord-Zentralgruppe eine Nebenform von *marra*, nämlich *malla*, an, die auch in den Südwest- und Süd-Zentralsprachen vereinzelt, in der Halifax Bay- und den Bundyil-Sprachen durchgängig in Geltung ist. Am ausgedehntesten ist die Verbreitung von *dinna* „Fuß“, sie ist fast lückenlos. Dasselbe gilt von *kunna* „Exkrement“. Dagegen ist die Verbreitung von *darra* „Schenkel“ lückenhaft: während es im Osten vorhanden ist, fehlt es fast ganz im äußersten Westen, in den Südwestsprachen, selbst auch in einer Reihe von Sprachen der Süd-Zentralgruppe; von den Narrinyeri-Sprachen ist wiederum nur das Süd-Narrinyeri vertreten, aber es fehlen die sämtlichen isolierten Sprachen am Oberen Murray R.; unter den Victoria-Sprachen weist nur Ost-Kulin und Kurnai es auf, zweifellos eine Anlehnung an das Yuin.

2. Das Kurnai, die Kulin-Sprachen und das Buandik haben diese Wörter nicht von (Nord-) Westen durch Vermittlung der Narrinyeri-Sprachen, sondern von Osten durch Vermittlung der Yuin-Sprachen erhalten. Der Beweis dafür liegt darin, daß die Narrinyeri-Sprachen bedeutend schwächer mit diesen Wörtern versehen sind.

3. Das Yuin weist diese Wörter in ihrer Gesamtheit auf, gerade wie auch die Nord- und Süd-Zentralgruppe. Es hat dieselben sämtlich durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen erhalten und nicht von den nördlich angrenzenden Ostsprachen; denn bei diesen sind diese Wörter in zwei Fällen überhaupt nicht verbreitet.

4. Die äußerste Reichweite dieser Wörter bildet die Endpunkte der von dem ältesten und am stärksten vorgetragenen Vorstoß der Zentralsprachen ausgegangenen Beeinflussung. Sie bezeichnen nur Körperteile, und zwar die Werkzeuge zum Sprechen, Arbeiten und Gehen, und die Ausscheidungsprodukte.

II. Die Wörter, welche den äußersten Osten (Ostsprachen), den äußersten Südosten (Victoria-Sprachen) und den äußersten Süden (Narrinyeri-Sprachen) nicht mehr erreichten (siehe Wortverzeichnis II, S. 751).

Wir wenden uns jetzt den Wörtern zu, welche die drei alten Sprachgebiete: im Osten den Kern der Ostsprachen, im äußersten Südosten die Victoria-Sprachen und im Süden die Narrinyeri-Sprachen, nicht mehr erreichten, sondern ungefähr am Nordufer des Murray R. haltmachten. Auch in der Breite erreichen sie nicht die volle Ausdehnung, sondern gehen entweder nur bis zum Osten oder nur bis zum Westen und, wenn im letzteren Falle auch noch bis zum Osten, dann nur im äußersten Norden, die Bundyil-Sprachen, die Halifax Bay-Sprachen, das Bieli und Kuinmurburra erreichend.

	uppe	Wiradyuri-Kamilaroi	Ost-prachen
Zunge	da	Wiradyuri-Gruppe <i>dalai(n)</i>	Murrawari <i>talluñ</i>
	an	Kamilaroi-Gruppe <i>dale</i>	Thangatti <i>duñtun</i>
			Yukumbul <i>*thatti, galbañ</i>
			Pikumbul <i>talin</i>
			Kumbainggeri (<i>nan</i>)
			Minyang (<i>fargun*</i>), <i>tellin</i>
			Turubul (<i>duḡum</i>)
			Wakka (<i>dunām</i>), (<i>dunon</i>)
			Kabi (<i>dunome</i>), (<i>dunan</i>)
			Bieli (<i>dalmin</i>)
Hand			Kuinmurburra <i>tallañ, tallan</i>
			Halifax Bay <i>tallañ, tallan</i>
			Bundyil-Sprache (<i>muni</i>), (<i>ṭulan</i>), (<i>tumengal*</i>)
	ma	Wiradyuri-Gruppe <i>matra</i>	Murrawari <i>mūrṛa</i>
	Waira*)	Kamilaroi-Gruppe <i>marra, maya, mā</i>	Kumbainggeri <i>mūrṛa</i>
	(ril), (<i>mátera</i>)		Turubul (<i>mūrṛa</i>)
	(tera)		Thangatti-Yukumbul (<i>yamma</i>)
			Pikumbul <i>mar (yamma)</i>
			Turubul (<i>yamma</i>)
			Minyang (<i>dungan</i>)
Fuß			Wakka (<i>nā</i>), (<i>bi</i>)
			Kabi (<i>biri*</i>), (<i>gilli</i>)
			Bieli (<i>mulum</i>)
			Kuinmurburra (<i>[n]elli</i>)
			Halifax Bay <i>malla (mande)</i>
			Bundyil-Sprache (<i>malla</i>), (<i>mumbila</i>)
	Yi	Wiradyuri-Gruppe <i>dinnan</i>	Alle: <i>dinna(n)</i> , <i>dinna(n)</i>
	Manna (<i>mundoe</i>)	Kamilaroi-Gruppe <i>dinnan</i>	
	Li	Yualcai (<i>bubbur</i>)	
		Wirriwirri (<i>mayan</i>)	
Schenkel	arra (<i>bunda</i>)	Wiradyuri-Gruppe <i>darra(n)</i> , <i>dzarra</i>	Alle: <i>dzurra</i> , <i>durra (buyu)</i>
	Yarra (<i>buloñkoro</i>)	Kam.-Gr. <i>durra (mubbun)</i> , (<i>buyu</i>)	Bieli, Kuinmurburra (<i>kāl</i>)
	M		Halifax Bay <i>darra (wakka)</i>
	O		Bundyil-Sprache <i>tarra (moyo)</i> , (<i>dual</i>)
	W		
Exkre- ment	Yiguni(<i>n</i>)	Alle: <i>guna</i> , (<i>dugan</i>)	Alle: <i>gunna(n)</i> , <i>kudna</i>
	Mana, <i>guni</i>		Bundyil-Sprache <i>gunna, undu, dulla (munni)</i>
	Li		

In diese gesetzt. In den übrigen Wortverzeichnissen bedeutet die Einfügung eines Wortes in () aber

II. Die Wörter, welche den äußersten Osten (Ostsprachen), Südosten (Victoria-Sprachen) und Süden (Narrinyeri-Sprachen) nicht erreichten.

? Mund	Süd-Zentralsprachen				Ostsprachen	
	Südwestsprachen	Süd-Zentralsprachen	Nord-Zentralsprachen	Wiradyuri-Kamilaroi	Yuin-Kuri	Ostsprachen
	Yungar <i>dā</i> Mittelsprache <i>dā</i> (Varia) Luridya <i>dā</i> Ost-Mining <i>danga</i>	Evelyn Creek-Sprache <i>tia</i> Wonkamarra <i>thi(g)a</i> K.-Birria <i>tia</i> Baddyeri <i>*thunga</i>	Südwest <i>dā</i> Ost <i>dā</i> Ost <i>tunga</i>		Stüdl. Inland-Yuin <i>dha</i> Südl. K.-Yuin <i>ta(ga)</i> Süd-Halifax <i>dā</i> Bieli <i>tonka</i> Kuinnmurburra <i>danga</i> Südost-Bundyil <i>taugula</i>	Murrawari <i>aa</i> ? Minyang <i>tan</i> Süd-Halifax <i>dā</i>
Zahn	Mittelsprache (<i>yira</i>)	Parnkalla-Tyura (<i>yira</i>) Meyu <i>yira</i> K.-Birria <i>yira, rira, kira</i>	Alle: <i>yira</i> Goa (<i>r</i>) <i>yira</i> Cook-Distrikt <i>lira, kira</i>	Wiradyuri (<i>y</i>) <i>iran, (w)</i> <i>yira</i> Kamilaroi (<i>y</i>) <i>ira, ia</i>	Yuin (<i>y</i>) <i>ira</i> Süd-Mittel-Kuri <i>yira</i> Mittel-, Nord-Halifax (<i>y</i>) <i>ira</i> Bundyil <i>yarra</i>	Kuinnmurburra <i>nira, kira</i> ¹ Süd-Halifax <i>rira, kira</i> Mittel-, Nord-Halifax (<i>y</i>) <i>ira</i> Bundyil <i>yarra</i>
Brust	Alle: <i>namma</i>		Alle: <i>namun(a)</i> (Varia)	Alle: <i>nammu(ta)</i>	Yuin <i>numitā(ta)</i> Kuri <i>nabua</i>	Alle: <i>nammu</i> (nicht Bundyil-Spr.)
Blut	Nulla <i>ku(b)imari</i> Dieri <i>kumari</i> Wonkamarra <i>guma</i> Baddyeri <i>gumaru</i> Meyu <i>garu</i>		West, Ost (<i>k</i>) <i>umma</i> (Varia)		Mittel-Kuri <i>kumara</i> Nord-Kuri <i>kunera</i> Süd-, Nord-Minyang <i>gumara</i> Mittel-Halifax <i>koma</i> Bundyil <i>g(u)wāro</i>	Thangatti-Yukumbul <i>gunera, gumæ</i> Pikumbul <i>gunera</i> Süd-, Nord-Minyang <i>gumara</i> Mittel-Halifax <i>koma</i>
Ei	Ost-Mining <i>gábbin</i>	Dieri <i>kabi</i> Wonkamarra <i>kapi</i> Baddyeri <i>kuppuñ</i>	West <i>kabuñ</i> Ost <i>kukabiñ(a)</i>	Alle: <i>guai(t)</i>	Mittel-Kuri <i>guara</i>	Bundyil <i>g(u)wāro</i> Murrawari <i>goañ</i> Turubul <i>gawu(d)n</i> Kuinnmurburra <i>gawun</i>
					Yuin <i>goban(o)</i> Süd-Kuri <i>gabin</i> Mittel-Kuri <i>göbän</i> Nord-Kuri <i>gaboi</i>	Murrawari <i>kubön</i> Pikumbul <i>gäbun</i> Minyang <i>kabuñ</i>
			Südwest <i>tandu</i>			Bundyil <i>tandu</i>

¹ Vgl. hierzu die Verbreitung der Form *dira*, siehe unten.

Der Fall „Mund“ *dā* usw. macht uns in mehr als einer Hinsicht Schwierigkeiten. Zunächst ist die Seltenheit des Vorkommens in der Süd-Zentralgruppe auffällig, und auch die angeführten Belege sind nicht über allen Zweifel erhaben. Müßte man diesen Schwierigkeiten nachgeben, so erhielte die räumliche Kontinuität ein großes Loch. Ein anderes Loch dieser Art ergibt sich durch die Tatsache, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe keine Verbindungsform bringt. Dadurch hängen sowohl die Yuin-Kuri- als auch die Minyung-Belege in der Luft. Wir müßten es also als zweifelhaft betrachten, ob dieser Fall hier angezogen werden kann. Ich gebe noch nicht alle diesbezügliche Hoffnung auf, mit Rücksicht auf einen anderen Fall, der jetzt zur Behandlung gelangt.

Es ist der Fall „Blut“ *kuma(ra)*. Hier scheint Wiradyuri-Kamilaroi mit seiner Form *guai(n)* wiederum die Verbindung zwischen den Zentralsprachen und dem Yuin-Kuri und Ostsprachen zu unterbrechen. Indes liegt die Sache hier insofern günstiger, als die Form *guai(n)* in den Ostsprachen selbst, bei Turubul und Kuinmurburra bezeugt ist. Da nun auch aus anderen deutlichen Belegen hervorgeht, wie wir unten noch sehen werden, daß die Gruppe Wiradyuri-Kamilaroi zu einem bedeutenden Teile eine Mischung darstellt zwischen den Ostsprachen und der (Nord-) Zentralgruppe, in der Weise, daß sie bald dem einen, bald dem anderen Komponenten eine Form entnimmt, so könnte hier der Fall vorliegen, daß sie ihre Form den Ostsprachen entnommen hätte. Man müßte aber dann, um das Vorkommen von *kuma(ra)* in den Yuin-Kuri- und anderen Ostsprachen zu erklären, annehmen, daß auch Wiradyuri-Kamilaroi diese Form, neben der aus den Ostsprachen übernommenen *guai(n)*, aufgenommen, sie dann aber verloren habe. In dem Fall „Mund“ *dā* liegt die Sache deshalb ungünstiger, weil die Formen für „Mund“, welche Wiradyuri-Kamilaroi bringt, *nai(n)*, *nundal*, in den Ostsprachen nicht vorhanden zu sein scheinen. Denn das Vorkommen von *nunda* bei Pikumbul beweist nichts, da Pikumbul eine Mischsprache zwischen Wiradyuri-Kamilaroi und dem Thangatti-Yukumbul ist¹. Es blieben nur noch die Formen *nudla* bei Süd-Kabi, die aber lautlich nicht befriedigend entspricht, und *(n)anda* bei den Halifax-Sprachen, wo aber die große räumliche Trennung Bedenken einflößt.

Die Entsprechungen in den Ostsprachen beschränken sich, abgesehen von denen bei den nördlichen Sprachen Bieli, Kuinmurburra, Halifax Bay- und Bundyil-Sprachen, zu denen die Nord-Zentralgruppe unmittelbaren Zutritt hat, auf die durch die Kamilaroi-Gruppe nahe erreichbaren Sprachen Pikumbul, Thangatti-Yukumbul, Minyung und einmal auch Turubul. Das Murrawari hat zu beiden oder vielmehr zu dreien, der Nord-Zentral-, der Süd-Zentral- und der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, unmittelbaren Zugang; es liegt wie im Angelpunkt dieser drei Gruppen, und es ist um so bemerkenswerter, daß die nur ein sehr kleines Gebiet erfüllende Sprache, trotz gewisser Beeinflussungen von seiten der drei mächtigen Gruppen, doch ihre ausgeprägte Eigenart bewahrt hat².

¹ Siehe „Anthropos“ IX (1914), S. 983.

² Vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 981.

Der Bedeutung nach handelt es sich auch bei den hier besprochenen Wörtern nur um Bezeichnungen für Körperteile und wieder um ein „Ausscheidungsprodukt“, das Ei.

III. Die Wörter der beiden Zentralgruppen selbst und ihrer unmittelbaren Einflußgebiete (siehe Wortverzeichnis III, S. 752 a).

Wenn wir jetzt zu denjenigen Wörtern übergehen, welche nur den beiden Zentralgruppen selbst und ihren unmittelbaren südwestlichen und nordöstlichen Einflußgebieten zu eigen sind, so werden wir zum erstenmal auch Tiernamen und Gegenstände der unbelebten Natur antreffen, und wir werden weiter unten sehen, von welcher Bedeutung gerade die ersteren sind.

In dem Beispiel von „Emu“ haben wir einen interessanten Fall, wie zwei Formen in ihrer Verbreitung sich gegenseitig zur Ausfüllung des ganzen Gebietes ergänzen, indem *kulbari* den Südwesten und Westen, *kundulu* den Osten und Nordosten beherrschen.

In dem Fall von „Bart“ bietet die Nord-Zentralgruppe nicht nur die den beiden Zentralgruppen gemeinsame Form *nanga*, sondern einige ihrer Sprachen haben auch die Form *yarrañ* angenommen, die aber den Ostsprachen eigentümlich ist. Dort werden wir auch ihrer Verbreitung näher nachgehen (siehe unten S. 780 a).

Überblicken wir jetzt die Feststellungen, die wir bei den den beiden Zentralgruppen gemeinsamen Wörtern machen konnten, so sehen wir, daß der bei weitem größte Teil derselben Namen für Körperteile sind und daß ausschließlich von diesen einige eine über das Sprachgebiet der beiden Gruppen hinausgehende Verbreitung erlangt haben. Erst bei den Wörtern, die sich auf dieses gemeinsame Sprachgebiet beschränken, tauchen auch einige Tiernamen auf. Gemeinsame Namen für Gegenstände der leblosen Natur sind auch hier noch zweifelhaft.

Ein Fall liegt nun vor, der, wie in seiner Verbreitung, so auch in der Art des Wortes diesen Feststellungen zu widersprechen scheint:

	Narrinyeri-Sprache	Süd-Zentralgruppe	Nord-Zentralgruppe	Ostsprachen
Mond	Nord-Narr. I <i>kakur(e)</i>	Meyu (Adelaide)	Alle: <i>kakera, kuge-</i>	Bundyl <i>kagera</i>
	„ „ II <i>kakura, kafera</i>	<i>kakëra</i>	<i>ra, kogera</i>	

In der Art der Verbreitung ist hier auffällig, nicht nur daß die Victoria-Sprachen nicht vertreten sind, sondern daß auch die Süd-Zentralgruppe fehlt. Denn das Vorkommen bloß bei Meyu beruht auf dem Mischcharakter dieser Sprache und spiegelt eben den Narrinyeri-Komponenten wieder¹. Wir müßten hier also eine Verbindung des Narrinyeri direkt mit der Nord-Zentralgruppe feststellen, die durch andere Fälle indes nicht zu belegen ist. Dazu kommt, daß das Vorkommen bei Nord-Zentral wohl auf die jüngere Schicht derselben zu beziehen ist; denn es findet sich in der Form *kisuri* auch bei den Insel-sprachen der Kap York-Gruppe wieder. In der Art des Wortes hätten wir hier einen Fall, wo ein anderes Wort als ein solches für „Körperteile“ eine so weite Verbreitung erlangt hätte. Wir werden vorderhand wohl genötigt sein, das Vorkommen bei Narrinyeri als unabhängig von dem in der Nord-

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 482.

Zentralgruppe zu betrachten. Wir werden weiter unten sehen, daß ein Wort für „Sonne“ eine nach anderen Richtungen hin ebenso auffällige Verbreitung hat, deren Endpunkte die Kap York-Gruppe einerseits und die Narrinyeri- und die Südwestsprachen anderseits sind, wo aber nicht nur die Süd-, sondern auch die Nord-Zentralgruppe fehlt.

B. Die Personalpronomina¹.

Nun haben wir aber unsere Aufmerksamkeit noch einer Klasse von Wörtern zuzuwenden, die viel stärker als jene zuerst behandelte Gruppe von Substantiven (oben S. 749ff.) für die Einheitlichkeit der gesamten südaustralischen Sprachen Zeugnis abzulegen scheinen, da ihre Verbreitung in nahezu allen Gruppen derselben bezeugt ist. Es sind die Personalpronomina. Da gewöhnlich die Personalpronomina zu den ältesten und ursprünglichsten Bestandteilen einer Sprache gerechnet werden, so hatte gerade ihre sozusagen offene zutage liegende Einheitlichkeit in den südaustralischen Sprachen wohl am stärksten mit Veranlassung gegeben, die Gesamtheit derselben sogar als innerlich mit einander verwandt zu betrachten.

I. Die Verbreitung der südaustralischen Personalpronomina.

Die Allgemeinheit der Verbreitung geht indes doch nicht so weit, als man bisher geglaubt hatte. Und vor allem sind es zwei Gebiete, die auch ergologisch, soziologisch und religiös-mythologisch sich als eigene Kulturkreise von dem übrigen Gebiete abheben, die in diese allgemeine Verbreitung nicht inbegriffen sind. Da sind zuerst die Narrinyeri-Sprachen, welche von Stämmen des vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreises gesprochen werden; hier sind von der „südaustralischen“ Reihe der Personalpronomina nur in das Süd-Narrinyeri ein bis zwei Lehnformen eingedrungen. Es sind ferner die Victoria-Sprachen. Hier sind die „südaustralischen“ Formen zwar in stärkerem Ausmaß in die drei Randsprachen, das Buandik, das Bureba-Bureba und das Kurnai, eingedrungen und haben in gleichem Umfang dort die alten eigenstämmigen Formen verdrängt. Auch in die Kulin-Sprachen sind die Singularformen eingedrungen, ohne aber die einheimischen Formen beseitigt zu haben, die dort im Plural und Dual in ausschließlicher Geltung stehen. Über die Einzelheiten der Pronominalverhältnisse dieser beiden Gruppen wird weiter unten (S. 767 und 796ff.) noch gehandelt werden, so daß wir hier darüber hinweggehen können.

Im ganzen übrigen Gebiet der südaustralischen Sprachen scheint nun allerdings eine Personalpronominal-Reihe zur Geltung gelangt zu sein, die eine weitgehende Einheitlichkeit der einzelnen Formen zur Schau trägt. Durch eingehende Untersuchungen² habe ich die Urformen dieser Reihe festgestellt³,

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 478 ff., 491 ff., 1021 ff.; VIII (1913), S. 533 ff., 543 ff.; IX (1914), S. 992 ff., 1017 ff.; XII—XIII (1917—1918), S. 483 ff., 485 ff.

² Dieselben erscheinen als gesondertes Werk unter dem Titel „Die Personalpronomina in den australischen Sprachen“ demnächst in den Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Kl., Bd. LXIV, Nr. I). Für nähere Einzelheiten werde ich auf sie verweisen und sie unter der Sigle **Pa** zitieren.

³ Pa, §§ 195, 198, 213.

und ich gebe zunächst diese hier, also losgelöst von allen Affixen, die eine spezielle Funktion haben. Ferner führe ich von der 1. Plur. und Dual nur je eine Form an, da nach meinen Untersuchungen der Unterschied von inklusiver und exklusiver Form, wie er jetzt in den meisten (?) dieser Sprachen auftritt, ursprünglich in den beiden Zentralgruppen nicht vorhanden war¹. Aus Gründen, die ich weiter unten noch darlegen werde, ist hier zunächst auch der Dual weggelassen worden. So ergibt sich folgende Reihe:

Sing. 1. <i>nai</i>	Plur. 1. <i>naiana, neani; neulla, nali</i>
2. <i>nin</i>	2. <i>nura, nura</i>
3. —	3. (<i>dana</i>)

Diese Reihe herrscht bei den Sprachen der Südwestgruppe, der Süd- und Nord-Zentralgruppe, der Nordgruppe Kokoyimdir-Bulponara, den sämtlichen Ostsprachen, der Wiradyari-Kamilaroi-Gruppe, der Yuin-Kuri-Gruppe und den isolierten Sprachen am Oberen Murray R. Von den Abweichungen in einzelnen Pronominalformen, die sich in einigen Sprachen der Süd-Zentralgruppe und den isolierten Sprachen finden und die sämtlich auf die Formen der Narrinyeri-Sprachen zurückgehen, wird weiter unten die Rede sein; sie kommen gegenüber der starken Einheitlichkeit, die im übrigen in diesem ganzen großen Gebiete herrscht, kaum in Betracht.

II. Die beiden Gruppen der südaustralischen Personalpronomina.

Indes zeigt sich bei näherer Prüfung, daß die Einheitlichkeit der südaustralischen Personalpronomina doch nicht ganz so groß ist, wie sie auf den ersten Blick scheinen möchte. Zwei große Gruppen sind es, die da bald hervortreten: eine Ostgruppe, welche die gesamten Ostsprachen, die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, die Yuin-Kuri-Gruppe und die isolierten Sprachen am Oberen Murray R. umfaßt, und eine West-Mitte-Gruppe, zu welcher die Nordgruppe, die Nord- und die Süd-Zentralgruppe und die Südwestgruppe gehören. Hauptsächlich in folgenden Punkten offenbart sich der Unterschied der beiden Gruppen:

1. Die West-Mitte-Gruppe erscheint überall mit einem Dual, derselbe ist durch Anfügung der Partikel *bal* „beide“ gebildet:

Dual 1. *nali*, 2. *nubal*, 3. *bula*

Die Ostreihe hat noch jetzt in einigen wichtigeren Ostsprachen (Minyung, Turubul, Wakka-Kabi) keine oder nur sehr schwankende Dualbildung. Wo sie den Dual gebraucht, bildet sie ihn durch Anfügung der Zahlpartikel *bul(ar)* „zwei“, und alles weist darauf hin, daß diese und die ganze Dualbildung der Ostgruppe von den Victoria-Sprachen ausging und durch die Yuin-Kuri- und die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe auch auf einen Teil der Ostsprachen übertragen wurde²:

Dual 1. *nuli*, 2. *nbul, mbul*, 3. *bula*

2. Das Intransitivsuffix, das, wie das Transitivitysuffix, zumeist nur im Singular auftritt, ist für die Ostgruppe *a*, für die West-Mitte-Gruppe *na*³:

¹ Pa, §§ 309, 326.

² Pa, § 200 ff.

³ Pa, §§ 7, 11, 23.

Ostgruppe	West-Mitte-Gruppe
Sing. 1. <i>naia</i>	<i>naña</i> (aus <i>nai-na</i>)
2. <i>nina</i>	<i>ninna</i>
3. —	—

3. In der West-Mitte-Gruppe funktioniert in voller Kraft und Regelmäßigkeit der Unterschied zwischen transitiver und intransitiver Form; das Transitivsuffix ist *du, do, da*:

Sing. 1. <i>nađu</i> (aus <i>nai-du</i>), <i>nađa</i>
2. <i>nindu, ninda</i>
3. —

In der Ostgruppe ist dieser Unterschied beim Personalpronomen vielfach erschlafft. Die Formen sind erstarrt: in der 1. Sing. weisen einige Sprachen nur Intransitiv-, andere nur Transitivformen auf, während andere wenige Sprachen beide verwenden; in der 2. Sing. ist die Verteilung so, daß eine Reihe von Sprachen nur Transitiv-, die andere Transitiv- und Intransitivform gebrauchen¹.

Zu diesen rein linguistischen Gründen kommt noch ein sprachchronologischer. Die West-Mitte-Gruppe, die dem Kulturkreis der mütterrechtlichen Zweiklassensysteme angehört, findet bei ihrem Eintritt im Süden (und Westen) Australiens bereits die Südsprachen (Narrinyeri), die zum vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreis gehören, als ältere Besitzer Südaustraliens vor, ist also ihnen gegenüber als die jüngere zu betrachten. Die Ostgruppe dagegen findet im Osten keine andere Vorgängerin als die Südostgruppe, die zum altaustralisch-tasmanischen Kulturkreis gehört, während sie selbst zu der darauffolgenden Bumerangkultur gehört; vaterrechtlich-totemistische Stämme erscheinen hier im Osten erst nach der Ostgruppe, sind hier also als jünger sie. Daraus ergibt sich, daß die Ostgruppe nicht auf derselben Zeitstufe stehen kann, wie die West-Mitte-Gruppe. Sondern die letztere ist die jüngere, und zwischen ihr und der ersteren steht die Südgruppe, die allerdings im Osten in den Personalpronomina höchstens trümmerhaft vertreten ist und im Wortschatz wie auch in Mythologie und Soziologie enge Verbindungen mit der Ostgruppe eingegangen ist, aber ihr ehemaliges selbständiges Dasein doch genügend stark dokumentiert, wie wir weiter unten (S. 773 ff.) noch im einzelnen sehen werden.

III. Der einheitliche Ursprung beider Gruppen.

Wie erklärt sich nun aber der trotz des großen Altersunterschiedes zwischen der Ost- und West-Mitte-Gruppe bestehende, bis zur stammhaften Identität gehende Zusammenhang der Personalpronominalformen?

Wir müssen annehmen, daß beide Gruppen früher einmal im Norden oder Nordosten vereinigt waren, daß dann zu einer Zeit, als der Dual noch nicht zur Entwicklung oder zu fester Ausbildung gelangt war, die Sprachen der jetzigen Ostgruppe sich lösten — oder durch den Druck etwa der damals zuerst eindringenden vaterrechtlich-totemistischen Stämme aufgelöst wurden — und ihre Wanderung nach Süden und Südosten antraten.

¹ Pa, §§ 8, 9, 22, 222 ff.

Im Südosten stießen sie auf die Südostgruppe, nahmen von dieser den Dual an, verloren aber in Berührung mit ihr, da diese den Unterschied von transitiver und intransitiver Form nicht kennt, die lebendige Handhabung dieses Unterschiedes.

Dann rückten die Sprachen der Südgruppe nach, die, in der Südmitte angekommen, nach Osten sich wandten und dann von Westen und Norden her den ganzen Lauf des Murray R. entlang ebenfalls auf die Südostgruppe stießen und sich dort stauten. Etwa den Lauf der Darling und der Culgoa RR. entlang stieß sie auf die Ostgruppe und begann, besonders im nördlichen Teil dieser Linie, mit ihnen in Mischungsverbindungen einzutreten.

Darauf begann die Einwanderung der Sprachen und Stämme der West-Mitte-Gruppe. Sie traf im Süden auf die Südgruppe, drängte sie noch mehr gegen den Murray R. und vermischte sich mit ihr westlich des Darling R. zu dem Zweiklassensystem Falke-Krähe mit Sonnen-Mond-Mythologie. Mehr im Norden, etwa im Gebiet der Culgoa und Gwydir RR., begann sie ihrerseits in Verbindung zu treten mit der dort aus der Ost- und Südgruppe bereits vollzogenen Mischung. Das Ergebnis dieser neuen Mischung bilden die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, die dann mit starkem Druck nach Süden vordrangen.

Im äußersten Süden der Ostküste, bei den Yuin (-Kuri), kam dann durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe die (jüngere) Pronominal-Reihe der West-Mitte-Gruppe mit der (älteren) Pronominal-Reihe der Ostgruppe wieder in unmittelbare Berührung. Diese bewirkte nun, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen ihre Plural- und Dualformen, mit Ausnahme der 1. Plur. und Dual, einbüßten und nach falscher Analogie der Yuin-Sprachen neu bildeten¹, sowie auch, daß sie die Erschlaffung des Unterschiedes zwischen transitiver und intransitiver Form übernahmen, dazu aber die Suffixbildungen an Nomen und Verbum, welche die Yuin- (Kuri-) Sprachen ihrerseits von der Südostgruppe übernommen hatten.

Man könnte gegen diese ganze Darlegung die Einwandfrage erheben, warum man diese Pronominal-Reihe in doch so komplizierter Weise zwei, noch dazu so weit von einander abstehenden Kulturkreisen zuwies. Ob die Auffassung nicht jedenfalls die einfachere und schon deshalb mit gewisser Wahrscheinlichkeit auch die richtige sei, daß diese Pronominal-Reihe ursprünglich nur in die Süd- und Nord-Zentral-Gruppe, also den Kulturkreis der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur, hineingehört habe, der ihre Formen dann in derselben Weise wie auch die übrigen charakteristischen Wörter für Körperteile, die wir oben vorgeführt haben, den übrigen Sprachen, also auch den Ostsprachen, mitgeteilt und eben auch durch diese allseitige Verbreitung ihrer Personalpronomina zu der besprochenen Vereinheitlichung der süd-australischen Sprachen beigetragen habe.

Dazu wäre zunächst zu erwidern, daß eine unmittelbare Verbindung einer der beiden Zentralgruppen mit den Ostsprachen nur im mittleren bzw. nördlichen Teil der Ostküste stattfand, dort, wo die Nord-Zentralgruppe

¹ Pa, §§ 111, 112.

mit dem Wakka-Kabi sich berührt. Aber gerade bei diesem und dem nach Süden weiter folgenden Teil der Ostsprachen ist die Abweichung von der West-Mitte-Reihe und die gegenseitige Verschiedenheit am stärksten. Die genauere Ähnlichkeit beginnt erst bei den Kuri- und steigert sich bei den Yuin-Sprachen. Mit beiden Gruppen aber stehen die Zentralgruppen in keiner unmittelbaren, sondern nur in einer mittelbaren Verbindung, nämlich vermittels der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe aber kann der Yuin-Kuri-Gruppe die Personalpronomina nicht gebracht haben aus folgenden Gründen:

1. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe besitzt ja die alten einfachen Formen der 2. (und 3.) Plur. und Dual gar nicht, deren Stämme aber in der Yuin-Kuri-Gruppe vorhanden sind.

2. Es ist offenbar, daß die erstere Gruppe die zusammengesetzte Form ihres Plural und Dual von denen der letzteren angenommen hat, aber in falscher Analogie; die Formen der letzteren hätten aus denen der ersteren schon deshalb nicht entstehen können, weil die der letzteren alte Bestandteile enthalten, die denen der ersteren vollständig fehlen. Es kommt noch hinzu, daß für die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe außer der Berührung mit der Yuin-Kuri-Gruppe die Ursache zur Bildung eines zusammengesetzten Plurals und Duals fehlte, bei der letzteren aber dieselbe deutlich gegeben war durch die unmittelbare Berührung mit Victoria-Sprachen oder solchen, die mit diesen enge verwandt waren, Sprachen, in denen der zusammengesetzte Charakter des Plural und Dual seit ältesten Zeiten herrschend ist¹.

3. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe weist im Dual gar nicht die Bildung der Zentralgruppen, d. h. die Zusammensetzung mit *bal*, sondern die der Ostsprachen mit *bul* auf, sie gehört also auch in dieser Hinsicht nicht so unbeschränkt zu den Zentralgruppen, daß sie deren Vermittlerin sein könnte².

IV. Die älteren Ostsprachen als Ursprungsort der beiden Gruppen.

Wenn wir uns in diesen drei Punkten auf die Plural- und Dualformen der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe gestützt haben, um die Unmöglichkeit ihrer Vermittlerrolle der Personalpronomina an die Ostsprachen zu erweisen, so wollen wir jetzt die Singularformen der gesamten West-Mitte-Ost-Reihe heranziehen, um darzutun, daß nicht einmal diese in den beiden Zentralgruppen ihren Ursprung gehabt haben können, sondern daß dieser gerade bei den Ostsprachen gesucht werden muß. Es handelt sich um die 1. und 2. Sing., da in der 3. Sing. ja eine einheitliche Form nicht festzustellen ist. Für die 1. und 2. Sing. aber habe ich durch eingehende Untersuchungen ihre Wurzelformen festgestellt; sie lauten 1. Sing. *nai*, 2. Sing. *nin*, erstere also auf einen Diphthong, letztere auf dentalen Nasal auslautend². In der Süd-Zentralgruppe und in den Goa- und Puruga-Sprachen der Nord-Zentralgruppe sind diese beiden Auslaute ausgeschlossen, da sie nur vokalischen

¹ Pa, § 113.

² Siehe oben S. 755.

Auslaut zulassen¹. Der Auslaut mit Diphthong aber ist auch in der ganzen Nord-Zentralgruppe ausgeschlossen¹. Da aber offenbar beide Formen, sowohl die der 1. als die der 2. Sing., organisch zusammengehören, so kann dort, wo auch nur eine nicht entstanden sein kann, auch die andere ihren Ursprung nicht gehabt haben. So können also beide Singularformen nicht aus den beiden Zentralgruppen hervorgekommen sein. Wohl dagegen aus den Ost- und den Yuin-Kuri-Sprachen, da deren Auslautgesetze den Auslauten dieser beiden Pronominalwurzeln keine Schwierigkeit bereiten². Der Nachweis der Unmöglichkeit der Herleitung der Pronominalstämme des Singular der West-Mitte-Ost-Reihe aus den beiden Zentralgruppen, der leichten Möglichkeit dagegen aus den Ostsprachen und dem Yuin-Kuri ist aber auch deshalb für die Gesamtheit der Personalpronomina von Bedeutung, weil, wie ich anderswo nachgewiesen habe, die Pluralformen dieser Reihe sich mit Sicherheit aus den Singularformen ableiten lassen³.

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß die jetzigen Ostsprachen (im weiteren Sinne des Wortes) in ihren jetzigen Verbreitungsgebieten die Ursprungsquelle dieser Pronominalformen gewesen seien, da sie jetzt zu wenig weit nach Norden hinaufreichen, und es sonst unerklärt bliebe, auf welchem Wege diese Pronominal-Urformen von ihnen aus in die beiden Zentralgruppen, besonders aber in die Süd-Zentralgruppe gelangt wären. Sondern es müssen ältere Ostsprachen vorausgesetzt werden, deren Verbreitungsgebiet weiter nach Norden gereicht hat, wo auch die beiden Zentralgruppen mit ihrer Gesamtheit oder Teilen von ihnen in Verbindung stehen und von da ihre selbständige Abwanderung vollziehen konnten. Daß diese Aufstellung nicht ein bloßes theoretisches Postulat ist, wird sich aus der Tatsache ergeben, die wir weiter unten (S. 810 ff.) aufdecken werden, daß noch jetzt, und gerade dort, wo eine solche Vereinigung am ehesten gesucht werden müßte, auf der Kap York-Halbinsel im äußersten Nordosten, sich eine Sprachengruppe findet, welche das, was von den Verschiedenheiten der Pronominalformen in den einzelnen Gruppen der südaustralischen Sprachen zerstreut sich vorfindet, hier in nächster Nähe bei einander vereinigt darbietet.

Die bis zur Identität gehende enge Beziehung, welche zwischen der Pronominalreihe der Ostgruppe und derjenigen der West-Mitte-Gruppe besteht, wäre also schon durch ein entsprechend langes örtliches Beisammensein der beiden Gruppen zur Genüge erklärt, und dieses Beisammensein hat, wie es sicher zu sein scheint, in Australien selbst stattgefunden, an der Stelle, die überhaupt das Einfallstor für außeraustralische Einflüsse und das Ausfallstor für alle großen inneraustralischen Völker- und Sprachenwanderungen ist, auf der Kap York-Halbinsel. Die enge Beziehung wäre freilich noch ausreichender erklärt, wenn sie zurückginge auf jene inneren Zusammenhänge, die FR. GRAEBNER zwischen der Bumerangkultur und der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur dargestellt hat⁴, und die ich für Australien auch speziell auf mythologisch-religiösem

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 490; IX (1914), S. 1017.

² Siehe „Anthropos“ VIII (1913), S. 533; IX (1914), S. 991 ff.

³ Pa, § 212 ff.

⁴ FR. GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos“ IV (1909), S. 780.

Gebiete bestätigt habe¹. Diese brauchten auch hier nicht vollkommen ausgeschlossen zu sein; aber ihre Entstehung und ihre ersten Wirkungen können sich lange noch nicht auf australischem Boden zugetragen haben. Wohl aber könnten sie bei dem in Australien selbst erfolgten Wiederzusammentreffen wieder aufgefrischt und dadurch die Übernahme der Personalpronomina erleichtert worden sein.

C. Die Interrogativpronomina².

So wie beim Personalpronomen eine Verbindung besteht zwischen der Ostreihe der Sprachen der Bumerangkultur und der West-Mitte-Reihe der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur, so zeigt sich ein solcher Zusammenhang auch zwischen den Interrogativpronomina dieser beiden Kulturkreise. Im folgenden sind die beiderseitigen Formen auf eine Durchschnittsform gebracht, die annähernd auch der Ursprungsform entsprechen wird:

Ostreihe	West-Mitte-Reihe
Wer? <i>nana</i>	<i>wara</i>
Was? <i>miña</i>	<i>miña</i>

Wie man sieht, offenbart sich der Zusammenhang in der Identität der „Was?“-Form. Auch ist in beiden Reihen der Unterschied zwischen der „Wer?“- und der „Was?“-Form überall deutlich entwickelt.

Was den Geltungsbereich der beiden Paare betrifft, so hat die Ostreihe ungefähr den gleichen wie beim Personalpronomen. Sie umfaßt die gesamten Ostsprachen (mit Ausnahme des Wakka-[Kabi])³, die Wiradyuri-Kamilaroi- und die Yin-Kuri-Gruppe, die isolierten Sprachen am Oberen Murray R., das Süd-Narrinyeri, endlich von der Kap York-Gruppe die Inslersprachen. Es ist hervorzuheben, daß von den drei Sprachen der Victoria-Gruppe, welche beim Personalpronomen allerlei Übergangs- und ziemlich starke Einwirkungserscheinungen, die von der Ostreihe herrührten, aufwiesen, hier bedeutend selbständiger dastehen. Das Bureba-Bureba zeigt überhaupt keinerlei Beeinflussung; das Kurnai und das Buandik lassen eine solche höchstens in der „Wer?“-Form vermuten. Deshalb ist um so auffälliger das Vorkommen der „Was?“-Form *miña* mitten in den Kulin-Sprachen im Wuddyawurung (West-Südost-Kulin), wofür eine befriedigende Erklärung noch nicht vorliegt. Über einen Versuch zur Erklärung des isolierten Vorkommens der Ostreihe beim Süd-Narrinyeri siehe weiter unten S. 768.

Anders als mit der Ostreihe steht es mit der West-Mitte-Reihe. Sie erleidet gegenüber der Sachlage bei den Personalpronomina eine derartige Einschränkung ihres Gebietes, daß man sie eigentlich nur noch Mitte-, genauer Süd-Mitte-Reihe nennen könnte. Sie ist verbreitet nur in der Süd-Zentralgruppe, und zwar beim Dieri, Kurnu, Baddyeri und Pitta-Pitta (Kana-Sprachen). Die Hauptursache dieser Verminderung ihres Gebietes liegt in dem bestimmteren Auftreten einer Ost- und Mitte-Reihe einer zweiten Gruppe totemistisch-vater-

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 310 ff. und 382 ff.

² Siehe die Hinweise auf die Quellen oben S. 754, Anm. 1 und vgl. Pa, §§ 330 ff., 332, 333, 339, 340, 348 ff.

³ Von den Halifax Bay- und den Bundyil-Sprachen liegt kein Material vor.

rechtlicher Stämme, welche mit der Reihe *nana-nana* die Südwestsprachen, die südlichen Sprachen der Süd-Zentralgruppe, das Wakka-(Kabi), und mit der Reihe *wanda-nana* das Kogai (Nord-Zentralgruppe), die Nordgruppe und die Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe beherrscht.

* * *

Drei Gebiete, so hatten wir gesehen, sind es besonders, in welchen der Einfluß der Zentralgruppen am wenigsten zur Herrschaft gelangt, sondern die alten Zustände treuer bewahrt werden: die selbständigen Sprachen der Ostküste, die Victoria-Sprachen im Südosten und die Narrinyeri-Sprachen im Süden. Es ist vorauszusetzen, daß der frühere Geltungsbereich dieser drei Gebiete bedeutend weiter sich erstreckte als der jetzige, und daß derselbe eben durch das Vordringen der Zentralgruppen zum Teil überdeckt und dadurch verkleinert worden ist. Diese drei Sprachgebiete bilden also mit einem Teile ihres ehemaligen Gebietes eine Unterschicht unter der der Zentralgruppen. Wir wollen jetzt daran gehen, diese Unterschichten aufzudecken. Wir beginnen damit, indem wir zunächst den Wortschatz dieser überdeckten Gebiete mit dem der unbeeinflußten Gebiete genauer vergleichen.

Wir werden mit dieser Arbeit einsetzen im äußersten Süden mit dem Gebiet der Narrinyeri-Sprachen. Wir bleiben dabei auch in der Ordnung der ethnologischen Aufeinanderfolge. Denn wenn wir schon früher festgestellt hatten, daß die Stämme, welche die Sprachen der beiden Zentralgruppen sprechen, die Träger des mutterrechtlichen Zweiklassensystems sind, so haben wir gleichfalls festgestellt, daß die Narrinyeri den klassenlosen Totemismus bis jetzt aufbewahrt haben, der in Australien der mutterrechtlichen Ordnung voraus ging.

2. Der südliche Teil der zweiten Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Südsprachen (Narrinyeri) der vaterrechtlich-totemistischen Stämme.

A. Jetziges und früheres Südsprachengebiet.

Die Narrinyeri nehmen jetzt den unteren Flußlauf des Murray R. ein, haben aber früher überhaupt den ganzen Lauf desselben bis fast zu seinen Anfängen besetzt gehalten.

Denn die von mir zuerst sogenannten „isolierten Sprachen am Oberen Murray R.“¹ sind, nach Forschungen, die ich unterdes weitergeführt habe und deren Ergebnisse ich unten (S. 768 ff.) mitteilen werde, nichts anderes als ehemalige Narrinyeri-Sprachen, die mit den Kulin-Sprachen und dem Kurnai eine Mischung eingingen und dann noch vom Yuin-(Kuri) beeinflusst wurden. Somit hatten diese totemistischen Stämme mit Vaterfolge bei ihrem Vordringen sich am ganzen Lauf des Murray R. gestaut, hinter den sich die Victoria-Stämme zurückgezogen hatten.

Ein anderes Gebiet, das den Narrinyeri früher gehörte, ist das der jetzigen Darling-Sprachen, genauer: des Marowra und Kurnu, die man geradezu als Mischsprachen zwischen den Sprachen der vaterrechtlichen Narrinyeri und denen der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur hinstellen kann². Es gab also einmal eine Zeit, wo die totemistisch-vaterrechtlichen Stämme sich auch am Darling R. stauten und der Unterlauf des Murray R. mit seiner fast gradlinigen Fortsetzung im Darling R. die östliche Grenzscheide der Sprachen mit (damaliger) Voranstellung des Genitivs bildete.

Dazu kommt noch die Gebietserweiterung nach Westen, in die Sprachen Meyu, Parnkalla und selbst in die Südwestsprachen hinein. Schließlich hatten wir auch die Vermutung ausgesprochen, daß auch die in südaustralischen Sprachen so seltene Lautverbindung *lt*, die sich aber in sämtlichen Sprachen der Süd-Zentralgruppe, mit Ausnahme der beiden nördlichen, des Kana und des Kungeri-Birria, findet, auf die Mischung mit Sprachen wie das Narrinyeri zurückgeführt werden müsse, da bei diesen die genannte Verbindung zulässig ist. Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 50 und 60 (65) mit S. 7.

Einige wenige Zusammenhänge gibt es auch nach den Victoria-Sprachen hin. Sie müssen aber unterschieden werden von einigen anderen Gemeinsamkeiten, welche die Gesamtheit der Victoria-Sprachen mit Narrinyeri besitzt; in diesen offenbart sich eine noch ältere Schicht, die wir erst später erreichen werden. Die Zusammenhänge mit den Victoria-Sprachen, um die es sich jetzt hier handelt, sind dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nur in denjenigen Victoria-Sprachen finden, deren Gebiet an das der Narrinyeri-Sprachen angrenzt.

Alle diese Zusammenhänge, die ich teilweise schon früher festgestellt³, gilt es jetzt zusammenzufassen, zu erweitern und zu vertiefen.

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1019 ff.

² Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 484 ff.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 482, 485.

IV. Wörter, welche den Südsprachen (Narrinyeri) gemeinsam sind.

Südwestsprachen	Darling-Sprachen	Andere Süd-Zentralsprachen	Narrinyeri-Sprachen	Buandik u. andere Victoria-Sprachen
Mann	Baddyeri <i>ka(r)na</i>	Dieri <i>kana</i> Kana-Sprache <i>kana</i>	Süd-Narr. <i>korn(e)</i>	
		Tyura <i>nirna</i> Meyu <i>meyu</i>	Nord-Narr. I <i>meru</i> " " II <i>meri</i>	
Frau		Meyu <i>nammaita</i>	Nord-Narr. IIIa <i>wanar</i>	Piangil <i>wuni</i>
	Baddyeri <i>girli</i>	Meyu <i>kokulli</i>	Nord-Narr. I <i>nammaitu</i>	
	Marowra <i>da(r)tu</i> Kurnu <i>ta(r)tu</i>		Süd-Narr. <i>kurl(e)</i> Nord-Narr. III <i>tera(r)t</i>	
Kopf		? K.-Birria <i>bumbo</i>	Nord-Narr. II <i>penpi</i>	Piangil <i>bu(i)pi</i> West-Buandik <i>bup</i> West-Kulin <i>burp</i> Kurnai <i>nandak</i>
	Marowra <i>(n)andi</i> Kurnu <i>nandi</i>		Nord-Narr. I <i>neniko</i>	
Zahn		Meyu <i>tiya</i> Evelyn Creek <i>tiya</i> Wonkamarra <i>thi(g)a</i> Baddyeri <i>tia</i>	Süd-Narr. <i>ture, turar, terar</i> Nord-Narr. II <i>tarakin</i> " " III <i>tre(r)ke</i>	
Bart	Marowra <i>waka-bulki</i> ¹ Kurnu " "		Nord-Narr. II <i>wakku, waktu</i>	
Band		Tyura <i>pombi</i>	Nord-Narr. I <i>papu</i> " " II <i>pnaibon</i> Nord-Narr. II <i>muntu</i> " " IIIa <i>monda</i>	
	Kurnu <i>munda</i> Baddyeri <i>mintu</i>	Tyura <i>kuru</i> Meyu <i>garu</i> ? Karawalla <i>kaluka</i> K.-Birria <i>kuruka</i>	Süd-Narr. <i>kräwe</i> Nord-Narr. III <i>küräk</i>	West-Buandik <i>kro</i> Ost- " <i>kërik</i> Piangil <i>kurki</i> Kulin <i>kur(t)ke</i> Kurnai <i>küruk</i>
Blut		Marowra <i>kandëra</i> Kurnu " "	Nord-Narr. I <i>kantur</i> " " II <i>kondur</i>	

¹ = Des Kinnes Haar.

Haut	Südwestsprachen	Darling-Sprachen	Andere Süd-Zentralsprachen		Narriyeri-Sprachen		Buandik u. andere Victorie-Sprachen
			Meyu <i>wantinda</i>	Tyura <i>pi(yi)</i>	Süd-Narr. <i>wankande</i>	Nord-Narr. I <i>pili</i>	
Känguru		Marowra <i>talda</i>		Evelyn Creek-Sprache <i>talda</i>	Süd-Narr. <i>tulafi</i>		
		Kurnu			Nord-Narr. II <i>totlar</i>		
		Marowra <i>bulula</i>		K-Birria <i>balgan</i>	Nord-Narr. I <i>purroiko</i>		
					" II <i>purul, brulaf</i>		
Opossum					" III <i>a bulo(ra)ka</i>		
					" III <i>b bufoka</i>		
	Ost-Mining <i>bilda</i>	Marowra (<i>pilta</i>)	Parnkalla-Tyura	<i>pilta</i>	Süd-Narr. <i>piltari</i>		? West-Kulin <i>wille, willi</i>
	Nonga		Meyu	"	Nord-Narr. I <i>peliki</i>		? Ost-Kulin <i>wallert</i>
			Nulla	(")	" II <i>bulia, bulfa</i>		
Hund			Evelyn Creek-Sprache	"	" III <i>a built</i>		
			Dieri <i>pildra</i>				
		Marowra <i>gadli, galli</i>	Meyu <i>gadli</i>		Süd-Narr. <i>keli</i>		Buandik <i>kāl</i>
		Kurnu <i>galli</i>			Nord-Narr. I <i>kedlu, kellu</i>		Piangil <i>kali</i>
					" III <i>a kall(i)</i>		West-Kulin <i>kāl</i>
Falke	Nonga (<i>wilga</i>)	Marowra (<i>wilkaña</i>)	Parnkalla <i>wilga</i>		Nord-Narr. II <i>wilkin</i>		WSO-Kulin "
		Baddyeri <i>wilkan</i>	Tyura <i>wilga</i>				West-Kulin <i>wilkar</i>
			Nulla (<i>wilki</i>)				
	Mittel-Yungar <i>waldi</i>		Parnkalla <i>wolye, wiltu</i>		Süd-Narr. <i>wulde</i>		
	Süd-Yungar "		Tyura <i>wildu</i>				
Schwan	Nunkaberri <i>wuladu</i>		Meyu " <i>walta</i>				
	Nonga <i>wolta</i>						
	West-Luridya <i>wilda</i>						
		Marowra <i>yungali</i>			Nord-Narr. III <i>a mundal</i>		? Ost-Kulin <i>bundil</i>
		Kurnu			" III <i>b mandel</i>		
Schwan					Süd-Narr. <i>kungari</i>		? Buandik <i>kunawarra</i>
	Yungar <i>guldaḱ</i>						? Kulin <i>kunawarra</i>
	? Nunkaberri <i>gulanido</i>		Meyu <i>guldu</i>		Nord-Narr. III <i>a kuitawa</i>		
					" III <i>b kultu</i>		

Südwestsprachen	Darling-Sprachen	Andere Süd-Zentralsprachen	Narrinyeri-Sprachen	Buandik u. andere Victoria-Sprachen
Ei	Marowra <i>bortt</i> ¹		? Süd-Narr. <i>pelletti</i>	
	Kurnu		Nord-Narr. III <i>a be(r)t</i> Süd-Narr. III <i>b bet</i> Süd-Narr. <i>pombe</i>	OSW-Kulin <i>bumbum</i>
Mond		Dieri (<i>pempu</i>)		
		Yarrawurka <i>pampu</i> Kana-Sprachen <i>bambo</i> Wonkamarra <i>mirkeriña</i> Meyu <i>kakëra</i>	Süd-Narr. <i>markeri</i> Nord-Narr. I <i>kakur(e)</i> ¹ " II <i>kakura, kafera</i> Nord-Narr. <i>baif</i>	Kolijon <i>bādbād</i>
Feuer	Marowra <i>bituga, bitua</i> Kurnu Baddyeri <i>patuga</i> Marowra <i>kuniga, kunega</i> Kurnu <i>kuniga</i>		Süd-Narr. <i>kene</i>	
Wasser	Marowra <i>nuku, noko</i> Kurnu Yungar <i>mār</i>		Süd-Narr. <i>nuke</i> Nord-Narr. I <i>nukko</i> " II <i>nuku</i> " III <i>a nuk</i> " III <i>b nok</i> Süd-Narr. <i>maye, mayi</i> ? Nord-Narr. I <i>morruko</i>	West-Kulin <i>main, meria</i>
Wind	West-Mining <i>biridi</i>	Pamkalla <i>warri, wirra</i> Tyura Meyu <i>worri, warri</i>	Nord-Narr. III <i>pirit</i>	
	Yamaidyj <i>māda, māra</i>	Dieri <i>ma(r)da</i> Yarrawurka <i>ma(r)da</i> Karawalla <i>murtra</i>	Süd-Narr. <i>marte</i>	
Stein	Marowra <i>ka(r)nu</i>	Pamkalla <i>kaidña</i> Tyura (<i>k)aidña</i> Meyu <i>kaña</i> Nulla <i>kadna</i> Evelyn Creek-Sprache <i>ka(r)na</i>	Nord-Narr. II <i>konnin, kanta</i>	Piangil <i>kandogi</i>
			Nord-Narr. III <i>mok, mak</i>	Piangil <i>muki</i>

¹ Vgl. hiezu oben S. 753.

B. Der allgemeine Wortschatz (siehe Wortverzeichnis IV, S. 763—765).

Von den Fällen, wo Zusammenhänge mit Victoria-Sprachen vorliegen, liefern diejenigen, wo Piangil allein auftritt, sicher stets echte Narrinyeri-Formen, da Piangil ja eine ausgesprochene Mischsprache ist¹. Auch Fälle, wo Buandik und West-Kulin noch hinzutreten oder auch allein auftreten, wie bei „Kopf“ *bup*, „Hund“ *wilkar*, „Ei“ *bumbum*, „Wind“ *maia*, *merin*, gehören wohl hieher. Anders steht es mit den Fällen, wo alle Victoria-Sprachen vorhanden sind, wie bei „Blut“ *kurük*, oder wo das ganz entfernte Kurnai allein auftritt, wie bei „Zahn“ *nandak*. Diesen stelle ich noch einen anderen Fall zur Seite, wo die Zentralgruppe nicht vertreten ist:

	Narrinyeri-Sprachen	Victoria-Sprachen
	Süd-Narrinyeri <i>kop(e)</i>	West-Buandik <i>gaw(u)</i>
	Nord-Narrinyeri III <i>kaap</i>	Ost-Buandik <i>gabun</i>
Nase		Kolijon <i>kon</i>
		West-Kulin <i>kā</i>
		Ost-Kulin <i>kān</i>
		Kurnai <i>kun</i>

Über diesen dritten Fall wird weiter unten (S. 795) noch gehandelt werden. Im ganzen muß geurteilt werden, daß die Zahl und Bedeutung der Zusammenhänge der Narrinyeri-Sprachen mit den Victoria-Sprachen keine allzu große ist. Der Lauf des Murray R. hat sich hier als eine der stärksten natürlichen Sprachgrenzen in Australien erwiesen.

Noch unbedeutender sind die Beziehungen der Narrinyeri-Sprachen, die bis in die Südwestsprachen gehen. Hier sind diejenigen, die nur bis an Nonga und Ost-Mining reichen, einfach auf die Rechnung der Beziehungen zu Parnkalla zu setzen, da jene beiden Sprachen stark mit diesem gemischt sind². Am bemerkenswertesten ist die weitreichende Verbreitung der Form für „Falke“ *waldi*, *wolta* in den Südwestsprachen.

Bei den Beziehungen zur Süd-Zentralgruppe sind die beiden den Narrinyeri-Sprachen auch geographisch benachbarten Untergruppen Parnkalla-Tyura-Meyu und Darling-Sprachen am stärksten, beide mit gleich viel Fällen, etwa 16, vertreten und erweisen sich sowohl durch diese große Zahl, wie durch die Art der Fälle deutlich als altes Narrinyeri-Gebiet. Nach der letzteren Richtung hin ist besonders beweiskräftig, daß neben den Wörtern für Körperteile auch so zahlreiche Tiernamen gemeinsam sind, die, wie wir schon früher gesehen haben und auch anderswo noch feststellen werden, nur bei engen Beziehungen in so bedeutendem Ausmaß auftreten.

Diesen nahen sprachlichen Beziehungen, in welchen die beiden Untergruppen zu den Narrinyeri stehen, entsprechen auch die nahen religiös-mythologischen Beziehungen, die ich anderswo nachgewiesen habe³, und die insbesondere in dem Auftreten und der Beimischung von Zügen der Sonnenmythologie bestehen. Aber auch soziologische Beziehungen gehen hier parallel. Von den Parnkalla haben die das Meyu sprechenden Narangga

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1033.

² Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 471.

³ Siehe W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 335, 338, 339 ff.

Vaterfolge und Lokalisierung der Klassen¹. Die Darling-Stämme haben zwar Mutterfolge, aber ihr Zweiklassensystem Mukwara-Kilpara Falke-Krähe bildet mit den dazugehörigen Mythen eine Mischung zwischen der Mondmythologie des reinen Zweiklassensystems und der Sonnenmythologie der vaterrechtlich-totemistischen Narrinyeri-Stämme².

C. Die Personalpronomina.

Neben den Beziehungen des allgemeinen Wortschatzes, die wir hier nach verschiedenen Seiten hin dargelegt und dadurch alte Narrinyeri-Gebiete als solche wieder kenntlich gemacht haben, gibt es noch ein besonders wichtiges Spezialgebiet des Wortschatzes, das wir nach dieser Richtung hin noch nicht untersucht haben, das sind die Personalpronomina. Die Südsprachen gehören zu den wenigen südaustralischen Sprachgruppen, welche sich eine volle Reihe eigenständiger Personalpronomina bewahrt haben, die damit zu einem besonders wertvollen Mittel wird, die Gruppe als solche kenntlich zu machen und sie von den anderen zu scheiden, aber auch zu einem guten Prüfstein, um andere Sprachen auf ihre Beziehungen zu den Südsprachen hin sicher festzustellen.

An negativen Kennzeichen weist die Reihe der Personalpronomina der Südsprachen folgende auf: 1. Sie kennt nicht den Unterschied von inklusiver und exklusiver Form in der 1. Plur. und Dual; 2. sie hat ursprünglich keinen Dual, sondern hat denselben erst später aus der Einwirkung der Victoria-Sprachen erhalten; 3. es scheint, daß sie ursprünglich auch den Unterschied von transitiver und intransitiver Form nicht gekannt, sondern diesen erst später von der (Süd-)Zentralgruppe übernommen hat.

Somit ergibt sich die folgende Reihe der Personalpronomina der Südsprachen³:

Sing. 1. <i>na(p)</i>	Plur. 1. <i>nainu, neanu, nienu</i>
2. <i>nur(u)</i>	2. <i>nunu</i>
3. <i>nin(i), kite</i>	3. <i>nau, nam, kar</i>

Hier ist in 1. Sing. *na* als Stamm zu betrachten, an welchen das Intransitivsuffix *p* gefügt wird. Wir finden diese Gesamtform *nap* wieder auch in den beiden zu den Narrinyeri-Sprachen in besonderen Beziehungen stehenden Sprachen der Darling-Gruppe: Marowra *naba*, Kurnu *nuppa*. Während nun aber *p(a)* als Intransitivsuffix im Narrinyeri nur in der 1. Sing. auftritt, sehen wir es in den beiden Darling-Sprachen auch in 2. Sing. *nimba* auftreten; dazu kommt, daß in der 2. Sing. es auch in zwei anderen Sprachen der Zentralgruppe auftritt, im Pitta-Pitta (Kana) und im Goa *impa*. Daraus läßt sich ersehen, daß wir es bei *p(a)* mit einem Intransitivsuffix eines Teiles der Zentralgruppen zu tun haben, das also in den Narrinyeri-Sprachen als ursprünglich fremder Bestandteil zu gelten hat, den sie einer Beeinflussung durch die Darling R.-Sprachen zu verdanken haben. Andererseits aber ist der Stamm *na*, den die beiden Darling R.-Sprachen in der 1. Sing. aufweisen, für sie ebenfalls etwas

¹ HOWITT, The Native tribes of South-East-Australia, London 1904, S. 67, 130.

² W. SCHMIDT, a. a. O., S. 309 ff., 340.

³ Pa, §§ 196, 198, 228—230, 314—318.

Fremdes; denn als Glieder der Süd-Zentralgruppe müßten sie den Stamm *nai* aufweisen¹; sie haben den Stamm *na* der gleichen Mischung mit den Südsprachen zu danken, die wir auch für ihren sonstigen Wortschatz nachgewiesen hatten². Den Stamm *na* finden wir des weiteren auch bei den drei Dialekten des Bangerang, dem Yota-Yota, dem Yabula-Yabula und dem Moiraduga; auch hier gehen zahlreiche Beziehungen des übrigen Wortschatzes parallel³.

Die Form *nur(u)* der 2. Sing. finden wir sowohl westlich als östlich des eigentlichen Narrinyeri-Gebietes wieder: westlich in dem *nuro* bei Parnkalla und *nora* bei Luridya, beide als Nebenformen zu dort eigenständigen Formen; sie gehören zu den Belegen für die einstmalige weitere Ausdehnung des Narrinyeri-Gebietes. Dagegen handelt es sich bei dem Vorkommen im Osten, im *nuro* des West-Buandik, nur um eine Lehnform, wie umgekehrt die Form der 2. Sing. *ninte* bei Süd-Narrinyeri eine Lehnform aus den Victoria-Sprachen ist.

D. Die Interrogativpronomina⁴.

Die Südreihe weist zwar eine selbständige Interrogativ-Pronominal-Reihe auf, und dieselbe ist sowohl nach der äußeren Form des Stammes: *meyak*, *meike*, durchaus selbständig, als auch zeigt sie selbständige Eigenart betreffs der inhaltlichen Bedeutung darin, daß dieser unter den australischen Interrogativ-Pronominal-Stämmen der einzige ist, der nur in doppelter Funktion, als „Wer?“- und als „Was?“-Form, auftritt.

Indes ist der Geltungsbereich der Südsprachen hier sehr zusammengeschmolzen. Wir haben positive Belege betreffs seiner nur beim südlichen Nord-Narrinyeri; vom nördlichen fehlt das Material. Das Süd-Narrinyeri dagegen hat die *nana-miña*-Reihe der Ostsprachen sich angeeignet⁵. Völlig eingebüßt sind auch die Einflußgebiete; bei keinem derselben ist eine Spur der Einwirkung der Südreihe der Interrogativ-Pronomina zu bemerken.

Sozusagen eine Entschädigung für diese Gebietsverluste bildet das gerade beim Interrogativpronomen so bestimmte Auftreten einer zweiten vaterrechtlich-totemistischen Gruppe von Stämmen, die von der Mitte der Ostküste sich hinzieht und nach Westen und Südwesten hin langsam sich verliert. Wir werden sie weiter unten (S. 773 ff.) vorzuführen haben.

E. Die isolierten Sprachen am Oberen Murray R. (siehe Wortverzeichnis V, S. 770—772).

Haben wir bis jetzt altes Narrinyeri-Gebiet nach Westen und Nordwesten hin freigelegt, so wollen wir jetzt das Gleiche nach Osten hin versuchen. Wir folgen dabei dem Laufe des Murray R. stromaufwärts, dessen Mündungsufer und ein langes Stück Unterlauf noch jetzt Narrinyeri-Gebiet sind. Wir stoßen hier bei unserem Vordringen auf eine Sprachengruppe, die ich früher unter der Bezeichnung der „isolierten Sprachen am Oberen Murray R.“

¹ Siehe oben S. 758.

² Siehe oben S. 766.

³ Siehe unten S. 769 ff.

⁴ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1018; vgl. dazu Pa, §§ 334, 341, 345 ff., 356 ff.

⁵ Ein Versuch, die dabei entstehende Schwierigkeit über den Weg dieses Paares nach Süd-Narrinyeri zu erklären, siehe Pa, § 537.

zusammengefaßt habe¹; es sind das Bangerang, das Dhudhuroa, das Pallanganmiddah und das Emu-Mudjug. Mit dem letzteren werde ich mich hier nicht weiter befassen, da ich schon genügend seinen Charakter als stark mit Wiradyuri gemischt dargetan habe². Von den übrigen denke ich den Nachweis führen zu können, daß sie alte Abkömmlinge des Narrinyeri sind, die sich dann mit den Kulin-Sprachen und dem Kurnai mischten und ein Produkt hervorbrachten, auf welches dann auch die Yuin-Sprachen noch einen Einfluß ausübten. In der folgenden Übersicht sollen zunächst die diesbezüglichen Tatsachen des allgemeinen Wortschatzes dargelegt werden. Obwohl das Pallanganmiddah nach allgemeinen Gründen zu schließen mit dem Dhudhuroa zusammengestellt werden müßte³, halte ich sie doch getrennt, da der mir jetzt vorliegende Wortschatz doch zu große Verschiedenheiten aufweist.

Wie man sieht, geht die größere Anzahl von Entsprechungen zu den Narrinyeri-Sprachen, die geringste zu den Yuin-Sprachen. Für die Narrinyeri-Sprachen ist noch die wichtige Übereinstimmung im Stamm des Personalpronomen der 1. Sing. hinzuzufügen. Die Entsprechungen von Tiernamen gehen zum großen Teil zu den Narrinyeri-Sprachen; allerdings weisen nicht alle den wünschenswerten Grad von Sicherheit auf. Das eine der drei Beispiele von Entsprechung eines Tiernamens in die Victoria-Sprachen, das zum Kurnai geht, ist nicht von zoologischem, sondern von mythologischem Charakter: *kyanamerun* „Habicht (Falke)“ ist zusammengesetzt aus *kyana* „Exkrement“ und *merun* einem Yuin-Wort für „Falke“. Diese Zusammensetzung bringt die Mißachtung der Kurnai gegen den in Religion und Mythologie anderer Stämme so hochstehenden Falken zum Ausdruck⁴; die fortschreitende Verballhornung bei Dhudhuroa und Bangerang läßt es aber als zweifelhaft erscheinen, ob der ursprüngliche Sinn bei diesen beiden Stämmen noch verstanden wurde. Die nach Kurnai und Yuin sich erstreckende Entsprechung „Krähe“ *wākil*, *wagara* wird weiter unten (S. 780 b) noch erörtert werden.

Bemerkenswert ist, daß trotz der unmittelbaren Nachbarschaft des Wiradyuri im Norden, von ganz wenigen, noch jetzt als solchen empfundenen Lehnwörtern abgesehen, keine Beziehungen zu dieser Sprache sich geltend machen.

Den näheren Zusammenhang mit den Narrinyeri-Sprachen beweisen diese isolierten Sprachen auch durch einige wichtige grammatische Punkte: 1. Sie stellen den Genitiv beim Substantiv vor und weichen dadurch von den Victoria-Sprachen ab, 2. sie kennen keine Possessivaffixe am Nomen, wie sie die Victoria-Sprachen, die Yuin-Sprachen und das Wiradyuri anwenden. Dagegen zeigen sie ihren Mischcharakter darin, daß sie, abweichend von den Narrinyeri-Sprachen, in Übereinstimmung mit den Victoria-Sprachen, dem Yuin (und Wiradyuri), zur Bezeichnung des Subjekts am Verbum Pronominalsuffixe anwenden.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 1019 ff.

² A. a. O., S. 1023.

³ Schon die Endung *middah* = *middan* ist ein Dhudhuroa-Wort und bedeutet wahrscheinlich „Stamm“ oder „Sprache“. Vgl. Howitt a. a. O., S. 77, 196; R. H. MATHEWS, American Anthropologist N. S., XI (1909), S. 278. Howitts „Theddora“ ist = MATHEWS' Dhudhuroa.

⁴ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 285, Anm. 2.

V. Die Narrinyeri-Zugehörigkeit der isolierten Sprachen am Oberen Murray R.

	Narrinyeri-Sprachen	Isolierte Sprachen	Kulin-Sprachen	Kurnai	Yuin. (Kur)
Mann	—	{ Bangerang <i>bawa bawo</i> —	{ WSW.-Kulin <i>baan</i> ONW.-Kulin <i>bean</i>	—	—
Bins	S.-Narr. <i>yammale</i>	{ Bangerang <i>yawa</i> Dhudhuroa <i>kurdawuna</i>	—	—	—
Zwei	—	{ Bangerang <i>bultobal, bultubul</i> —	—	<i>kutob(au)</i>	—
	—	{ Bangerang <i>*platir</i> Dhudhuroa <i>bulazera(bo)</i>	{ NSO.-Kulin <i>bolabel.</i> NO.-Kulin <i>bulabil</i> W.-Kulin <i>bulait</i> ¹	—	—
Kopf	{ N.-Narr. I <i>pertpukko</i> " " II <i>pempi</i>	{ Bangerang <i>puko, pōko</i> Pallanganmiddah <i>buaw</i>	—	<i>burk, bruk</i>	—
	—	—	{ W.-Kulin <i>burp</i> Piangil <i>boebo</i>	—	—
Auge	{ N.-Narr. II <i>miyi</i> " " III <i>a mi, me</i>	{ Bangerang <i>ma, me</i> Pallanganmiddah <i>mī</i> Dhudhuroa <i>wunda(ba)</i>	—	—	—
	—	—	—	—	—
Nase	{ S.-Narr. <i>kop(e)</i> N.-Narr. III <i>kaap</i>	{ Bangerang <i>kowō</i> —	{ W.-Buandik <i>gaw(u)</i> O.-Buandik <i>gabun</i> Kolijon <i>kon</i> W.-Kulin <i>kā</i> O.-Kulin <i>kāu</i>	—	—
	—	—	—	—	—
	Piangil <i>dañdo</i>	Dhudhuroa <i>zindi(wa)</i>	—	—	—
Mund	—	{ Bangerang <i>wuru</i> —	{ O.-Buandik <i>woron</i> ONW., O.-Kulin <i>wuru(n)</i>	—	—
	—	Bangerang <i>katta</i>	—	<i>kāt</i>	—
Zahn	{ S.-Narr. <i>ture, terar</i> N.-Narr. II <i>tara kin</i> " " III <i>tre(r)k</i>	{ Bangerang <i>dirra(n), tarrawil</i> — Pallanganmiddah <i>tira</i>	—	—	—

¹ Vgl. Piangil *bulaitilla*.

	Narrinyeri-Sprachen	Isolierte Sprachen	Kulin-Sprachen	Kurnai	Yuin-(Kuri)
Zunge	(S.-Narr. <i>talange</i>)	{ Bangerang <i>tallia talla</i> Dhudhuroa <i>ḡalan(ba)</i>	{ Buandik <i>talan</i> W.-Kulin <i>tali</i> O.-Kulin <i>tellan</i>	<i>talan</i>	<i>talin, talan</i>
Bart	—	{ Bangerang <i>yarin (mandirin = mand-irin)</i> Dhudhuroa <i>yerran</i>	O.-Kulin <i>yara, yari</i>	<i>yan</i>	<i>yerran, yarran</i>
Ohr	{ N.-Narr. I <i>marlo</i> " " II <i>marmari</i> " " III <i>marl</i>	{ Bangerang <i>marnu, marmo, maram</i> Dhudhuroa <i>murla(mba)</i> Pallanganmiddah <i>mirim(bah)</i>	—	—	—
Hand	(S.-Narr. <i>marl</i>)	{ Bangerang <i>pirik, piyin</i> Dhudhuroa <i>murra</i> Pallanganmiddah <i>murra</i>	{ O.-Buandik <i>muran</i> O.-Kulin <i>murnan</i>	? <i>bret</i>	Kuri <i>birril</i> ¹
Bauch	—	{ Bangerang <i>buli</i> ? Pallanganmiddah <i>muluna</i> Bangerang <i>pondzo</i> Dhudhuroa <i>banḡa(ra)</i>	{ W.-Buandik <i>bule</i> O.-Buandik <i>bulun</i> W.-Kulin <i>bili</i> O.-Kulin <i>boif, boḡin</i>	<i>bulun</i>	—
Brust	—	{ ? Bangerang <i>bayi(r)</i> Dhudhuroa <i>birri(wa)</i>	O.-Kulin <i>brimbrim, birin</i>	<i>bāk, bān</i>	—
Schenkel	N.-Narr. II <i>muntar (= mun-tar)</i>	{ Bangerang <i>māna</i> Dhudhuroa <i>kurri(wa)</i>	{ Buandik <i>karip</i> W.-Kulin <i>karip</i>	—	—
Knochen	{ N.-Narr. III <i>biyim(p) birimp</i> Piangil <i>bimbi, bembo</i>	Dhudhuroa <i>biam-nuhu</i>	WNW.-Kulin <i>bea</i>	<i>brin</i>	Südl. Küsten-Yuin <i>buyu</i>
Blut	{ S.-Narr. <i>krūwe</i> N.-Narr. III <i>kūrūk</i>	Pallanganmiddah <i>kaṡila</i>	{ W.-Kulin <i>kāk</i> NO.-Kulin <i>kāk</i>	—	—
Haut	—	Pallanganmiddah <i>koru</i>	Kulin <i>kur(ū)k</i>	<i>kāruk</i>	Südl. Inld.-Yuin <i>guruba</i>
		Bangerang <i>wowāda, wata</i>	—	—	<i>wadūana, wāda</i>

¹ Vgl. W.-Wakka *bī*, Kabi *biri, peri*.

	Narrinyeri-Sprachen	Isolierte Sprachen	Kulin-Sprachen	Kurnai	Yu'n (Kuri)
Känguru	? N.-Narr. I. <i>purroil(ko)</i> " " II. <i>purul</i> —	Bangerang <i>burra</i> ? Pallangamiddah <i>budu</i> Bangerang <i>kaine(r)</i>	— — —	— — —	<i>burru</i> —
Opossum	? N.-Narr. II. <i>bulfa</i> " " III. <i>a bult</i> —	Bangerang <i>bafa</i> — Dhudhuroa <i>kauna</i>	— — —	<i>wadan</i> — —	{ Südl. Ind.-Yuin <i>wadan</i> N.-Kuri <i>watu</i> Südl. Küsten-Yuin <i>kuuara</i>
Hund	? N.-Narr. III. <i>neinia</i> , (n) <i>gein</i> —	Bangerang <i>kānanu</i>	—	—	—
Krähne	N.-Narr. III. <i>wāk</i> —	Bangerang <i>wokka</i> Bangerang <i>wākil</i> Dhudhuroa <i>wagara</i>	— — —	<i>waggara</i> —	{ Ind.-Yuin <i>wagulan</i> , <i>wagulin</i> Südl. Küsten-Yuin <i>wagura</i>
Habicht	—	Bangerang <i>wamir</i>	—	<i>kuanamerrua</i>	—
Ei	—	Dhudhuroa <i>wunnamuru</i>	—	—	—
Sonne	—	Pallangamiddah <i>warinu</i>	—	—	S.-Kabi <i>wurama</i>
Rauch	—	Emu-Mudjug <i>werramu</i>	—	—	—
Wasser	—	Bangerang <i>pušana</i>	—	<i>buyan</i>	—
Erde	—	Dhudhuroa <i>nayyu</i>	{ W.-Kulin <i>nawi</i> O.-Kulin <i>nawan</i>	—	{ Südl. Ind.-Yuin <i>noweyo</i> Südl. Küsten-Yuin <i>nowa</i>
Wind	—	Bangerang <i>tsonga</i>	—	<i>? dun, duri</i>	—
Holz	—	Dhudhuroa <i>šumba(ba)</i>	—	—	—
	—	Bangerang <i>banna</i>	O.-Kulin <i>bā(ē)n</i>	—	—
	—	Bangerang <i>wokka</i>	—	<i>wuruk, wurk</i>	—
	—	Dhudhuroa <i>gurak(ba)</i>	—	—	Südl. Küsten-Yuin <i>kurat</i>
	—	Pallangamiddah <i>kurre</i>	—	<i>kræwer(a)</i>	—
	—	Bangerang <i>wifan</i>	—	—	—
	—	Bangerang <i>daawir</i>	—	<i>tawer(a)</i> Feuer	—
	—	Pallangamiddah <i>tauwa</i>	—	—	—
	—	Bangerang <i>kaloweik</i>	Kulin <i>kālē</i>	<i>kālāk</i>	—

3. Der östliche Teil der zweiten Schicht der südaustralischen Stämme:

Die Ostsprachen, die zweite Gruppe vaterrechtlich-totemistischer Stämme in fester Verbindung mit Sprachen der beiden ältesten Schichten.

A. Die soziologischen und religiös-mythologischen Verhältnisse dieses Gebietes.

Bei den Untersuchungen über die Religion und Mythologie der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, die ich anderswo machte, konnte ich feststellen, daß, je mehr nach Norden, um so stärker Elemente einer Sonnenmythologie und damit in Verbindung stehende soziologisch-religiöse Einrichtungen von ähnlicher Art wie die bei den totemistisch-vaterrechtlichen Narrinyeri bestehenden sich geltend machen, und daß man voraussetzen muß, daß diese Elemente aus einer bestimmten Sprachengruppe im Osten stammen, als die ich am ehesten die Gruppe Wakka-Kabi (-Turubul) vermutet hatte¹.

Wenn nun auch diese Schlüsse, insofern sie sich auf das mythologisch-religiöse Gebiet bezogen, mehr indirekter Natur waren und positive Grundlagen nicht in dem Grade besaßen, um volle Gewißheit zu erzeugen, so liegen doch auf soziologischem und linguistischem Gebiete so bestimmte Tatsachen vor, daß sie in ihrer Gesamtheit eine ziemlich starke Wirkung hervorzubringen imstande sind. In soziologischer Hinsicht muß nämlich hervorgehoben werden, daß wir hier im äußersten Ostgebiete von Australien fast die gleichen Verhältnisse vor uns haben, nur in etwas verkleinertem Maßstabe, wie im äußersten Südosten. Wie wir nämlich in letzterem noch ein Gebiet haben, das noch vor dem vaterrechtlichen Lokaltotemismus und mutterrechtlichen Zweiklassensystem, ja auch noch vor der Bumerangkultur liegt, nämlich die Kurnai, vor deren Gebiet sich dann alle Stämme mit späteren sozialen Organisationsformen ringsum anstauen, so hat sich auch im Osten ein solches, allerdings kleines Gebiet erhalten, das der Chepara, die wir nach ihrer Sprache in dieser Abhandlung als Minyung bezeichnet haben². Sowohl ist nun bei den nördlich angrenzenden Turubul dann der Geschlechtstotemismus positiv bezeugt³ als auch finden sich bei den südlich anwohnenden Kumbainggeri in deren Vierklassensystem deutliche Spuren desselben, wie auch bei den ihnen südlich und südwestlich benachbarten Thangatti⁴, die aber sprachlich den Kamilaroi nahe stehen, während Kumbainggeri, wie Minyung und Turubul alleinstehende selbständige Sprachen sind und zu den eigentlichen Ostsprachen gehören. Ähnlich nun, wie im Südosten die Kurnai und die ihnen ursprünglich gleichstehenden Kulin-Stämme im Norden und Nordwesten den Murray R. entlang von den totemistischen Narrinyeri-Stämmen am Oberen Murray R. umwohnt werden, so werden die Chepara-Minyung und die Turubul im Norden und Nordwesten umwohnt von den Wakka-Kabi-Stämmen, die durch das direkte Vaterrecht der Stämme um Maryborough und auf Fraser Island und durch starke Spuren des Vaterrechtes bei den übrigen Gruppen dieser Stämme⁵ sich um so mehr als die gut-totemistischen Stämme bezeugen, für die wir sie, von

¹ SCHMIDT, a. a. O., S. 351 ff., 366, 370 ff., 371.

² HOWITT, Native Tribes, S. 135—136.

³ HOWITT, a. a. O., S. 150—151; SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 290.

⁴ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 242—243.

⁵ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 243; HOWITT, a. a. O., S. 117.

den Wiradyuri-Kamilaroi-Stämmen herkommend, angesprochen hatten. Aus diesen Stämmen aber bezogen die Wiradyuri-Kamilaroi die beiden Phratrie-Namen Kupathin-Dilbi, die sie über ihr Vierklassensystem Murri-Kubbi, Ipai-Kumbo gesetzt haben.

Nun finden wir schließlich in der Initiationsfeier der Wakka-Kabi einen Zug wieder, den wir bei den Narrinyeri als besonders charakteristisch für die der Totemkultur spezifisch zu eigene Sonnenmythologie festgestellt haben: bei den Narrinyeri werden die jungen Initianden am ganzen Körper rot bemalt, und es werden ihnen die Körperhaare ausgerupft oder abgesengt; dadurch sollen sie der rotglänzenden, strahlenlosen, noch lebenskräftigen Morgensonne angeähnlicht werden¹. Dasselbe geschieht nun aber auch bei den nördlichen Kamilaroi-Stämmen², und beides, sowohl Enthaarung als Rotfärbung, wurde auch in der Initiationsfeier der Wakka-Kabi-Stämme geübt³.

Damit glaube ich genügend Beweise dafür beigebracht zu haben, daß wir hier im äußersten Osten in den (Turubul-) Wakka-Kabi-Stämmen eine ähnliche Gruppe alttotemistischer Stämme vor uns haben, wie wir sie im äußersten Süden in den Narrinyeri-Stämmen kennen gelernt haben.

Darauf wollen wir jetzt auch die Untersuchung und Abschätzung ihrer Sprachen einstellen. Unser Ziel müßte, rein theoretisch gesprochen, dabei sein, auch auf linguistischem Gebiete die Wakka-Kabi (-Turubul)-Gruppe so klar als eine von allen anderen geschiedene Gruppe darzustellen, daß die linguistischen Verhältnisse auch hier, den ethnologischen völlig parallel gehend, eine kräftige Bestätigung für sie ergäben.

B. Die Stellung der einzelnen Sprachen dieses Gebietes.

Indes, wenn wir uns mit dieser Absicht an die Arbeit, an eine eindringende Analyse der Sprachenverhältnisse, begeben, werden wir bald gewahr, daß hier Schwierigkeiten vorliegen und der Parallelismus doch nicht in der Weise zutage treten will.

Ein Stamm, der allerdings auch in ethnologischer Hinsicht ein Rätsel bleibt — er hat das Vierklassensystem Kurbo-Wombo-Maró-Wiro, aber es ist nicht bekannt, ob mit Vater- oder mit Mutterfolge⁴ — ist es auch in bezug auf seine Sprache, es sind die Kumbainggeri⁵. Die Sprache dieses Stammes steht unter allen Ostsprachen am meisten isoliert da. Sie bringt nicht einmal das allen anderen gemeinsame Kennwort *binna* „Ohr“ und hat überhaupt in

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 236, 241.

² A. a. O., S. 373.

³ J. MATHEW, Two Representative Tribes of Queensland, London-Leipzig 1910, SS. 100, 101. Daß auch gleichzeitig die Mädchen einen Teil der Zeremonien mitmachten, und am Schluß sogar die Heiratszeremonie angefügt wird (S. 106), ist wohl kaum dem Geist des totemistischen Vaterrechtes entsprechend, sondern entstammt dem auch hier in einer älteren Unterschicht noch nachwirkenden Geschlechtstotemismus.

⁴ HOWITT, a. a. O., S. 105, 269. Bei der Initiationsfeier tritt allerdings das vaterrechtlich-totemistische Element stark hervor: Darstellung des Emu und seiner Fußspuren, Rotfärbung und Enthaarung der Initianden. R. MATHEWS, Proceedings of the American Philosophical Society XXXVII, S. 54—66.

⁵ „Anthropos“ IX (1914), S. 983.

sehr vielen Fällen, wenn auch alle anderen benachbarten Sprachen übereinstimmen, gänzlich alleinstehende Formen; siehe in dem vergleichenden Wörterverzeichnis¹ die Formen für: (Kopfhaar)², Nase, Bart, Ohr, Brust, Känguru, Ei (Fliege), Feuer, Rauch, Erde. Andererseits überrascht sie einige Male durch Übereinstimmungen mit ganz fernliegenden Sprachgruppen; so bei „Mund“ *dullin*, vgl. Cook-Distrikt (Nord-Zentralgruppe) *dzulli*, Nord-Kabi *talli*, Gowar (Fraser Island) *yullin*; „Opossum“ *guragai*, vgl. Wongaibon-Wailwun-Ngeumba (Wiradyuri-Kamilaroi) *guragai*, *guragi*; „Hund“ *wandi*, vgl. Nord-Zentralgruppe *wande*, *wondi*, *wondi*. Dazu nehme man auch das Personalpronomen 2. Plur. *nuddi*, vgl. Kulin-Sprachen *nüt*; Interrogativpronomen „wer“? *warru*, vgl. Süd-Zentral-Sprachen Dieri *worana*, Baddyeri *wurrana*, Pitta-Pitta *wära*. Auch das Vorkommen der Zentralform *marra* „Hand“ ist hier an der Ostküste auffallend; *murra* bei Turubul und *mar* bei Yukumbul gehen wohl beide auf Kumbainggeri zurück. Diese Zusammenhänge mit alten mutterrechtlichen Gruppen sind jedenfalls das Auffälligste und Charakteristischste³. Eine nähere Beziehung, weder zu dem nördlich benachbarten Minyung noch zu dem westlich benachbarten Thangatti-Yukumbul herzustellen, will also nicht gelingen, aber auch nicht zu den nördlich und südlich dann weiter anschließenden Gruppen Turubul-Wakka-Kabi und Kuri-Yuin.

Bietet hier die störrige Eigenart einer Sprache Schwierigkeiten, so gehen dieselben bei einer anderen Sprache von dem fließenden unentschiedenen Charakter derselben aus. Das ist das Turubul⁴. Es liegt mitten zwischen dem Minyung einerseits und dem Wakka-Kabi anderseits. Es muß unser Ziel sein, gerade die Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen so deutlich als möglich herauszuarbeiten. In soziologischer Hinsicht ist das bereits geschehen, die Minyung repräsentieren den ältesten Zustand wie er vor dem totemistischen und der Bumerang-Kultur liegt und in Australien nur noch bei den Kurnai vorhanden ist; die Wakka-Kabi bieten uns totemistisch-vaterrechtliche Stämme dar, die ein Vierklassensystem angenommen haben. Um die schwierige Feststellung zu bewerkstelligen, welches die sprachlichen Unterschiede sind, wäre es von Bedeutung, die Stellung des räumlich zwischen ihnen liegenden Turubul kennen zu lernen. Aber so wie dieser Stamm in soziologischer Hinsicht die Charakteristika von beiden zu vereinigen scheint — er hat Geschlechtstotemismus und wohl auch Lokaltotemismus⁵ — so schwankt er auch in linguistischer Beziehung zwischen beiden Gruppen, ohne zu einer erklärten Stellungnahme zu gelangen, es weist in seinem Wortschatz fast gerade so viel Übereinstimmungen mit Wakka-Kabi wie mit Minyung auf. Nur eine Anzahl Beziehungen zu Pikumbul, das wegen seiner starken Beziehungen zu der

¹ „Anthropos“, a. a. O., S. 994—1003.

² Hier einzig mit Thangatti übereinstimmend.

³ Vgl. dazu auch FR. GRAEBNER (Globus XC [1906], S. 208), der die Möglichkeit eines Abgedrängtseins der Kumbainggeri von den Wiradyuri und Bureba-Bureba nach Nordosten betont.

⁴ „Anthropos“ a. a. O., S. 984 ff.

⁵ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 290. Nach R. H. MATHEWS wird bei den Initiationszeremonien sowohl Rotfärbung der Initianten, also ein totemistisch-solaristischer Brauch, als auch das zur Bumerangkultur gehörige Zahnausschlagen geübt. (American Anthropologist, N. S., II [1900], S. 141—143.)

Kamilaroi-Gruppe auch den Wakka-Kabi-Sprachen etwas näher steht als dem Minyung, verschafft den Beziehungen zu Wakka-Kabi auch bei Turubul ein leichtes Übergewicht. Man sehe die folgende Übersicht der Entsprechungen der Turubul zu den genannten drei Sprachen:

	Pikumbul	Wakka-Kabi	Turubul	Minyung
Mann	—	<i>dan, dan</i>	A. <i>fan</i>	—
"	<i>māal, mellul</i>	—	A. <i>malar</i>	—
Frau	—	—	B. <i>ḍalan</i>	<i>fałgan</i>
Zwei	—	Süd-Kabi <i>budla</i>	<i>buḍela</i>	Nord <i>budla</i>
Kopf	<i>kabui, kombure</i>	—	B. <i>kumbi</i> ; A. <i>kabui</i>	—
Auge	<i>mil</i>	<i>mil, (mi)</i>	A. <i>mil</i> ; B. <i>mi</i>	<i>mi, (mil)</i>
Nase	<i>murū</i>	<i>murū, (mi)</i>	A. <i>mu(l)ru</i>	<i>murū</i>
Mund	—	Nord-Kabi <i>talli</i>	B. <i>yullin</i>	—
Zahn	<i>dirra</i>	<i>dian, (tanga, nilin)</i>	A. <i>dia</i> ; B. <i>diran</i>	<i>dirun, ḍidon, (gidun)</i>
Zunge	—	—	<i>ḍurgum</i>	<i>targum, tirragon</i>
Bart	<i>yerran</i>	<i>yerran, eka, nanbē</i>	<i>yarren</i>	<i>yarran, (terrin)</i>
Ohr	<i>binna</i>	<i>binna(n)</i>	A. <i>bidna</i> ; B. <i>binnan</i>	<i>binnan</i>
Bauch	<i>dikki, diga</i>	—	A. <i>diggeri</i>	—
Brust	<i>namu, numbi</i>	<i>nammu(n)</i> <i>dundar(a)</i>	A. <i>ammu, tundera</i> ; B. <i>umbāun</i>	<i>namma, mirran, gu-</i> <i>rum, dumerogun</i>
Schenkel	<i>buyu, firra</i>	<i>darran, buyu, dunar</i>	<i>durra, buyu</i>	<i>farrun</i>
Fuß	<i>dinna</i>	<i>ḍinna(n), didna</i>	A. <i>tidna</i> ; B. <i>dinnan</i>	<i>ḍinnan</i>
Känguru	—	<i>guruman, buru,</i> <i>(mari)</i>	A. <i>guruman, mari</i> ; B. <i>mari</i>	<i>guruman, maani,</i> <i>muni</i>
Opossum	<i>kubi</i>	<i>gubi, graunda</i> usw.	<i>kubi</i>	—
Hund	<i>mirri, nolnol</i>	<i>karum, wafa, mirri,</i> <i>bugin</i>	A. <i>meyi, nalgal</i> ; B. <i>nagum</i>	<i>noggum, noggum</i>
Emu	<i>nurun</i>	<i>nu(r)i, mu(r)i</i>	<i>nuyi, mārūn</i>	<i>(n)urūn</i>
Krāhe	<i>woggin</i>	<i>wagun, wawa (tuwel)</i>	A. <i>wogan, wowul</i> ; B. <i>*warbaen</i>	<i>wagun, wogan</i>
Schwan	—	—	B. <i>*kingoyung</i>	B. <i>*kingroo</i>
Ei	<i>gingol, gābon</i>	—	A. <i>konkon</i> ; B. <i>kubui</i>	<i>kabuḥ (kongan)</i>
Fliege	<i>kulanan</i>	—	A. <i>dumbara, pululam</i>	<i>tumburra, (wogan)</i>
Sonne	—	—	A. <i>bigi</i>	B. <i>pīkī</i>
Mond	—	Süd-Kabi <i>gillan</i>	A. <i>gillen, gibbom</i> ; B. <i>gillen</i>	<i>gibum</i>
Feuer	—	<i>guyum, guyon</i> usw.	A. <i>dalo, goyum</i>	—
Rauch	—	<i>ḍum(u)</i> usw.	A. <i>tumu, ḍāūn</i>	<i>dallo, ḍum</i>
Erde	<i>tari</i>	<i>ḍa(r)</i> usw.	A. <i>ḍar(a)</i>	—
Holz	<i>bagūra</i>	—	A. <i>bāguru, bummal</i>	—
Stein	<i>mallūl</i>	—	A. <i>mudlo</i>	—
Nein	<i>yakka</i>	<i>waka, (yaka), Kabi</i> <i>(waku, guran)</i>	A. <i>yaggar, wukka</i>	<i>yukum, yakum</i>

Das ergibt in Ziffern für Wakka-Kabi und Pikumbul je 25, für Minyung je 23 Übereinstimmungen; wie man sieht, ein so geringer Überschuß für Wakka-Kabi, daß nur die Beziehungen zu Pikumbul, die in neun Fällen von denen der Wakka-Kabi verschieden sind, die Bezeichnung, die ich bis jetzt angewandt, „die Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe“, noch zur Not aufrecht erhalten kann. Es ist aber beinahe ebenso richtig zu sagen, daß das Turubul eine zwischen Wakka-Kabi und Minyung in der Mitte stehende Mischsprache ist.

Bietet uns also das Turubul keine Hilfe zur Entscheidung der Frage nach dem Unterschied von Minyung¹ und Wakka-Kabi², so müssen wir uns jetzt direkt an diese beiden Sprachen selbst wenden. Es bleiben hier außer Betracht die Übereinstimmungen, die allen südaustralischen Sprachen und den gesamten Ostsprachen gemeinsam sind; so die Wörter für: zwei, Auge, Nase, Zahn, (Bart), Ohr, (Brust), Schenkel, Fuß, (Haut), Exkrement, Känguru, Emu, Krähe, Rauch. Ferner solche, wo Übereinstimmungen zwischen den beiden Sprachen allein bestehen, deren allerdings nicht viele sind³: Mund M.-Minyung *tumbroo, W.-Wakka-S.-Kabi *tambur*; Bauch Minyung *mun*, W.-Wakka *mu*; Fliege M.-Minyung *wogan, M.-Kabi *wongain; Wasser, beide *kun*; Holz Minyung *falli*, M.-Kabi *dalline*; Minyung *yakum*, *yukum*, W.-Wakka (*yaka*). Aber auch von den Verschiedenheitsfällen, die jetzt noch übrig bleiben, sind für unseren Zweck nur diejenigen zu gebrauchen, die auf der einen oder der anderen Seite verbunden sind mit Übereinstimmungen zu anderen Sprachen, da erst aus den hiebei sich ergebenden Gruppierungen sich ein Urteil darüber gewinnen läßt, ob diese Unterschiede von weiterer Bedeutung sind.

Als solche Fälle dürfen wir die folgenden ansprechen⁴:

Bart	Haut	Opossum	Ei
O.-Wakka <i>eka</i> , <i>narran</i>	<i>bulim</i> , <i>bäeum</i>	<i>gubi</i> , <i>graunda</i>	<i>noa</i> , <i>mena</i>
W.- „ <i>eka</i>	<i>bim</i> , <i>paruparu</i> , <i>pel</i> , <i>dome</i>	<i>gubi</i> , <i>graunda</i> , <i>do-</i> <i>wan</i>	<i>buyi</i> usw.
S.-Kabi <i>yerran</i>	<i>brabra</i> , <i>kubar</i>	<i>kurni</i> , <i>parambi</i>	<i>wongi</i> , <i>muran</i>
M.- „ <i>nanbē</i> , * <i>yerrby</i>	<i>yulañ</i>	<i>āzelul</i> , <i>nugai</i>	<i>tupa</i>
N.- „ <i>yari</i>	<i>kuba</i>	<i>kuri</i> , <i>gugina</i>	<i>wongi</i>
Turubul <i>yarren</i>	—	<i>kubi</i>	<i>konkou</i> , <i>kabui</i>
N.-Minyung { <i>yarrañ</i> , M.- „ { <i>(terria)</i>	{ <i>(y)ulin</i>	{ <i>guan</i> (<i>kugan</i>)	{ <i>kabuñ</i> , (<i>kongan</i>)
S.- „			
Kumbainggeri —	<i>yulam</i>	—	—
Pikumbul <i>yerran</i> , <i>magun</i>	—	<i>kubi</i>	<i>gūbun</i> , <i>gingal</i>
Yukumbul <i>yarri</i> , <i>nokun</i>	<i>yuti</i> , <i>ingal</i> , <i>yungera</i>	<i>kupi</i>	<i>ka(m)boa</i> , <i>gūbun</i>
Thangatti <i>yerran</i>	* <i>yuwton</i>	—	<i>kabul</i> , <i>gulgan</i>
Kamilaroi-Gruppe <i>yarē</i>	<i>yuli</i> , <i>yulē</i>	—	<i>gao</i> , <i>gō</i>
Wiradyuri- „ <i>yaraiñ</i>	<i>yulaiñ</i>	—	<i>gabuga</i> , <i>gabugo</i>
Kuri <i>yarrin</i>	—	—	<i>gūboi</i> , <i>gabin</i>
Yuin <i>yerran</i>	<i>(yūlan)</i>	—	<i>gubagon</i> , <i>goban</i>
Kurnai <i>yañ</i>	<i>yuañ</i>	—	—
Kulin <i>yara</i> (W.)	—	—	—
Buandik <i>narañ</i>	—	—	—
W.-N.-Z.-Gr. <i>yarrañ</i>	—	—	<i>kabuñ</i> usw.
O.- „ „ „ <i>yarrañ</i>	—	+	<i>kukabin(a)</i> usw.
Murawari <i>yerran</i>	—	—	<i>kubōn</i>
Baddyeri —	<i>yulañ</i>	—	<i>kuppuñ</i>

¹ „Anthropos“ a. a. O., S. 984

² A. a. O., S. 985ff.

³ Dazu umfassen sie gewöhnlich nicht die ganze Sprache, sondern nur einzelne Dialekte derselben.

⁴ Hier sind nur bei den beiden in erster Linie in Betracht kommenden Sprachen Wakka-Kabi und Minyung die Formen vollständig aufgezählt, bei den anderen Sprachen jedoch nur die Übereinstimmungen mit einer der beiden.

Bart	Haut	Opossum	Ei
Wonkamafra —	<i>yulia</i>	—	<i>kapi</i>
Evelyn Creek —	—	—	<i>kapi</i>
Dieri —	—	—	<i>kabi</i>
Tyura —	—	—	<i>kappi</i>
Erde	Wind	Nein	
Wakka <i>kabon, da</i>	<i>buran</i>	<i>woka, (yaga)</i>	
Kabi <i>dar(r), yarun, dau, parr</i>	<i>buran, ban</i>	<i>kabi, waka, guran</i>	
Turubul <i>dar, dara</i>	—	<i>yaggar, wukka</i>	
Minyung <i>tagun, togun</i>	<i>burigin, yirago</i>	<i>yukum, yakum</i>	
Kumbainggeri —	—	—	
Pikumbul —	—	<i>yakka</i>	
Yukumbul <i>tsakū</i>	<i>buran</i>	<i>vakka</i>	
Thangatti —	<i>buron</i>	—	
Kamilaroi-Gruppe <i>daon, down</i>	<i>burian, yaragi</i>	—	
Wiradyuri-Gruppe <i>dagun</i>	—	—	
Murawari —	<i>yerga</i>	—	
Nord-Zentralgruppe —	<i>yer(a)ga, yar(e)ga</i>	—	
Evelyn Creek —	<i>yurka</i>	—	
Kungeri-Birria —	<i>yariga</i>	—	

Man muß gestehen, daß selbst die volle Gesamtheit der vorstehenden Fälle eine etwas schmale Basis zur Entscheidung einer so schwierigen Frage wie die vorliegende ist. Dazu kommt aber, daß die beiden ersten, „Bart“ und „Haut“, nur zu einem Teil hierher gehören, da im ersteren der Stamm *yarrañ*, im zweiten der Stamm *yulañ*, wenn auch schwach, so doch immerhin auch bei Wakka-Kabi vertreten sind. Betrachten wir zunächst die fünf übrigen Fälle, so gehen bei „Opossum“ eine kleine Anzahl Sprachen mit Wakka-Kabi, bei „Ei“, „Erde“ und „nein“ dieselben und eine größere Zahl mit Minyung, während bei „Wind“ die einen mit Wakka-Kabi, die anderen mit Minyung gehen. Nimmt man noch die beiden schwankenden Fälle „Bart“ und „Haut“ hinzu, so darf man wohl ein leichtes Überwiegen für Minyung feststellen.

Betrachtet man aber die Gesamtheit der vorliegenden Tatsachen, so kann man bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse zu keinem anderen Urteil gelangen als dem, daß es nicht mehr möglich ist, einen durchgreifenden, zu einer größeren Gruppierung führenden Unterschied zwischen Wakka-Kabi und Minyung aufzufinden. Mit anderen Worten: die gegenseitige Beeinflussung und Ausgleichung bei den ursprünglich wohl, entsprechend ihren Kulturkreisen, radikal verschiedenen Sprachen und Sprachgruppen der Ostsprachen finden wir gegenwärtig so weit gediehen vor, daß sie als eine klassifikatorische Einheit betrachtet werden müssen. Der größte Unterschied, der gegenwärtig dort besteht, ist nicht der zwischen Wakka-Kabi und Minyung, sondern der zwischen Kumbainggeri und den übrigen Sprachen, aber auch dieser führt nicht zu einer durchgreifenden Gruppierung, sondern zur Isolierung des Kumbainggeri.

Zu diesem Ergebnis der klassifikatorischen Einheit der Ostsprachen stimmen auch die Lautverhältnisse; denn der eine durchgreifende Unterschied, der hier auftritt, der Auslaut auf *m*, ist dem Kern dieser Gruppe: Kumbainggeri, Minyung, Turubul, Wakka-Kabi, gemeinsam. Diesem selben Kern, von dem

hier nur das Wakka, vielleicht von der Nord-Zentralgruppe beeinflusst, sich trennt, ist auch die alte Form des Personalpronomens der 1. Person Plural *neulli*, *nulli* gemeinsam, die außer dieser Gruppe sich nur noch im äußersten Südwesten und Süden des Kontinents, in der Südwestgruppe, im Parnkalla und Meyu, dann in der Halifax Bay-Gruppe und in den Inslersprachen der Kap York-Gruppe findet.

Ein sehr auffälliger Zusammenhang zwischen dem Minyung, Turubul und Wakka-Kabi tritt in dem Vorkommen eines Femininsuffixes am Nomen hervor, das bei allen diesen Sprachen von gleichem Stamm ist: Minyung *gun*, Turubul (*gun*), Kabi *gan*, Wakka *gin*.

An diesen Kern schließen sich dann im Norden an das Bieli und Kuinmurburra, weiter entfernt und deshalb loser die Halifax Bay-Sprachen und die Bundyil-Sprachen; nach Westen hin schließen sich an den Kern das Murrawari und noch weiter westlich und dementsprechend viel loser Baddyeri¹, Wonkamarra, Evelyn Creek-Sprache, und ganz zuletzt das Luridya. Zwischen dem Murrawari und dem eigentlichen Kern der Ostsprachen schiebt sich die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe und das Pikumbul und Thangatti-Yukumbul ein, deren Stellung uns noch genauer zu bestimmen obliegt².

C. Die Interrogativpronomina³.

Während der allgemeine Wortschatz der Ostsprachen uns nur von einer weitgehenden Gegeneinanderausgleichung der ursprünglich wohl stark verschiedenen Gruppen der Ostsprachen zu berichten weiß, und die Personalpronomina nur in einer Sonderform der 1. Plur. schüchtern auf eine gewisse Selbständigkeit der Sprachen der totemistisch-vaterrechtlichen Stämme hinzuweisen wagen, bringen die Interrogativpronomina das eigenständige Dasein dieser Gruppe ziemlich deutlich zur Geltung.

Es ist schon sehr bezeichnend, daß unter den Ostsprachen gerade das Wakka(-Kabi) es ist, welches in Abweichung von der allgemein bei diesen in Geltung stehenden Reihe *nana* wer? — *miña* was? die Reihe *nana-nana* bringt, wo einerseits eine ganz verschiedene „Was?“-Form auftritt, und anderseits die „Wer?“-Form mit der „Was?“-Form in der Bedeutung zusammenfällt, was die Verwischung des Unterschiedes von Person und Sache bedeutet.

Ganz die gleiche Form der Interrogativpronominal-Reihe findet sich nun aber auch bei einer Reihe von Sprachen, deren Gebiet kontinuierlich verläuft: von den Südwestsprachen die Mittelsprachen⁴, und von der Süd-Zentralgruppe das Parnkalla und das Meyu.

¹ Vgl. auch „Anthropos“ VII (1912), S. 485 ff. — Hier sei auch auf soziologische Zusammenhänge hingewiesen, wie sie sich in den „Blutklassen“ *Ngielpuru* und *Mukolo* der Wilya (= Baddyeri) kundgeben, die bei den Wongaibon und den Wiradyuri des Lachlan R. als Phratrien an Stelle der Phratrien *Kupathin-Dilbi* des Kamilaroi auftreten. Vgl. GRAEBNER, Globus XC (1909), S. 209.

² Siehe unten S. 782.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 478, 497; IX (1914), S. 135, 1018; XII—XIII (1917—1918), S. 484; vgl. dazu Pa, §§ 330 ff., 333, 339, 344 ff., 349 ff., 359 ff.

⁴ Vielleicht auch die Yungar-Sprachen, wenn deren „Was?“-Form *nait* auf *nana* zurückgeführt werden kann.

Der allerdings nicht unbeträchtliche Zwischenraum zwischen diesen beiden Gebieten, einem östlichen und einem westlichen, der *nana-nana*-Reihe wird nun ausgefüllt durch das Kogai mit der Reihe *wanda-nana*. Diese hat 1. die „Was?“-Form mit der *nana-nana*-Reihe sicher gemeinsam, 2. ist vielleicht auch die „Wer?“-Form mit der von *nana-nana* identisch, wenn *wanda* nur die Transitivform von *wana* und dieses = *nana* ist. Die Reihe *wanda-miña*, die weiter südlich bei Kurnu sich findet, beweist, daß die Reihe *wanda-nana* auch bis hierher gekommen ist; sie ist ja nichts anderes als das Ergebnis einer Kreuzung der West-Mitte-Ost-Reihe *nana-miña* oder *wara-miña* mit eben der Reihe *wanda-nana*. Diese Reihe vermittelt auch die Verbindung über Wakka(-Kabi) hinaus nach Norden hinzu; denn sie findet sich auch in der Nordgruppe und in den Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe.

D. Die Stellung der Ostsprachen gegenüber den anderen Sprachen dieses Gebietes.

Nachdem wir jetzt, so gut es möglich war, festgelegt haben, welches die Stellung der einzelnen Ostsprachen zu einander ist, müssen wir jetzt darangehen, die Stellung der Gesamtheit der Ostsprachen gegenüber den übrigen südaustralischen Sprachen zu untersuchen, indem wir den Entsprechungen nachgehen, welche die den einzelnen Sprachen dieser Gruppe mehr oder weniger gemeinsamen Wörter bei anderen Sprachgruppen finden (siehe Wortverzeichnis VI, S. 780 a—b).

Wir sehen zunächst von der Erörterung der beiden ersten Fälle, „zwei“ und „Auge“, ab, weil sie Probleme wecken, an deren Lösung wir uns erst später heranwagen wollen. Die übrigen Fälle teilen wir am besten in vier Gruppen, von denen die dritte noch mehrere Untergruppen umfaßt:

I. Wörter, die sich auf den Kern der Ostsprachen Wakka-Kabi, Turubul, Minyung, Kumbainggeri beschränken mit Hinzunahme im Norden des Bieli und Kuinmurburra, im Süden des Thangatti-Yukumbul und Pikumbul und entfernt im Westen des Murrawari mit oder ohne Verbindung durch die Kamilaroi-Gruppe. Hieher gehören die Fälle *guruman* Känguru, *gillan* Mond, *dum(u)* Rauch, *kun* Wasser, *naru* Wasser, *da(r)* Erde, *buran* Wind, *yaka* nein — also ein Tiername, alles andere Gegenstände der unbelebten Natur.

II. Wörter, die außerdem im nördlichen Verbreitungsgebiet: Halifax Bay-Sprachen, Bundyl-Sprachen, Nord-Zentralgruppe, sich finden. Hieher gehören die Fälle *dira(n)* Zahn, *kubi* Wind. Die geringe Zahl und Bedeutung dieser Fälle gestattet den Schluß, daß die Ostsprachen keine besonderen Beziehungen nach Norden haben.

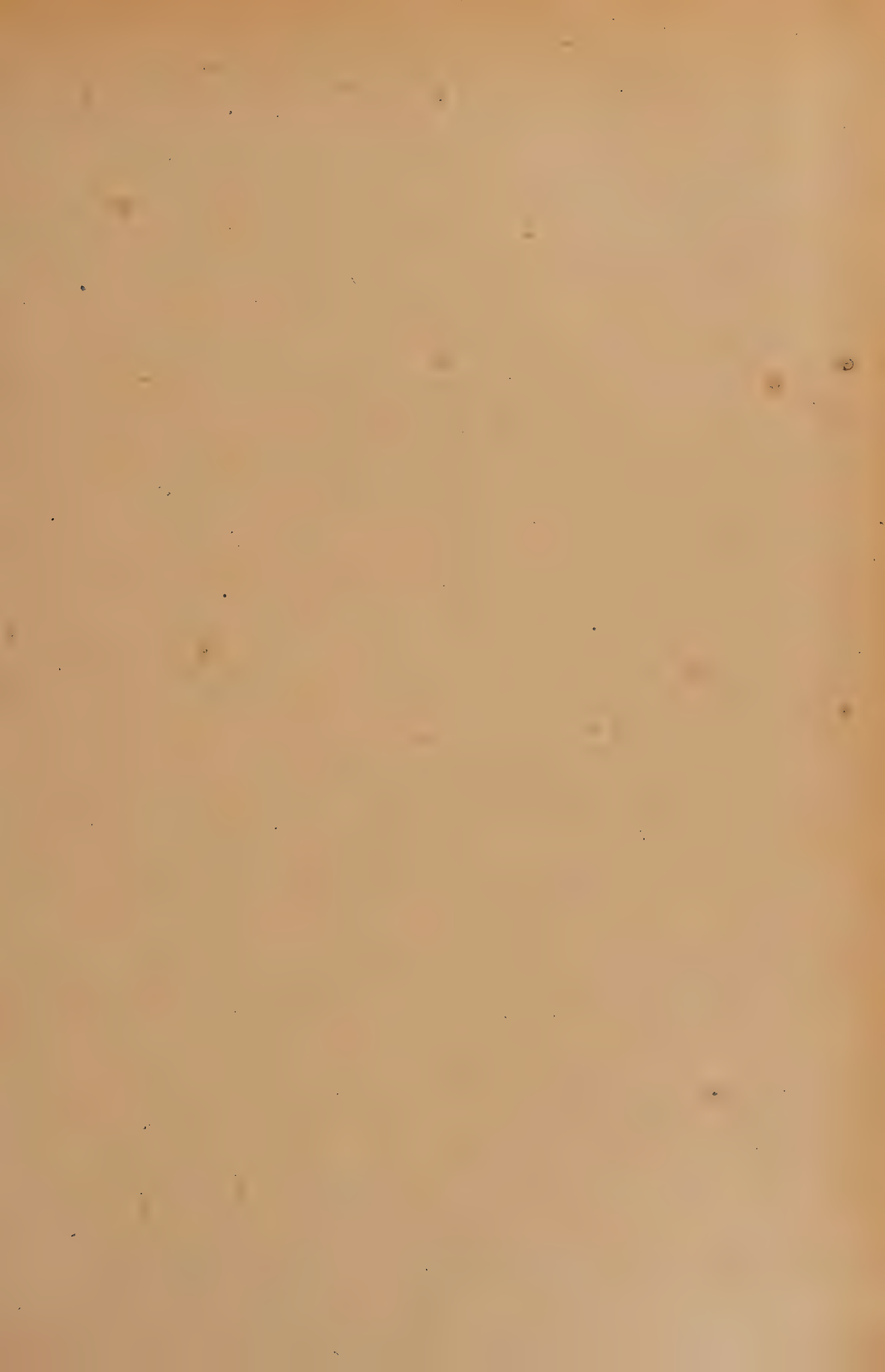
III. Wörter, die außer in dem unter I und II angegebenen Verbreitungsgebiet auch nach Süden hin anzutreffen sind a) in der Gesamtgruppe Wiradyuri-Kamilaroi, b) dazu noch in der Gruppe Yuin-Kuri, c) dazu noch in den Victoria-Sprachen:

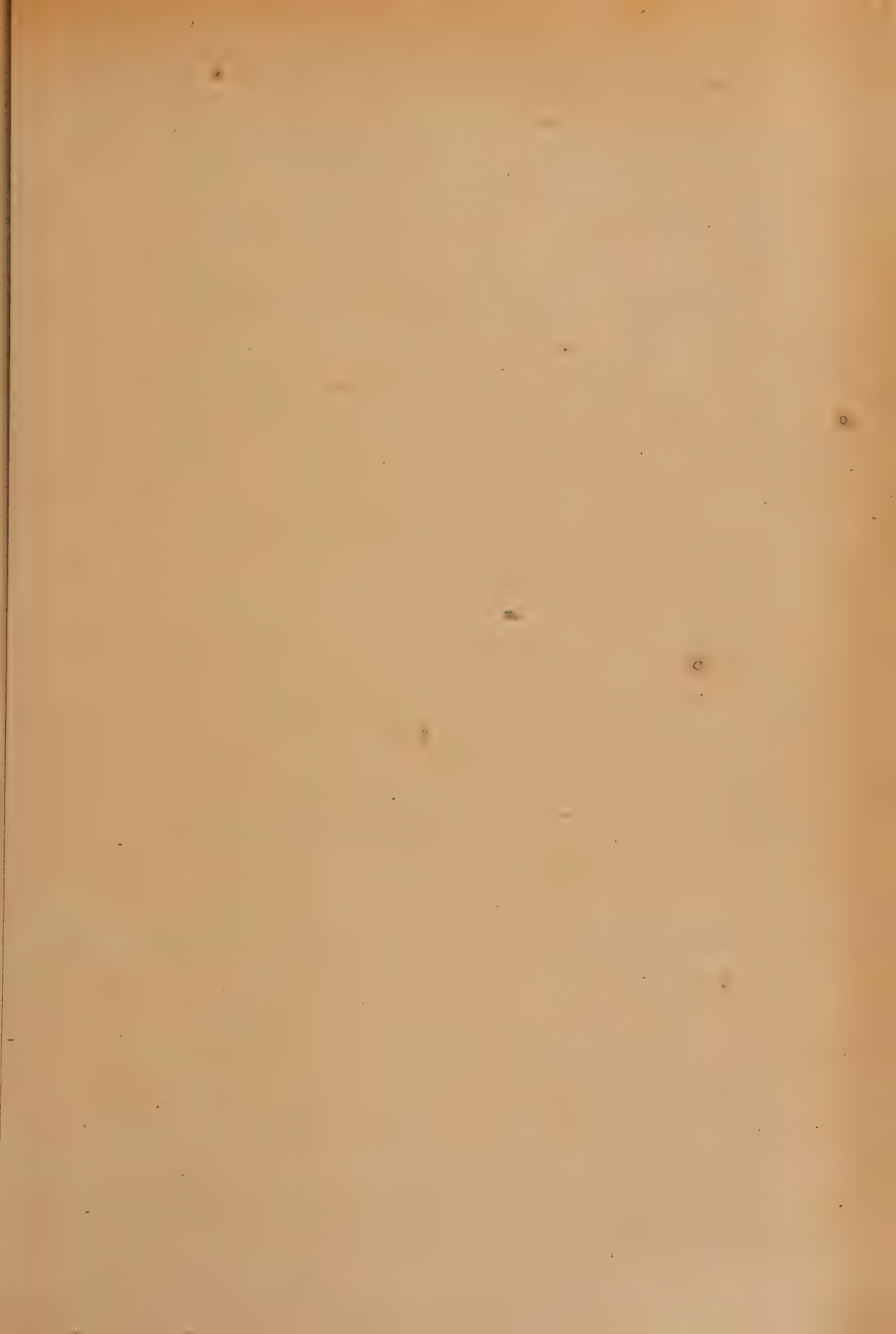
a) *mur*, *wuru* Nase;

b) *buru* Känguru, *murra(we)* Känguru, *nuruñ* Emu;

c) *yarrañ* Bart.

IV. Wörter, welche außer in den in I, II, III umschriebenen Verbreitungsgebieten anzutreffen sind im westlichen Ausstrahlungsgebiet: a) Süd-zentral- und b) Südwestsprachen. Hieher gehören:





- a) *yulañ* Haut, *mirri* Hund, *wagan* Krähe, *tagun* Erde, *yeraga* Wind;
b) *binna* Ohr, *kabuñ* Ei, *wi* Feuer.

Aus allen diesen Zusammenstellungen geht die große Bedeutung der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe für den weiteren Verbreitungskreis der Ostsprachen hervor: sie sind das notwendige Durchgangsgebiet für die Beziehungen sowohl nach Süden als nach Westen hin. Mit anderen Worten: die Ostsprachen haben zu den Yuin-Kuri- und den Victoria-Sprachen nach Süden und zu der Süd-Zentralgruppe und den Südwestsprachen im Westen hin keine unmittelbare Verbindungen, sondern ihre dorthin gehenden Beziehungen werden stets durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe vermittelt. Ausnahmsweise tritt für die Verbindung nach Westen statt Wiradyuri-Kamilaroi allein Murrawari ein; so bei *dirra(n)* Zahn. Wo aber weder die eine noch das andere die Verbindung herstellen, wie in dem Fall *dari(gan)* „Knochen“, ist mir die Sachlage bedenklich, ob hier wirkliche Entsprechungen vorliegen.

Das Vorkommen von Wörtern der Ostsprachen in den Sprachen der Halifax Bay- und den Bundyil-Sprachen können wir als Beleg dafür betrachten, daß diese Sprachen früher selbst zu den Ostsprachen gehörten und in räumlich-kontinuierlicher Verbindung mit ihnen standen, bis sie durch das Eindringen der Zentralgruppe von ihnen getrennt wurden. Und die sporadisch in den einzelnen Sprachen der Nord-Zentralgruppe auftretenden Wörter der Ostsprachen sind wohl zu einem Teil die letzten Überbleibsel von diesen früheren Verbindungsbrücken, zum anderen Teil wohl auch spätere, sekundäre Beeinflussungsergebnisse unmittelbar von den Ostsprachen her.

4. Die aus Mischung der Nordgruppe der jüngsten Schicht mit der Ostgruppe der zweiten Schicht und Sprachen der dritten Schicht, der Bumerangkultur, hervorgegangene Gruppe:

Die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen.

A. Vergleichung des Wortschatzes.

Nun erhebt sich die Frage, die uns vorhin entgegengetreten war (S. 781), mit verstärkter Dringlichkeit: Welches ist die eigentliche Art und Abstammung der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, deren wichtige Vermittlerrolle nach Süden und Westen hin wir soeben kennen gelernt haben? Die folgende Zusammenstellung gibt uns die Antwort darauf (siehe Wortverzeichnis VII, S. 782 a—c).

Das Gesamtergebnis ist, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe außer einem Fonds von eigenen Wörtern und einem ganz kleinen mit der Yuin-Kuri-Gruppe gemeinsamen Teil zwei andere bedeutendere Teile, den einen von den Ostsprachen, den anderen von der Nord-Zentralgruppe, entnimmt, also zu einem großen Teil eine Mischung zwischen diesen beiden Gruppen darstellt.

B. Das Verhältnis zur Nord-Zentralgruppe und zu den Ostsprachen.

Um die vorliegenden Verhältnisse richtig zu beurteilen, müssen wir zuvor einiges über die einzelnen Fälle sagen.

Auch dann, wenn Entsprechungen aus einzelnen Sprachen der Nord-Zentralgruppe vorliegen, kann die betreffende Form doch nicht als aus diesen herstammend bezeichnet werden, wenn aus anderen Gründen, besonders wegen der geringen Zahl der vertretenen Sprachen und des Angrenzens ihrer Gebiete an das der Ostsprachen, es klar ist, daß diese Sprachen der Nord-Zentralgruppe die betreffenden Wörter selbst erst der äußeren Beeinflussung durch die Ostsprachen verdanken. Aber auch das Umgekehrte tritt ein, wenn die bei einzelnen Ostsprachen sich findenden Entsprechungen sich wegen analoger Gründe als durch die Nord-Zentralgruppe beeinflußt dartun.

Fälle der ersteren Art sind: Mamburra *wuru* Nase, Mamburra *yulanna* Haut, Wakelburra *mirri* Hund, Kogai *nuruñ* Emu, Burdekin R. *bralla* Opossum, Kogai *kallan* Wasser; alle diese Fälle stellen also in Wirklichkeit ausschließliche Beziehungen zu den Ostsprachen dar. Zweifelhaft bleibt Nord-Zentral-Südwest *yer(a)ga*, Wakelbura *yarga* Wind; hier mag eine Beziehung nach beiden Seiten hin vorliegen. Fälle der zweiten Art sind: West-Wakka *muran*, Mittel-Kabi *marri* Mann; Halifax Bay *(y)ira*, Bundyil *yarra* Zahn; wahrscheinlich auch *tali* usw. Zunge. Dieser letztere Fall auch deshalb, weil hier Kuinmurburra und Halifax Bay wohl durch die Nord-Zentralgruppe beeinflußt sind, da der eigentliche Kern der Ostsprachen hier eigene Formen bringt. Zweifelhaft bleibt der Fall *murra* Hand, da hier auf beiden Seiten genügend selbständige zahlreiche Vertreter vorhanden sind.

Gesondert gewertet müssen werden die Fälle, wo bei den Ostsprachen nur Thangatti, Yukumbul, Pikumbul Entsprechungen liefern. Denn bei den nahen Beziehungen, in denen diese Sprachen zu der Kamilaroi-Gruppe stehen, ist man nicht sicher, ob nicht sie von diesem aus sekundär beeinflußt sind. Fälle dieser Art sind: Thangatti *burulon* Fliege, Thangatti *dunni*, Yukumbul *tuni* Sonne, Yukumbul **wothi* Rauch. Der hier gekennzeichneten Gefahr ist dann

VII. Die Herkunft von Wörtern der Wiradyuri

	Ostsprachen	Yuin-Kuri	Wiradyuri-Kamilaroi
Mann	West-Wakka <i>muran</i> Mittel-Kabi <i>marri</i> Murrawari <i>mañ</i> Yukumbul <i>gibber</i> Süd-Kabi <i>gibir</i>	Inland-Yuin <i>murrin, maian</i> Süd-Kuri <i>murriñ</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>maiñ, main, ma</i> Kamilaroi-Gruppe <i>murri, maii</i>
Frau			Wiradyuri <i>gibir</i> Kamilaroi <i>giwîr</i> Wongaibon <i>wiringa</i> Weilwun <i>wiringa</i>
Drei		Nördl. Küsten-Yuin (<i>kalāba</i>)	Burrabinya <i>wulliwai</i> Wailwun <i>guliba</i> Kamilaroi <i>guliba</i> Yualeai <i>guleba</i>
Kopfhaar			Wiradyuri (<i>w</i>) <i>uran</i> Wongaibon (<i>w</i>) <i>uran</i>
Auge	Alle: <i>mil, mi</i> Siehe oben S. 780 a	Yuin <i>migelaif, mabarra, mē(r), (mil)</i> Kuri <i>mē, mi, mibere, mikon</i>	Alle: <i>mil</i>
Nase	Yukumbul <i>moro</i> Pikumbul <i>murū</i> Minyung <i>murru</i> Turubul <i>mu(l)ru</i> Kabi <i>murū</i> Kuimurburra <i>wuru</i> Halifax Bay <i>wuru, (w)oro</i> Bundyil-Spr. <i>orro</i>	Nördl. Inland-Yuin (<i>mura</i>)	Alle: <i>murū(n), muyu</i>
Zahn	Yukumbul <i>tiria, era</i> Mittel-Halifax <i>yera</i> Nord-Halifax (<i>yira</i>) Nordost-Bundyil <i>yorra</i> Südost-Bundyil <i>yarra</i>	Yuin (<i>y</i>) <i>ira</i> Süd-Kuri (<i>yira</i>) Mittel-Kuri (<i>yira</i>)	Wiradyuri-Gruppe (<i>y</i>) <i>iran, (w)ira</i> Kamilaroi-Gruppe (<i>y</i>) <i>ira, ia</i>
Zunge	Murrawari <i>falluñ</i> Thangatti <i>duttuñ</i> Yukumbul <i>tatti</i> Pikumbul <i>talin</i> Minyung (<i>tellin</i>) Kuimurburra <i>tallāñ</i> Halifax Bay <i>tallāñ</i> usw.	Yuin <i>falañ, talan, talin</i> Kuri <i>talan, talin</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>dalai(n), dalin</i> Kamilaroi-Gruppe <i>dalli, dalle</i>
Bart	Fast alle: <i>yarrañ</i> usw. Siehe oben S. 780 a	Alle: <i>yarrañ, yarran</i> Siehe oben S. 780 a	<i>yarra(n), yarē</i> Siehe oben S. 780 a
Ohr	Alle: <i>binna</i> Siehe oben S. 780 a	Inland-Yuin <i>binenarei</i> Süd-Kuri (<i>benne</i>) Mittel-Kuri <i>binna</i>	Kamilaroi <i>binna</i> Ngoorie <i>binna</i> Wirriwirra <i>binna</i>
Hand	Murrawari <i>marra</i> Pikumbul <i>mar</i> Kumbainggeri <i>marra</i> Turubul <i>murra</i>	Inland-Yuin <i>marra(na)</i> Küsten-Yuin <i>manna, marramala</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>murra</i> Kamilaroi-Gruppe <i>marra, maya, i</i>
Knochen		Mittel-Kuri <i>tabal</i>	Wiradyuri <i>dabal, dabul</i> <i>guai(n)</i>
Blut	Murrawari <i>goañ</i> Turubul <i>gawu(d)n</i> Kuimurburra <i>gawun</i>		
Haut	Thangatti <i>*yowton</i> Yukumbul <i>yuti</i> Kumbainggeri <i>yulam</i> Minyung (<i>y</i>) <i>ulin</i> Mittel-Kabi <i>yulañ</i>	Nördl. Inland-Yuin (<i>yulan</i>) Nord-Kuri <i>yulak</i>	<i>yulai(n), yulin</i> <i>yuli, (y)ulē</i>

	Ostsprachen	Yuin-Kuri	Wiradyuri Kamilaroi
Känguru	Thangatti <i>wamboñ</i>	Nördl. Küsten-Yuin (<i>wambuñ</i>)	Wiradyuri <i>wamboñ</i>
	Pikumbul <i>bamba</i>	Mittel-Kuri <i>walumban, womboñ</i>	Wongaibon <i>womboñ</i>
		Nord-Kuri <i>womboñ</i>	Ngeumba <i>womboñ</i>
		Südl. Inland-Yuin <i>bundār(a)</i>	Wiradyuri <i>bandar</i>
		Mittel-Kuri <i>bandar</i>	Kamilaroi <i>bundar</i>
	Yukumbul <i>maroni</i>		Ngoorie <i>bundar</i>
	Turubul <i>mari</i>		Wongaibon <i>murrawē</i>
	Süd-Kabi <i>marri</i>		Wailwun <i>murrawi</i>
			Yualeai <i>baura</i>
Opossum	Thangatti <i>witta, wille</i>	Nördl. Inland-Yuin <i>willi</i>	Wiradyuri <i>wilai</i>
		Süd-Kuri <i>wa(ia)li</i>	Wongaibon <i>wili</i>
		Mittel-Kuri <i>wili, wilē</i>	Wongaibon, Wailwun <i>gura</i>
			Ngeumba <i>guragi</i>
			Burrabinga <i>gurañi</i>
	Yukumbul <i>kupi</i>		Ngoorie <i>kūi</i>
	Pikumbul <i>kubi</i>		
	Turubul <i>kubi</i>		
	Ost-Wakka <i>gubi</i>		
Hund	Thang.-Yuk. <i>mirri, merri</i>	Yuin <i>mirrigan</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>mirri, y</i>
	Pikumbul <i>mirri</i>	Süd-Kuri <i>miri(gan)</i>	Kamilaroi-Gruppe <i>murren,</i>
	Turubul <i>mevi</i>	Mittel-Kuri <i>miri, uki</i>	
	Mittel-, Nord-Kabi <i>mirri</i>	Nord-Kuri <i>miri, meri</i>	
	Bieli <i>mirri</i>		
	Kuinmurburra <i>mirri</i>		
	Murrawari <i>yugi</i>		
Emu	Alle: <i>nuruñ</i>	Südl. Inland-Yuin <i>nurun</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>nuruñ,</i>
	Siehe oben S. 780 b	Küsten-Yuin <i>marria(n)</i>	Wirriwirri <i>nuri</i>
		Süd-, Mittel-Kuri <i>muri(o)n</i>	
Krähc	Alle: <i>wagan</i>	Inland-Yuin <i>wagan</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>wāgan,</i>
	Siehe oben S. 780 b	Kuri <i>wāgan</i>	Kamilaroi-Gruppe <i>wāun, w</i>
Habicht		Nördl. Inland-Yuin <i>mulleun</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>mullian</i>
		Nördl. Küsten-Yuin <i>mulan</i>	Kamilaroi-Gruppe <i>mullion</i>
		Mittel-Kuri <i>mulian</i>	
Ei	Murrawari <i>kubōn</i>	Inland-Yuin <i>gubagon, goban</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>gabuga,</i>
	Thangatti <i>kabul</i>	Küsten-Yuin <i>kubban</i>	Kamilaroi-Gruppe <i>gao, gō</i>
	Yukumbul <i>ka(m)boa</i>	Kuri <i>gaban, gabin, guboi</i>	
	Pikumbul <i>gūbun</i>		
	Minyung <i>kabuñ</i>		
	Turubul <i>kubui</i>		
Fliege	Thangatti <i>burulon</i>	Mittel-, Nord-Kuri <i>burolon, burela</i>	Kamilaroi <i>būrulū</i>
	Murrawari <i>mugañ</i>		Yualeai <i>mugañ</i>
	? Nord-Kabi <i>muwin</i>		
Sonne	Thangatti <i>dunñi</i>	Nord-Kuri (<i>torni</i>)	Wongaibon, Ngoorie <i>duni</i>
	Yukumbul <i>tuni</i>		Wailwun, Ngeumba <i>dzun</i>
	? West-Wakka <i>denan</i>		
	Thangatti <i>dūrakein</i>	Nord-Kuri (<i>yuroka</i>)	Kamilaroi <i>yuroga</i>
	West-Wakka <i>yuroka</i>	Südl. Inland-Yuin (<i>yuroka</i>)	

Mond	Murrawari <i>gian</i>	Nord-Kuri <i>giwon</i>	Wiradyuri <i>giwan</i>
	Thangatti <i>gittaŋ</i>	Nord-Kuri <i>gŋlan</i>	Kamilaroi <i>gille, gilli</i>
	Yukumbul <i>gethi</i>	Süd-Kuri <i>dŋlak</i>	
	Kumbainggeri <i>giduŋ</i>	Südl. Küsten-Yuin (<i>feluk</i>)	
	Turubul <i>gillen</i>		
	West-Wakka <i>guian</i>		
	Süd-Kabi <i>gillan</i>		
	Nord-Kabi <i>nelan</i>		
	Bieli <i>elam</i>		
Feuer	Kuinmurburra <i>nilan</i>		
	Murrawari <i>wi</i>	Nördl. Küsten-Yuin (<i>wē</i>)	Wiradyuri <i>wīn, wīŋ</i>
	Yukumbul <i>wi</i>		Alle anderen: <i>wi</i>
	Pikumbul <i>wi</i>		
	?Minyung <i>wibera</i>		
	Nord-Kabi <i>wi</i>		
	?Bieli <i>buwi</i>		
	Kuinmurburra <i>wi</i>		
Rauch		Nördl. Inland-Yuin <i>kudalt</i>	Wiradyuri <i>gad(z)al</i>
		S-, M.-Kuri <i>gudal</i>	
	Yukumbul <i>*wothi</i>	Mittel-Kuri <i>butta, *poito</i>	Wongaibon <i>budo</i>
		Nord-Kuri <i>battu</i>	Ngeumba, Wailwun <i>budzu</i>
	Thangatti <i>dun</i>		Kamilaroi <i>d(z)u</i>
	Kumbainggeri <i>dum</i>		Ngoorie <i>du</i>
	Minyung <i>dum</i>		
	Turubul <i>tumu, dūŋ</i>		
Wasser	Wakka <i>dum</i>		
	Nord-Kabi <i>dumu</i>		
	Pikumbul <i>gulli</i>	Mittel-Kuri <i>kulŋ, kalla</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>gali(n)</i>
	Kuinmurburra <i>kalli</i>		Kamilaroi <i>galli, golle</i>
	Thangatti <i>kun</i>	Mittel-Kuri <i>kukun, kokoŋ</i>	Yualeai <i>gungun</i>
	Minyung <i>kun</i>		
	Wakka-Kabi <i>kun</i>		
	Bieli <i>kungo</i>		
Erde			
	Yukumbul <i>tšakū</i>		Wiradyuri-Gruppe <i>dagun</i>
	Minyung <i>tagun, togun</i>		Kamilaroi <i>daon</i>
	?Mittel-Kabi <i>*dau</i>		Wirriwirri <i>dowu</i>
		Nördl. Inland-Yuin (<i>daweron</i>)	Wiradyuri <i>dauwera</i>
		Mittel-Kuri <i>buromi</i>	Wongaibon <i>buruma</i>
	Murrawari <i>yerga</i>		Kamilaroi <i>yaragi</i>
	Minyung <i>yergie, yirage</i>		
Wind	Thangatti <i>buron</i>	Kamilaroi <i>burian</i>	
	Yukumbul <i>buran</i>		
	Wakka-Kabi <i>buran, (ban)</i>		
	Bieli <i>biyan</i>		
	Minyung <i>buriguŋ, borugin</i>		
	Nordwest-Bundyl <i>mada</i>		Wiradyuri-Gruppe <i>maddan</i>
	Murrawari <i>buniŋ</i>		Yualeai <i>burnin</i>
	Nord-Halifax <i>wumbal</i>	Yuin <i>bumbal</i>	Ngoorie <i>wumbion</i>
Holz		Mittel-Kuri <i>kukal</i>	Wiradyuri <i>gigal, gigil</i>



vorgebeugt, wenn auf seiten der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe nicht Kamilaroi, sondern Wiradyuri und die ihm näherstehenden Sprachen die Entsprechungen liefern; so bei Thangatti *wamboñ*, Pikumbul *bambū* Känguru, Thangatti *witta*, *wille* Opossum.

Nach diesen Klarstellungen können wir dazu übergehen festzustellen, wie groß die Anzahl der auf die Ostsprachen entfallenden Entsprechungen ist, und wie groß die auf die Nord-Zentralgruppe: es sind 25 der ersteren, 10 der zweiten Gruppe¹. Das ergibt ein starkes Überwiegen der Ostsprachen.

Aber ein genaueres Eingehen auf die Art der Entsprechungen läßt noch bedeutungsvollere Tatsachen klar werden. Die Entsprechungen aus der Nord-Zentralgruppe sind bei den Tiernamen nur mit einem mageren Beleg (*bauëra* Känguru), bei denen für die leblose Welt mit einem zweifelhaften (*yarega* Wind) und einem ebenfalls sehr mageren Fall (*towera* Wind) vertreten. So konzentrieren sich ihre Vertretungen fast ganz auf die Namen für Körperteile und, was sehr bedeutungsvoll ist, die Bezeichnungen für „Mann“ und „Frau“ und das Zahlwort für „drei“. Da, wie wir schon anderswo gesehen und noch weiter unten darlegen werden, die Tiernamen — abgesehen von dem für „Hund“ — so ziemlich immer an der Gegend haften und nur in beschränktem Maße die Wanderungen mitmachen, durch die aber gerade die Namen für Körperteile mitgeführt werden², so können wir hier den Schluß ziehen, daß über eine Reihe von Stämmen im jetzigen Gebiet der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, welche ursprünglich Ostsprachen redeten, eine Einwanderung von Stämmen mit Sprachen der Nord-Zentralgruppe sich gelegt und sich mit ihnen vermischt hat. Diese Stämme brachten auch die Mutterfolge mit.

C. Das Verhältnis zu den Yuin-Kuri-Sprachen.

Aber auch diese Einwanderung fand in diesem Gebiet schon nicht mehr reine Stämme mit Ostsprachen vor. Vielmehr waren auch diese letzteren vorher in dieses Gebiet eingewandert und hatten ihre Ostsprachen mit den dort bis dahin herrschenden Sprachen gemischt. Dieser Mischungskomponent tritt uns in einem Teil der Entsprechungen entgegen, welche wir bei Yuin-Kuri finden. Ich sage: in einem Teil; denn der andere Teil stellt vielmehr eine sekundäre Beeinflussung dar, welche die jetzt vorliegende Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, und zwar das Kamilaroi auf das Nörd- und Mittel-Kuri, das Wiradyuri auf das Süd-Kuri und die Yuin-Sprachen, ausgeübt haben, und die besonders für das Inland-Yuin ziemlich intensiv gewesen ist. Die größte Zahl der vorkommenden Entsprechungen gehört hieher; so diejenigen bei den Wörtern für: Mann, drei, Nase, Zahn, Auge, Ohr, Hand, Haut, Emu, Sonne, Mond, Feuer. Rechnet man noch das allgemein südastralische Wort *talan* „Zunge“ ab, so verbleiben von Namen für Körperteilen nur *yarrañ* Bart und *dabal* Knochen. Dagegen halten sich als primäre Entsprechungen die Tiernamen: *wamboñ* und

¹ Hierbei habe ich den letzten Fall „Holz“ nicht mitgezählt, da hier die Entsprechungen aus den Ostsprachen zu vereinzelt und von zu entlegenen Vertretern sind, um als „gemeinsprachlich“ mit Sicherheit bezeichnet zu werden.

² Siehe auch die Wörter, welche das Kennzeichen der Egalisierung der südastralischen Sprachen bilden (oben S. 749 a); sie sind ebenfalls sämtlich Namen für Körperteile.

bundar Känguru, *willi* Emu, *mirri(gan)* Hund, *wagan* Krähe, *mullian* Habicht, *gubagon*, *gabin* Ei, *burolon* Fliege. Von den Wörtern für bloße Dinge läßt sich wiederum kaum eines als primäre Entsprechung halten. Auch so schon, mit dem Standhalten der Tiernamen, wäre ein genügender Beweis für das Vorhandensein einer älteren, und zwar in diesem Gebiet — dem der jetzigen Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe — bodenständigen Sprachschicht gegeben.

Der stärkere Beweis aber ergibt sich aus den pronominalen und den grammatischen Verhältnissen. Was die ersteren betrifft, so stimmt die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe mit den Inland- und südlichen Küsten-Yuin-Sprachen sowie mit dem Süd-Kuri darin überein, daß sie den Plural und Dual des Personalpronomens vom Singular ableitet¹. Die betreffenden Yuin-Kuri-Sprachen taten das in organischer Weise, indem sie die durch Zusammenschumpfen undeutlich gewordenen Plural- und Dualformen² durch Vorsetzung der betreffenden Singularformen wieder verdeutlichten. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, von den Ostsprachen herkommend, wo ohnedies ein Dual der Personalpronomina gar nicht besteht und auch der Plural wechselnde Formen aufweist, konnten um so weniger ein Verständnis für die alten Plural- und Dualformen der vorgefundenen Sprachen, welche mit den Yuin-Kuri-Sprachen eng verwandt gewesen sein müssen, aufbringen, ließen diese alten Formen ganz fallen und ersetzten sie durch einfache Plural- und Dual-Partikeln, die nun an die Singularformen gefügt und dadurch erst das Ganze zu Plural- und Dualformen zu machen scheinen. Dabei ist allerdings merkwürdig, daß die 1. Person Plural und Dual diese Zusammensetzung nicht kennen, sondern die alte volle Plural- und Dualform des südaustralischen Personalpronomens darbieten, und zwar auch ohne daß ihnen die Form der 1. Person Singular vorgefügt wäre. Da hier nicht die Form der 1. Person Plural *neulla*, *nalla* erscheint, wie sie die Ostsprachen aufweisen³, noch auch die Form *nunna* der Nord-Zentralgruppe, sondern die Form *neani*, wie sie bei den Yuin-Sprachen einmal bestand, und bei den Kuri-Sprachen noch jetzt sich findet, so scheint es, daß bei denjenigen Yuin-Sprachen des jetzigen Wiradyuri-Kamilaroi-Gebietes, mit denen diese bei ihrer Einwanderung zusammentrafen, die 1. Person Plural und Dual von der Umwandlung in die zusammengesetzte Form frei geblieben waren, weil hier, an der Randlage, der diesbezügliche Einfluß alter Kulin-Sprachen nicht mehr so stark war⁴.

Zwei Punkte in den grammatischen Verhältnissen, hier auch des Murawarri und vielleicht auch des Pikumbul, sind es, welche ebenfalls die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe eng mit den genannten Yuin-Kuri-Sprachen, wie hier auch dem nördlichen Küsten-Yuin verbinden: beide drücken das Possessivverhältnis durch Pronominalsuffixe aus, die unmittelbar dem Substantiv angefügt werden⁵, eine letzte Spur alter Genitivnachsetzung auch beim Substantiv-Genitiv. In beiden Gruppen wird auch das Pronominalsubjekt am Verbum nicht

¹ Siehe die Formen „Anthropos“ VIII (1913), S. 543 und 533ff. und vgl. Pa, §§ 111, 112ff., 267ff.

² Siehe darüber weiter unten S. 800.

³ Siehe oben S. 779.

⁴ Vgl. über den letzteren weiter unten S. 800ff.

⁵ Pa, §§ 119, 122, 126.

durch das dem Verbum vorgesetzte volle Personalpronomen zum Ausdruck gebracht, wie es in den beiden Zentralgruppen und auch in den eigentlichen Ostsprachen geschieht, sondern durch Pronominalsuffixe, welche dem Verbum nachgefügt werden¹. Daß beide Bildungsweisen, die beim Nomen und die beim Verbum, von den Yuin-Kuri-Sprachen ausgehen und nicht von den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen selbst, offenbart sich auch darin, daß je weiter nach Norden, desto schwächer und schwankender diese Bildungen werden und vom Kamilaroi schon ganz fallengelassen worden sind.

Diese sprachlichen Verhältnisse gehen durchaus mit den soziologischen und religiösmythologischen parallel. Denn während die reinen Yuin-Stämme die Domäne der vortotemistischen Bumerang-Kultur bilden, wo in einer alten Mondmythologie der erste sterbliche und wieder auferstehende Mensch unter dem Symbol des Mondes dargestellt und bei der Initiation der Knaben als eines der Symbole dieses Glaubens das Ausschlagen der Zähne geübt wird², so haben die Wiradyuri-Kamilaroi-Stämme diese Mondmythologie mit der Sonnenmythologie des totemistischen Kulturkreises in eine Verbindung gebracht, in welcher, je weiter nach Norden, desto stärker gegen die erstere polemisiert und sie, sowie der Initiationsbrauch des Zähneausschlagens, durch Tendenzmythen diskrediert, die Stellung der Sonne dagegen glorifiziert und die totemistisch-solaristischen Initiationsbräuche des Haarausrupfens und des Rotfärbens empfohlen werden³. Über die Brücke des Baddyeri, Wonkamarra, Evelyn Creek usw. nach Westen geleitet ist diese charakteristische Mischmythologie auch zu den Aranda und Lorigya gelangt⁴.

So stellt sich also die Geschichte der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe kurzgefaßt so dar, daß hier eine Anzahl Ostsprachen zuerst mit Sprachen sich mischten, die mit den jetzigen Yuin-Kuri-Sprachen eng verwandt waren; von diesen wurden sie in sprachformaler Hinsicht stark beeinflusst; auf die so neu gebildete Mischsprache wurde von einwandernden Stämmen der Nord-Zentralgruppe ein weiterer Einfluß ausgeübt, der eine neue Mischung besonders des Wortschatzes zuwege brachte⁵.

¹ Pa, §§ 130, 133 ff., 267 ff., 277 ff., 280.

² SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 382 ff.

³ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 362 ff., 366 ff., 370 ff. und vgl. oben, S. 774.

⁴ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 485 ff.

⁵ Danach muß die früher einmal geäußerte Ansicht, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe eine Mischung aus den Victoria- und Darling R.-Sprachen mit Yuin-Kuri-Sprachen sei, entsprechend geändert werden. Von den Darling R.-Sprachen liefert nur das Baddyeri — im Verein mit Wonkamarra usw. — Entsprechungen; die Victoria-Sprachen kommen sehr wenig in Betracht.

5. Die dritte Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Yuin-Kuri-Gruppe, ein Repräsentant der altaustralischen Bumerang-Kultur.

Wir haben uns bei der Untersuchung der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe bereits mit der Yuin-Kuri-Gruppe beschäftigen müssen. Die Wichtigkeit dieser Gruppe erfordert aber eine besondere Untersuchung derselben. Denn sie ist der einzige deutlich noch als solcher, in einem selbständigen Gebiet erhalten gebliebene Überrest altaustralischer Bumerangkultur, der zweitältesten der australischen Kulturschichten, die ja in einzelnen Bestandteilen freilich wohl über den ganzen australischen Kontinent noch immer verbreitet ist.

Von den Yuin habe ich in meinem „Ursprung der Gottesidee“ den Nachweis erbracht, daß sie eine alte Mondmythologie besitzen, in der das Sterben und Wiederauferstehen des Menschen, besonders des ersten Menschen, des Stammvaters, in der Parallelisierung mit den Geschicken der Mondes zum Ausdruck gebracht wird. Diese ganze Mythologie wird bei der Initiationsfeier der jungen Männer dramatisch vorgeführt, und auch der bei der Initiation an den jungen Leuten geübte Brauch des Zahnausschlagens hat mondmythologische Bedeutung¹. Leider fehlt uns von den Kuri-Stämmen eine eingehende Darstellung ihrer Religion, Mythologie und Soziologie. Doch gibt die Tatsache, daß sie bei ihrer Initiationsfeier ebenfalls das Zahnausschlagen übten², eine ziemliche Bürgschaft dafür, daß auch ihre Religion und Mythologie einigermaßen auf dem gleichen Grundgedanken beruht, wie die der Yuin.

A. Das Verhältnis der Yuin-Kuri-Gruppe zu der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

Es entsteht die Frage, ob die Stellung dieser beiden Stämme als eines alten selbständigen Kulturkreises auch in ihren Sprachen sich widerspiegle³. Wir haben schon ihr Verhältnis zu den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen kennengelernt und haben gesehen, wie dort in bezug auf den Wortschatz insbesondere bei den Yuin das Gegenteil von Selbständigkeit, eine starke Beeinflussung durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe hervortrat⁴. Allerdings muß diese Beeinflussung erst aus verhältnismäßig später Zeit datieren, als die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe durch ihre doppelte Mischung schon zu dem geworden war, was sie jetzt ist, und dann ihren Druck nach Südosten und Osten immer stärker fühlbar zu machen begann. Es war eigentlich eine Zeit, die noch bedeutend nach den beiden genannten Mischungen lag, als dieser Druck stärker einsetzte. Wir haben ein Mittel, diesen Zeitpunkt genauer zu fixieren, an der Mythologie der beiden Gruppen, der Wiradyuri und der Yuin, und zwar an der Gestalt der in beiden auftretenden Persönlichkeit des Dharamulun, der bei den letzteren das höchste Wesen, bei den ersteren ein dem Baiame untergeordnetes Wesen ist, bei beiden aber mit dem Falken in Verbindung gebracht oder identifiziert wird⁵. Dieser letztere Umstand beweist, daß diese Verbindung erst

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 382 ff.

² HOWITT, Native Tribes of North East Australia, S. 571, 576 für die Gringai am Hunter R. und die Stämme von Port Stephens and Port Macquarie.

³ Siehe „Anthropos“ VIII (1913), S. 526 ff.

⁴ Siehe oben S. 783 ff.

⁵ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 344 ff.

nach dem Eintritt des Falke-Krähe-Zweiklassensystems eingetreten ist, die ihrerseits aber erst durch eine Verbindung des reinen Zweiklassensystems mit dem sozialen und mythologischen Besitz des totemistischen Kulturkreises entstanden ist¹.

Das späte Datum dieser sprachlichen Beeinflussungen ergibt sich auch daraus, daß ihre Produkte vielfach im Yuin noch deutlich als Lehnwörter, neben eigentlichen Yuin-Wörtern vorkommend, zu erkennen sind. Ich lasse eine kurze Zusammenstellung diesbezüglicher Fälle hier folgen:

	Wiradyuri-Kamilaroi	Yuin-Kuri
Mann	Wiradyuri <i>math</i> Kamilaroi <i>murri</i> ²	Inland-Yuin <i>murrin, maian, yuiñ</i> Küsten-Yuin <i>yuiñ</i>
Kopf	Wiradyuri <i>balan</i>	Inland-Yuin <i>guddagon, balan</i>
Auge	<i>mil</i>	Küsten-Yuin <i>mabbara, mil</i>
Nase	<i>muru(n)</i>	Inland-Yuin <i>nur, ñigif, mura</i>
Zahn	{ <i>yira(n)</i>	{ Yuin <i>(y)ira</i> Süd-, Mittel-Kuri <i>dara, yira</i> Nord-Kuri <i>dira</i>
Hand	<i>marra</i>	Yuin <i>manna, marrana(na), marra(ma)la</i>
Brust	{ <i>nammu, nummu</i>	{ Yuin <i>numiñan(a), nabaña</i> Kuri <i>nabqn</i>
Haut	{ <i>yulai(ñ), yuli</i>	{ Yuin <i>wadu(ana), багаño, yulan</i> Kuri <i>bagē, bagī, kūrū, yūlak</i>
Känguru	{ Wiradyuri <i>wamboñ, banda</i>	{ Inland-Yuin <i>burru, bundār(a)</i> Küsten-Yuin <i>burru, wambuñ</i>
Emu	Wiradyuri <i>nurniñ</i>	Inland-Yuin <i>nurun, biribiri</i>
Schwan	Wiradyuri <i>dundu</i>	" " <i>goñak, ññak, dundu</i>
Fliege	Wiradyuri <i>burimal</i>	" " <i>maina, nako, boroman</i>
Feuer	<i>wi(ñ)</i>	Festland-Yuin <i>ganbi, wě</i>
Wind	Wiradyuri <i>dauwera</i>	Inland-Yuin <i>gurubmau, taweron</i>

Wie man sieht, ist das Kuri bedeutend schwächer mit Lehnwörtern vertreten, als das Yuin.

Neben diesen, sei es früheren, sei es späteren Beeinflussungen des Wortschatzes der Yuin-Kuri-Gruppe durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, bleibt aber bestehen ihre große Selbständigkeit und darüber hinausgehend ihre diesbezügliche Einwirkung auf die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe in formaler Hinsicht, in bezug auf die Plural- und Dual-Bildung der Personalpronomina, die Possessivbezeichnung beim Nomen und die Subjektsbezeichnung beim Verbum³, wie wir das oben gesehen haben⁴. Hier sind gegenüber den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen sicher die Yuin-Kuri-Sprachen die primären und die aktiv-bewirkenden.

B. Das Verhältnis der Yuin-Kuri-Gruppe zu den Ostsprachen und den Victoria-Sprachen.

Es fragt sich freilich, ob dieser primäre und aktive Charakter auch anderen Sprachgruppen gegenüber aufrecht bleibt. Um uns darüber klar zu werden, müssen wir die Vergleichung auch mit ihren beiden anderen Nachbarn durch-

¹ Vgl. oben S. 762, 767.

² Vgl. oben S. 782a.

³ Pa, §§ 111, 119 ff., 122, 126, 131, 133 ff., 135 ff., 262 ff., 276, 280.

⁴ Siehe oben S. 784 ff.

führen, mit den eigentlichen Ostsprachen, mit denen sie am Nordende ihres langgestreckten Gebietes in Berührung kommen, und mit den Victoria-Sprachen, mit denen sie am Südende durch das Kurnai in Verbindung treten. Die nachfolgende Zusammenstellung der Wörter, welche sich in allen drei Sprachgruppen finden, klärt uns über den Umfang der gegenseitigen Beziehungen ihres Wortschatzes auf (siehe Wortverzeichnis VIII, S. 788 a).

Das starke Überwiegen der Ostsprachen-Entsprechungen gegenüber denen der Victoria-Sprachen springt hier sofort in die Augen. Wir wenden uns zunächst den ersteren zu.

Wir müssen hier unterscheiden zwischen den Entsprechungen des eigentlichen Kernes der Ostsprachen und denen der ihm südlich vorgelagerten Gruppe Thangatti-Yukumbul-Pikumbul, da diese letztere sich eigentlich zwischen die Kuri-Yuin-Gruppe und die Ostsprachen schiebt und wegen dieser unmittelbaren räumlichen Nachbarschaft ihre Entsprechungen auch das Resultat äußerer Beeinflussungen von seiten des Kuri sein oder sie wenigstens mit diesem eine engere Gruppe bilden könnten, so daß ihre Entsprechungen für einen Zusammenhang mit den Ostsprachen überhaupt nicht von genügender Beweiskraft wären. Hieher gehören sicher die Fälle Thangatti *witta*, *wille*¹ Opossum, das, wegen der Entsprechungen zu den Victoria-Sprachen, deutlich nicht nach Norden, sondern nach Süden gehört, ferner Thangatti *guyel* Feuer = Nord-Kuri *guyal*; und wahrscheinlich auch die Fälle Thangatti *wamboñ*, Pikumbul *bambū* Känguru; Thangatti *burulon* Fliege; Thangatti *karuban* Holz.

Der Fälle, wo aber auch der eigentliche Kern der Ostsprachen Entsprechungen darbietet, sind doch genügend viele und bedeutsame, um die Frage nach inneren Beziehungen der beiden Sprachgruppen mit Zuversicht bejahend beantworten zu können. Sie sind in dieser Hinsicht um so beweiskräftiger, als die beiden Gruppen ja nicht mit der ganzen langen Breite ihrer Ausdehnung sich berühren, sondern nur mit den äußersten Enden derselben, und da auch noch getrennt durch das Thangatti-Yukumbul. Noch mehr steigert sich diese Beweiskraft, da der weitaus größere Teil dieser Entsprechungen sich nicht bei den südlicheren Sprachen Kumbainggeri und Minyung findet, sondern bei der nördlicheren Gruppe Turubul-Wakka-Kabi und darüber hinaus bei Bieli und Kuinmurburra.

Wie leicht zu verstehen, liefert Kuri mehr Entsprechungen als Yuin. Bei letzterem hat zum Teil die stärkere, aber späte Einwirkung der Wiradyuri-Gruppe dies mitbewirkt, wie deutlich zu sehen ist bei „Brust“, wo *numiñan*, das neben *uabun* vorkommt, auf dieses zurückzuführen ist, dann bei „Zahn“, wo bei Yuin die Form *dira* nicht mehr vorhanden ist, während sie bei Kuri mit der Wiradyuri-Form *yira* noch kämpft. Zwei Fälle erscheinen aber, wo auch die Formen der Ostsprachen bei der Yuin-Kuri-Gruppe sich als Eindringlinge erweisen, die im Begriffe sind, einheimische Formen zu verdrängen; so bei „Ohr“, wo die charakteristische Ostform *binna* im Kuri wie im Yuin mit der heimischen Form *kuri* kämpft, und bei „Emu“, wo die Ostform *nuruñ*, *murian* die heimische Form *biqibañ* zu verdrängen droht.

¹ Die Form *wille* ist für Thangatti direkt ein Lehnwort, da im Thangatti selbst *ll* zu *tt* wird; vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 982.

Das Überwiegen der Entsprechungen der Gruppe Turubul-Wakka-Kabi gegenüber denen von Minyung (und Kumbainggeri) würde hier einen greifbaren Unterschied in den beiden Bestandteilen des Kernes der Ostsprachen hervortreten lassen, den wir früher vergebens gesucht haben¹. Die näheren Beziehungen, in denen infolgedessen die Yuin-Kuri-Gruppe zu dem vermutlich totemistischen Teile dieses Kernes stehen würde, entsprächen nicht ganz dem, was wir erwarten könnten. Denn wenn die Yuin-Kuri-Stämme in ethnologischer Hinsicht zur Bumerang-Kultur gehören, so hätte man glauben sollen, daß sie eher zu dem gleichfalls zu diesem Kulturkreis gehörenden Minyung in engeren Beziehungen ständen. Die Schwierigkeit, die sich damit ergibt, vermag ich zurzeit nicht zu lösen.

Wenden wir uns jetzt den Beziehungen zu den Victoria-Sprachen zu. Hier scheint zunächst auffällig, daß die Entsprechungen bei Kurnai seltener sind als bei Kulin und Buandik, wobei noch zu beachten ist, daß mehrere Fälle nach der einen oder anderen Seite hin Lehnwörter darstellen. So ist sicher Kurnai *mirrigan* „Hund“ ein Yuin-Lehnwort und vielleicht auch Kurnai *wadan* „Opossum“, wo auch noch Bangerang *bata* zu vergleichen ist. Umgekehrt sind Inland-Yuin *noweyo* und Küsten-Yuin *nowa* „Sonne“ und Yuin *wē* „Feuer“ sicher Kulin-Lehnwörter. Im Hinblick auf diese letzteren Fälle erscheint es auch weniger seltsam, nicht nur daß bedeutend mehr Kulin- als Kurnai-Entsprechungen vorliegen, sondern auch dort die ersteren vorhanden sind, wo die letzteren fehlen. Es paßt freilich, daß im allgemeinen Ost-Kulin die Entsprechungen bringt; aber merkwürdig ist, daß auch Buandik zweimal sich einfindet, auch beide Male dann, wenn bei Kulin beide fehlen. Auffällig ist, daß bei „Opossum“ die West-Kulin-Form *willi*, *willē* den Yuin-Kuri-Formen bedeutend näher steht, als die Ost-Kulin-Form *wallert*, von der es überhaupt noch zweifelhaft ist, ob sie eine wirkliche Entsprechung bildet.

Im ganzen ist die Zahl der Beziehungen der Yuin-Kuri-Sprachen zu den Victoria-Sprachen nur um ein ganz Geringes größer als die der letzteren zu den Narrinyeri-Sprachen, so daß wir wie dort, so auch hier kaum dem Urteil ausweichen können, daß, was zunächst den Wortschatz betrifft, eine innere Verwandtschaft zwischen den beiden Gruppen nicht besteht. Das entspricht aber durchaus auch den allgemein ethnologischen Verhältnissen. Denn so wie die Narrinyeri-Stämme als totemistisch-vaterrechtlich gegenüber der australisch-ältesten, geschlechtstotemistischen Urkultur der Victoria-Stämme einen eigenen Kulturkreis bilden, so stehen auch die zu dem in Australien zweitältesten Kulturkreis, der Bumerang-Kultur, gehörigen Yuin-Kuri-Stämme ebenfalls den Victoria-Stämmen als selbständiger Kulturkreis gegenüber.

C. Das Yuin als Übermittler der allgemein südaustralischen Wörter an die Victoria-Sprachen.

Diese radikale Selbständigkeit beider Sprachgruppen schließt freilich nicht die gegenseitige Beeinflussung beider aus. Wir wollen hier zunächst die von seiten der Yuin(-Kuri)-Gruppe auf die Victoria-Sprachen ausgeübte Beeinflussung erörtern. Mit den zwei Yuin-Lehnwörtern allein, die

¹ Siehe oben S. 777 ff.

wir oben (S. 789) bei dem Kurnai festgestellt hatten, wäre dieser Einfluß nicht ausreichend angegeben. Ich bin nämlich der Anschauung, daß diejenigen von den wichtigen Wörtern, in welchen die Einheit der südaustralischen Sprachen zum Ausdruck kommt¹, die sich bei den Victoria-Sprachen finden, ihnen eben durch die Vermittlung des Yuin — das hier vom Kuri sich trennt —, also vom (Nord-)Osten, nicht vom (Nord-)Westen, zugekommen sind: Es sind das die Wörter Buandik *talañ*, West-Kulin *tali*, Ost-Kulin *telan*, Kurnai *telañ* „Zunge“, West-Buandik *murna*, Ost-Buandik *murran*, West-Kulin *maña*, *manna*, Ost-Kulin *murnan* „Hand“, Ost-Kulin *diran*, *derin*, Kurnai *derañ* „Schenkel“, Buandik und Kulin *finna(n)*, Kurnai *tañ* „Fuß“, Buandik und Kulin *kunnan*, Kurnai *kyanan* „Exkrement“.

Wären diese Wörter vom Nordwesten zu den Victoria-Sprachen gekommen, wie man zunächst annehmen möchte, da auch das Zweiklassensystem Mukwara-Kilpara hier in Victoria eingedrungen ist, so hätten sie die Narrinyeri-Sprachen passieren müssen, die schon vor dem Eindringen der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur — denn zu deren Sprachen gehören diese Wörter — den ganzen Lauf des Murray R. entlang² sich wie ein Ring um die Victoria-Sprachen gelegt hatten. Ein Blick auf deren Wörterverzeichnisse³ belehrt aber darüber, daß der Großteil dieser Wörter nicht einmal als Lehnwörter in den Narrinyeri-Sprachen zu finden ist, und wenn das Süd-Narrinyeri sich in dieser Hinsicht etwas aufnahmefähiger gezeigt hat, so genügt weder die Zahl noch die Form dieser Lehnwörter, um Form und Zahl der betreffenden Wörter in den Victoria-Sprachen zu erklären. Dagegen zeigt sich eine Öffnung in dem Ring der Narrinyeri-Sprachen oder vielmehr ein Ende des doch nur unvollkommen abschließenden Bandes derselben im äußersten Osten, dort, wo ungefähr das Dhudhuroa sein Gebiet hat, und wo ein Treff-, ein Wechsellpunkt der Sprachen verschiedenster Art sich zu erkennen gibt. Denn hier berühren sich die isolierten, vom Narrinyeri ausgehenden Sprachen des Oberen Murray R., die (West- und) Ost-Kulin-Sprachen, das Kurnai, das Inland-Yuin (Ngarigo und Wolgal) und das Wiradyuri.

Das ist das ausgedehnte Tafelland nördlich der südostaustralischen Alpen, welches HOWITT⁴ mit folgenden Worten beschreibt: „Beyond the sources of the Yarra and the Goulburn the Dividing Range widens out into great alpine plateaux, with tracts of grassy downs and mountain summits, clothed in summer time with alpine flowers. Such tablelands extend through Victoria from near Woodspoint, at the sources of the Goulburn and Macalister Rivers, to New South Wales, where their highest elevation is reached in Mount Kosciusko. The highest plateaux are in winter covered deeply with snow, but the lower ones, such as that of Omeo, are habitable all the year round. On such elevated plateaux were located certain tribes, such as the Ya-itma-thang⁵, the Wolgal,

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 235 und oben S. 749 ff.

² Siehe oben S. 757, 762.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1024—1028.

⁴ HOWITT, Native Tribes, S. 77.

⁵ Ein Dhudhuroa-Stamm. HOWITT (a. a. O., Anm.) erklärt den Namen „from Ya-yan ‚yes‘ and thang ‚speech‘ or ‚tongue‘. In dem mir zugänglichen Dhudhuroa-Wortschatz heißt „Zunge“

and the Ngarigo.“ Ein Teil der Yaitmathang, die Kandangora-mittung, stehen durch den Gebirgspaß, der in das Quellgebiet des Tambo R. führt, mit den Kurnai in Verbindung: „It is worth noting, that the old road from Omeo to Bruthen follows the trail by which the Gippsland (Kurnai) und Omeo (Kandangora-mittung) blacks made hostile incursions into each other countries¹.“ Wie stark die sprachlichen Beeinflussungen sind, die sich hier zwischen dem Kurnai und dem Dhudhuroa (und weiterhin dem Bangerang) und nach der anderen Seite hin zu dem Ngarigo und Wolgal (Inland-Yuin) vollzogen haben, ist oben (S. 769) dargelegt worden.

Nicht minder aber ist der weitreichende Einfluß, den das Wiradyuri auf das (Inland-)Yuin ausgeübt hat, gezeigt worden². Eine soziologische Einwirkung der Wiradyuri auf einen Teil der Dhudhuroa erwähnt R. H. MATHEWS: „North of the Dyinningmiddhang, on the opposite side of the Murray, the country was occupied by the outskirts of the Wiradjuri nation. As a consequence of this, we find that the Wiradjuri system of marriage and descent overlapped some distance southerly from the Murray among the Dhudhuroa speaking people. For example, along a narrow strip of country on the southern bank of Murray from Albury to Singellic, the descent of the children is through the mother. Among the Minyambuta³ the descent was paternal . . .⁴.“ Man wird wohl nicht fehl gehen, die Mutterfolge bei den Ngarigo und Wolgal ebenfalls erst auf den Einfluß der Wiradyuri zurückzuführen, da die Yuin-Stämme sonst Vaterfolge haben.

In dieses Tafelland nun muß früher einmal von Norden her eine Strömung rein-mutterrechtlicher Zweiklassensysteme — nicht erst die aus Mischung dieser mit vaterrechtlich-totemistischen Stämmen entstandenen Falken-Krähen-Zweiklassensysteme —, von deren Dasein in Victoria die von mir nachgewiesenen Reste ihrer Mythologie Zeugnis ablegen⁵, ihren Einfluß geübt haben. Wenn ich sage „rein-mutterrechtlich“, so will ich damit nur die Falken-Krähen-Systeme ausgeschlossen haben, die aus der Mischung mit der Totemkultur entstanden sind; Mischungen mit anderen älteren Kulturkreisen würde ich dagegen nicht für ausgeschlossen halten. Als solche würde ich ins Auge fassen jene Mischung aus den Nord-Zentralstämmen einerseits und den Oststämmen

zalan(ba). Auch werden für gewöhnlich die Sprachen und Stämme in Australien nicht nach dem „Ja“-Wort, sondern nach dem „Nein“-Wort benannt. Nun ist es merkwürdig, daß in der östlichsten Narrinyeri-Sprache, dem Ngarrimowro, „nein“ = *yit̪sa* und „Sprache“ = *mat*, *met* heißen. Verbindet man beide, so ergibt sich eine Form *yit̪sa-mat*, die dem Wort „Yaitmathang“ sicher ziemlich ähnlich ist. Daß die Erklärung HOWITT's kaum zutreffend sein kann, ergibt sich aus einem Vergleich mit R. H. MATHEWS (American Anthropologist XI [1909], S. 278), der einen anderen Stamm der Dhudhuroa, die „Dyinningmiddhang“ erwähnt, wo sicherlich „middhang“ als Ganzes genommen wird und als solches, nicht in zwei Teile geteilt, wie HOWITT es will, den zweiten Bestandteil des Wortes ausmacht. HOWITT läßt eben in seiner Erklärung die Silbe *ma* in „Yaitmathang“ ganz außer Acht. Er selbst führt dann aber weiter als Bestandteile der Yaitmathang die Theddora [= MATHEWS' Dhudhuroa-]mittlung und die Kandangora-mittung an.

¹ A. a. O., S. 78.

² Siehe oben S. 787. Auf diesem Wege ist z. B. auch die Nebenform für „eins“ **ngoonabin* (-*nunabin*) ins Kurnai gelangt, die nichts anderes ist, als das Wiradyuri-Wort für „eins“ *nunbai*, *nunbi*.

³ Der andere Stamm der Dhudhuroa.

⁴ R. H. MATHEWS, a. a. O.

⁵ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 310 ff.

andererseits, mit welcher die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe identisch war, ehe sie unter den vom Westen her kommenden Einfluß der Falken-Krähen-Stämme geriet¹.

Diese Strömung wäre für die Victoria-Sprachen die Vermittlerin jener wichtigen Wörter gewesen, von denen vorhin die Rede war. Aber noch ein wichtigeres Element würde sie diesen Sprachen übermittelt haben. Das sind die südaustralischen Singularformen des Personalpronomen, welche im Kurnai, im Bureba-Bureba, einem Dialekt des West-Kulin, und im Buandik die eigenstämmigen Formen ganz verdrängt, im Kulin sich neben den heimischen Formen festgesetzt haben, im West-Kulin stärker, im Ost- und Zentral-Kulin weniger stark². Dagegen hat diese Strömung beim Interrogativpronomen keinen nennenswerten Erfolg zu verzeichnen gehabt; es ist höchstens die „Wer?“-Form bei Kurnai (und Buandik), die sie zu ändern vermochte. Wie dagegen die mit der West-Mitte-Ost-Reihe identische „Was?“-Form *miña* in das West-Südost-Kulin gekommen ist, bleibt noch immer ein Rätsel; siehe darüber weiter unten.

So müßte nun, wenn von einem Einfluß des Yuin auf die Victoria-Sprachen die Rede ist, genauer genommen von einem Einfluß der Sprachen rein-mutterrechtlicher Stämme gesprochen werden, der sich auch auf das (Inland-)Yuin erstreckt und, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch das Yuin, auch die Victoria-Sprachen in seinen Wirkungskreis gezogen hat. Im großen und ganzen ist dieser Einfluß mehr materieller Natur gewesen, indem er sich besonders in bezug auf den Wortschatz geäußert hat. Wenn wir jetzt zur Behandlung der Victoria-Sprachen selbst übergehen, so werden wir sehen, daß umgekehrt von diesen aus auf das Yuin (und Süd-Kuri) ein bedeutender Einfluß sprachformaler Natur ausgeübt worden ist.

¹ Siehe oben S. 783.

² Das Nähere darüber siehe weiter unten.

6. Die älteste Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Victoria-Sprachen der exogam-geschlechtstotemistischen Stämme¹.

Nachdem wir von den obersten Schichtungen der südaustralischen Sprachen aus immer tiefer eingedrungen sind und immer ältere Sprachengruppen kennen-gelernt und nach Möglichkeit deren Zusammenhang mit den Kulturschichten und Kulturkreisen festgestellt haben, sind wir jetzt im äußersten Südosten von Australien auf die unterste und älteste Sprachschichtung gestoßen, die Victoria-Sprachen. Wir haben bereits ihre Nachbarsprachen im Westen und Norden, die Narrinyeri-Sprachen, und von ihnen ausgehend und an sie anschließend die isolierten Sprachen am Oberen Murray R., und im Osten und Nordosten die Yuin- (Kuri-) Sprachen auf deren aktive Beziehungen zu den Victoria-Sprachen hin untersucht und festgestellt, daß diese nicht sehr weit und tief gehen, mit Ausnahme der isolierten Sprachen am Oberen Murray R., die wir als Mischsprachen aufgedeckt, an deren Bildung die Victoria-Sprachen teilweise recht erheblich beteiligt waren. Von größerer Bedeutung hatte sich ein Einfluß herausgestellt, der aus dem Gebiet eines (mit der Bumerangkultur gemischten) eigentlichen mutterrechtlichen Zweiklassensystems über die Tafelländer im Nordosten durch das Gebiet der isolierten Sprachen hindurch sich in das Gebiet von Victoria ergossen und es sozusagen in seiner ganzen Ausdehnung von Norden nach Süden, wie von Osten nach Westen durchsetzt hatte.

A. Der allgemeine Wortschatz.

Nachdem wir alle diese fremden Einflüsse als solche erkannt, ist es dann verhältnismäßig leicht, den Eigenbesitz und die Eigenart der Victoria-Sprachen und damit der ältesten australischen Sprachen als solcher herauszustellen. Was den Wortschatz anbetrifft, so habe ich schon früher eine Zusammenstellung der hierher gehörigen Wörter veranstaltet². Aber einerseits sind wir jetzt besser imstande, diese Zusammenstellung von den als solchen erkannten Lehnwörtern zu säubern; andererseits können wir die ursprüngliche Zahl der hierher gehörigen Wörter als größer mit guten Gründen dartun, da wir die Lücken in den Zusammenstimmungen innerhalb der Victoria-Sprachen selbst vielfach als durch Eindringen von Lehnwörtern entstanden erkennen. Das gilt insbesondere von den beiden Grenzsprachen im Westen und Osten, dem Buandik und mehr noch dem Kurnai. Gerade bei letzterem stellt sich jetzt heraus, daß fast überall, wo es von den übrigen Victoria-Sprachen abweicht, diese abweichende Form sich entweder im Bangerang, im Dhudhuroa oder im Yuin wiederfindet. Die umstehende Zusammenstellung (S. 794) wird sowohl die den Victoria-Sprachen gemeinsamen Wörter, als, in den meisten Fällen, den Grund der Abweichung einzelner Sprachen vor Augen führen.

Läßt man die Abweichungen des Kurnai beiseite, die sich alle sehr gut erklären lassen, so sieht man, wie die Gesamtheit der Victoria-Sprachen durch zahlreiche und bedeutungsvolle Zusammenhänge originaler, eigenständiger Wörter als eine eigene Sprachgruppe gut charakterisiert wird, die sich von allen anderen (süd)australischen Sprachgruppen scharf abhebt.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 1044.

² „Anthropos“ VII (1912), S. 1029 ff.

	Buandik	Kolijon	Piangli	West-Kulin	Ost-Kulin	Kurnai
Fem.-Suf.	-gurk	—	urk(i)	ruk	gur(ŭ)k	weŭkui
Eins	kaiaŭ	—	kaiaŭ(i)	kaiaŭ	kop(tun)	kutob(an)
Zwei	bolaiŭ	—	bulaiŭ(i)	bulaiŭ	bulaiŭ, bulabi usw.	bulum(an)
Kopf	bup	bulad	bulaiŭ(i)	burp, mura	murk, kawon ²	bruk, burk ³
Auge	mir(n), mri(n)	morok	bu(i)p(i)	mir(n)	mir(n)	mŭŭ
Nase	gabur	mir	maŭ(ŭi)	ka	kan	kun
Mund	worun	kon	—	wuru	wuru(n)	kā ⁴
Ohr	wuru, wi(r)n	woron	wimbol(i)	wymbul	wir(i)n	wirin
Bauch	bule, bulun, dogon	wer	bolan(ŭi)	bli	don, boiŭ ⁵ , boŭn ³	bulun
Schenkel	kariŭ	—	kariŭ(i)	kariŭi	koriŭ, dŭia ⁶	deran ⁶
Knochen	baa, bee, be, bŭ, bagan	kure	binb(i), kalŭ(i)	kalŭ, bea	kalŭ(o)	brin
Blut	kro, kerkurn, kerŭk	—	kurk(i)	kur(ŭ)k	kuruk	kŭruk
Haut	murn, miŭ	—	meŭ(i)	miŭ	miŭ, morok	yun ⁷
Känguru	kurē, kurat	—	koran(ŭi)	kura, kure	koim ⁸	firra ⁸
Hund	kāl	kora	kal(i), weraŭ(ŭi) ⁹	kal, wiranen ⁹	kal, weranen ⁹	bañ
Emu	kowir, baraimal	—	buraimul(i), kawin(ŭi)	kawir	kawir, baraimal	mayuŭeŭra ¹⁰
Krähne	wā(n)	pori(n)mul	wan(ŭi)	wā	wān	naruŭul, wagaŭa ¹¹
Schwan	ganawarra	—	ganawara	kunuwarra	kunuwarra	gidai
Sonne	nannu	—	naian(ŭi), nowia(ŭi)	nawoi, nowoi	nawān, nammui	wurin ¹²
Feuer	win	na	win(bi)	wi	win, win	ŭawer(a) ¹³
Rauch	bulun, doon ¹⁴	win	burin(ŭi), but(i)	buria, burt	burt	dun, dun ¹⁴
Holz	win ¹⁵	—	kalŭ(i)	kalŭ, wi ¹⁵	kalŭ	kalŭk

¹ Wohl Umstellung von *kubot(an)*; vgl. aber auch Dhudhuroa *kurdaŭuna*. — ² Vgl. Küsten-Yuin *kabban*. — ³ Siehe Bangerang *puko*. — ⁴ Siehe Bangerang *kaŭa*. — ⁵ Siehe Bangerang *pondzo*, Dhudhuroa *barza(r)a*, Yuin-Kuri *bindi, bindzi*. — ⁶ Yuin-Kuri *d(ŭ)arra*. — ⁷ Siehe Nordl. Inland-Yuin *yulan*, Wiradyuri *yulan*. — ⁸ Siehe Bangerang *kaine(r)*. — ⁹ Vgl. Yuin-Kuri *waregal*. — ¹⁰ Vgl. Dhudhuroa *murriŭa*. — ¹¹ Siehe Dhudhuroa *wagara*, Südl. Küsten-Yuin *wagura*. — ¹² Siehe Bangerang *worga(ŭ)*. — ¹³ Vgl. Bangerang *daŭir*, Pallangamiddah *ŭaŭa*, Holz. — ¹⁴ Nord-Narinyeri III a *tun(p)*, Bangerang **thonga*, Dhudhuroa *ŭunba(ba)*. — ¹⁵ = Feuer.

Es sind nur ganz wenige Wörter, mit denen sie auch in entferntere Sprachgruppen hineingreift und dadurch weiterreichende Zusammenhänge deutlich zu machen schiene:

	Buandik	Kulin	Kurnai	Narrinyeri	Bangerang		
Nase	<i>gabun</i>	<i>kā(n)</i>	<i>kun</i>	{ S. <i>kop(e)</i> N. III <i>kaap</i>	<i>kowo</i>		
Blut	<i>kro, kerik</i>	<i>kur(ū)k</i>	<i>kūruk</i>	{ S. <i>krūw(e)</i> N. III <i>kūrūk</i>	Pallanganmiddah <i>korū</i>	Meyu <i>garu</i>	K.-Birria <i>kuruka</i>
Hund	<i>kāl</i>	W. <i>kāl</i>		{ S. <i>kel(i)</i> N. I <i>kell(u)</i> N. III <i>kall(i)</i>			
Wind		{ W. <i>maia</i> , <i>meria</i>		{ S. <i>may(o)</i> N. I <i>morru(ko)</i>	SW.-Yungar <i>mār</i>	Yuin <i>mirinu(ma)</i>	
					Pikumbul <i>mirrin</i>	Kamilaroi <i>maier</i>	

Von diesen Fällen beschränken sich die drei ersten wesentlich auf das Gebiet der Victoria- und der Narrinyeri-Sprachen, und es will mir scheinen, daß die zwei ersten bei dem letzteren Überbleibsel einer älteren Schicht, der uraustralischen, sind, welche mit der der Victoria-Sprachen identisch ist¹. Im Fall „Wind“ sind umgekehrt die Entsprechungen des Westens nicht über jedes Bedenken sicher; im Osten aber ist die Verbreitungsweise eine so merkwürdige, daß es schwer wird, etwas Bestimmtes darüber zu sagen. Der Umstand aber, daß allein im Victoria sich die Vereinigung beider Formen findet, läßt auch wohl dieses als Kernpunkt erscheinen und macht damit die gleiche Deutung wie bei den vorhergehenden Fällen zu der wahrscheinlicheren.

So sind auch diese Fälle nicht als Fälle aktiver Beeinflussung anzusehen, die die Victoria-Sprachen auf die anderen ausgeübt hätten, solcher gibt es ganz wenige, sondern als spärliche Residuen früherer weiterer Verbreitung. Das entspricht auch ganz dem Charakter der Victoria-Sprachen als der ältesten und durch alle nachfolgenden Sprachwellen bis in den äußersten Winkel Australiens zurückgedrängten Gruppe.

B. Die Genitivnachsetzung.

Wenn sich nun auch nicht viele materielle Spuren der früheren Verbreitung der Victoria-Sprachen bis jetzt aufgefunden haben, so treten nach einer Richtung hin desto stärker an einer Reihe von Sprachen formale Eigentümlichkeiten hervor, die wir nur als Nachwirkungen einer früheren Anwesenheit von Victoria-Sprachen oder von Sprachen, die eng mit ihnen verwandt waren, begreifen können. Damit kommen wir auf eine wichtige Eigenschaft formaler Natur und auf die Personalpronomina, durch welche ebenfalls die Victoria-Sprachen als eine ganz und gar selbständige und eigenartige Sprachgruppe sich darstellen.

Diese wichtige Eigentümlichkeit formaler Natur, die allen Victoria-Sprachen zukommt, ist die Nachsetzung des (affixlosen) Genitivs nicht nur bei der Possessivbildung, die ja einen Genitiv des Personalpronomens

¹ Siehe oben S. 766.

darstellt, sondern auch beim Substantiv, z. B. Kolijon *kan-morok* Haar des Kopfes = West-Kulin *nara-burp* = Ost-Kulin *yarra-kowon*. Das ist eine Eigentümlichkeit, die keiner anderen australischen Sprachgruppe zueignet; sie alle setzen den Genitiv vor; z. B. Kurnu *tartu-wulki* Kopf-Haar, *waka-bulki* Kinn-Haar (= Bart).

Ist schon diese Eigentümlichkeit von großer Bedeutung, weil sie ein Ausdruck der ganzen Denkweise ist und den ganzen Sprachaufbau beherrscht¹, so kommt sie speziell in den Victoria-Sprachen bei einer Wortart, welche den formalen Bestandteilen der Sprache besonders nahesteht, zu stärkerer Geltung: das ist das Personalpronomen und speziell seine Verwendung als Possessivum.

C. Das Personalpronomen².

I. Allgemeines. Die beiden Pluralsysteme.

In den Victoria-Sprachen, genauer gesprochen: in den ältesten und ungemischten Gruppen dieser Sprachen, kommt das Personalpronomen als solches, als reiner Stamm nicht mehr zur Verwendung, sondern der Stamm erscheint stets einer Partikel affigiert. Diese Partikel muß aus einem früheren Substantiv hervorgegangen sein, das ungefähr die Bedeutung von „Person“, „Selbst“ oder ähnlichem hatte, und der Stamm des Personalpronomens mit dieser Partikel bzw. diesem Substantiv verbunden hatte die Bedeutung von „Person (von) ich“, „Person (von) du“ usw. (= meine Person, deine Person), d. h. das Personalpronomen trat zu der Partikel bzw. dem Substantiv in das Verhältnis des Genitivs. Da in den Victoria-Sprachen das Gesetz der Nachstellung des Genitivs herrscht, so mußte auch dieser Genitiv des Personalpronomens der Partikel bzw. dem Substantiv nachgesetzt, suffigiert werden. Somit bestehen in den Victoria-Sprachen die jetzigen Personalpronomina aus einer Partikel (die ein früheres Substantiv ist), an welche das (verkürzte) Personalpronomen suffigiert wurde.

So wie nun das jetzige Personalpronomen der Victoria-Sprachen eine alte Possessivform darstellt, in welcher der Pronominalstamm suffigiert erscheint, so wird auch beim gewöhnlichen Substantiv in diesen Sprachen das Possessivverhältnis dadurch ausgedrückt, daß der (verkürzte) Pronominalstamm unmittelbar an das Substantiv angefügt wird. Wir haben also bei den Victoria-Sprachen Possessivsuffixe, und zwar unmittelbare Suffigierung.

Außerdem aber gibt es auch substantivische Bezeichnungen des Possessivverhältnisses, wie im Deutschen „das Meinige“, „das Deinige“ usw. Diese werden in den Victoria-Sprachen dadurch gebildet, daß an Substantive mit der ursprünglichen Bedeutung von etwa „Eigentum“, „Besitz“, die aber später vielfach zu einer Partikel von abstrakter Bedeutung abblaßen, wiederum das (verkürzte) Personalpronomen als Genitiv suffigiert wurde. Wir nennen diese ganze Form Possessivum schlechthin. Wenn zum Ausdruck des personalpronominalen Possessivverhältnisses beim gewöhnlichen Substantivum nicht die unmittelbare Suffigierung (siehe oben) angewendet, sondern dieses Posses-

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 236 ff.

² Pa, §§ 57 ff., 120 ff., 127 ff., 131, 133 ff., 135 ff., 231 ff., 257 ff., 272 ff., 281, 286 ff., 298 ff.

sivum mit dem Substantiv in Verbindung gebracht wird, so daß also das Personalpronomen erst mittelbar durch das Possessivum mit dem Substantivum in Verbindung tritt, so sprechen wir von mittelbarer Suffigierung.

In all diesen Fällen ist das Personalpronomen am Nomen als Nominalsuffix zur Verwendung gelangt. In den Victoria-Sprachen wird aber auch das personalpronominale Subjektsverhältnis beim Verbum durch Suffigierung des (verkürzten) Personalpronomens an den Verbalstamm zum Ausdruck gebracht. Wir haben es alsdann mit Verbalsuffixen zu tun.

Im einzelnen und in konkreter Durchführung gestaltet sich nun die Verwendung der Personalpronomina in den Victoria-Sprachen folgendermaßen:

In keiner der Victoria-Sprachen mehr sind die alten, eigenständigen Personalpronominalstämme allein im Gebrauche. Diese alten Stämme sind die folgenden:

Sing. 1. <i>a-n</i>	Plur. 1. inkl. <i>an-ur, aduk</i>	Dual 1. inkl. <i>an-ul</i>
2. <i>a-r</i>	exkl. <i>an-dan, wudak</i>	exkl. <i>an-ullun</i>
3. <i>a</i>	2. <i>a-wat, (n)üt</i>	2. <i>a-wul</i>
	3. <i>an-at, anak, tanon</i>	3. <i>a-bullon</i>

Dieser Reihe der alten, ursprünglichen Pronominalstämme ist nun aber in allen Victoria-Sprachen jene andere Reihe zur Seite getreten, die, wie wir oben (S. 754 ff.) schon gesehen haben, in zwei Strömungen, einer älteren und einer jüngeren, sich über fast die sämtlichen südaustralischen Sprachen ergossen und dadurch sehr stark mit zu ihrer Vereinheitlichung beigetragen hat. Die jüngere Strömung ist die durch die Wanderung der zur mutterrechtlichen Zweiklassenkultur gehörigen Nord- und Süd-Zentralgruppe herbeigeführte, sie ergoß sich durch die Mitte von Australien nach Süden und Westen und wenig nach Osten. Die ältere setzte schon mit der Bumerangkultur ein, richtete sich ursprünglich vielleicht auch nach der Mitte, wurde aber von den späteren Sprachwanderungen nach Osten abgedrängt und schob sich die Ostküste entlang bis zum Südende derselben; die Träger derselben sind dort die Yuin-Kuri-Stämme, und von ihnen aus, also von Osten her, wohl auf demselben Wege, auf dem später die Einwanderung der bezeichneten „südaustralischen“ Wörter erfolgte¹, gelangte diese neue Pronominal-Reihe zu den Victoria-Sprachen, für die sie also an sich etwas Fremdes ist. Diese neue Reihe erscheint in folgender Form:

Sing. 1. <i>ak (ik)</i>	Plur. 1. inkl. <i>(en)-urruk, urruk</i>	Dual 1. inkl. <i>ul, an-ul</i>
2. <i>in (en)</i>	exkl. <i>an-dak, an-duk</i>	exkl. <i>alluk, ulluk</i>
3. <i>uk</i>	2. <i>uddak, attuk</i>	2. <i>(w)ula, woluk</i>
	3. <i>en-nak, annuk</i>	3. <i>bullan, wolan</i>

Vergleicht man die Plural- und Dualformen dieser neuen Reihe mit denen der alten, so sieht man bald, daß sie in den Stämmen identisch und die neuen Formen von den alten nur durch Anfügung eines Suffixes *ak, uk* verschieden sind. So reduziert sich die stammhafte Verschiedenheit der beiden Reihen auf den Singular, und genauer gesprochen, auf die 1. und 2. Person Singular. Hier ist nun *ek(ik)* entstanden aus der Transitivform der südaustralischen Pronomen *naidu*, mit den Übergangsformen *nait, yait, yaitti, yetti, yek*, Formen, die nicht lediglich theoretisch konstruiert sind, sondern sich auch tatsächlich bei den-

¹ Siehe oben S. 790 ff.

jenigen Sprachen finden, die sowohl der geographischen Lage ihres Gebietes nach, als auch durch sonstige tatsächliche Eigenschaften sich als Übergangssprachen erweisen; so bis zu einem gewissen Grade das Kurnai, besonders aber das Ost-Nordwest-Kulin mit dem Bureba und Bureba-Bureba. Die Form der 2. Pers. Singular *in* läßt sich von der gemein-südaustralischen Form *ninna*, *nindu*, noch leichter ableiten; die Vermittlungsform *nin* findet sich wiederum auch tatsächlich in den genannten Übergangssprachen.

II. Das Personalpronomen in den einzelnen Sprachen der Gruppe.

In dem Ausmaß nun, in welchem die beiden Reihen der Personalpronominal-Stämme von den einzelnen Sprachen und Sprachgruppen nebeneinander gebraucht werden, offenbart sich der größere oder geringere Grad der Altertümlichkeit und Reinheit dieser Sprachen.

Am meisten hat von dem alten Zustand bewahrt das Zentral-Kulin, bestehend einzig aus dem Tyeddywurrung, das auch der geographischen Lage seines Gebietes nach — Oberlauf der Flüsse Loddon, Avoca, Wimmera, Richardson — zentralbeherrschend ist. Es verwendet die alten einheimischen Formen sowohl als Verbalsuffixe zum Ausdruck des Subjekts am Verbum, als auch zur Bildung des Personalpronomens, also nicht nur verbal, sondern auch nominal. Die neue Reihe verwendet es als Possessivsuffix bei der unmittelbaren Suffigierung an Substantiva und bei der Bildung des Possessivum, also zur mittelbaren Suffigierung.

Dem Zentral-Kulin folgt eine Ostgruppe, vertreten durch Nordost-Kulin (Thanguwurrung), Ost-Südost-Kulin (Bunurong) und Nord-Südost-Kulin (Woiwurrung); sie verwendet die beiden Reihen in gleicher Weise wie das Zentral-Kulin, hat aber die Unberührtheit seiner Pluralreihe dadurch abgeschwächt, daß es als 1. Plur. inkl. (*n*)*unin*, 1. Plur. exkl. (*n*)*uninu* zeigt, eine Form, die auf die Beeinflussung durch das Yuin zurückgeht.

Jetzt kommt eine Westgruppe, vertreten durch Ost-Südwest-Kulin (Lewurru), West-Nordwest-Kulin (Tyatyalla und Wuttyaballuk) und Ost-Nordwest-Kulin (Bureba). Hier wird die einheimische Reihe nur noch als Verbal-suffix gebraucht, während die fremde jetzt den ganzen Umfang des nominalen Gebrauchs, also auch bei der Bildung des Personalpronomens, eingenommen hat. Das West-Südost-Kulin (Wuddywurrung) steht in seinen Plural- und Dualformen etwas abseits von allen drei Gruppen, richtet sich aber im Gebrauch der beiden Reihen nach der Westgruppe.

So steht es, in großen Zügen dargelegt, mit dem Gros der Kulin-Sprachen, die hier den Kern der Victoria-Sprachen bilden. Eine von ihnen aber, das Bureba-Bureba (Ost-Nordwest-Kulin), die auch geographisch, nach Norden, in das Gebiet des Bangerang hinein, die Übergangssprache bildet, zeigt dies auch in ihren Pronominalverhältnissen. Es hat im Singular die einheimische Reihe vollständig eingebüßt und sie nur im Plural (und Dual) bewahrt. Es scheint, daß sie keine Possessivsuffixe am Substantiv verwendet und auch keine Subjektsuffixe am Verbum; jedenfalls bildet sie das Possessivum nicht durch Suffigierung, sondern durch Präfigierung des Pronominalstammes an eine Partikel.

Ähnlich steht es mit dem Buandik (und Piangil), der Grenz- und Übergangssprache nach Westen. Beide weisen auch im Singular die einheimische Reihe nicht mehr auf. Aber auch im Plural und Dual hat das Buandik — vom Piangil fehlt das Material — in der 1. und 3. Pers. die einheimische Form verloren und sie durch Anfügung einer Plural- bzw. Dualpartikel an die 1. Singular ersetzt. Nur in der 2. Pers. ist die alte Form *nut* geblieben, aber schwerlich verstanden, wie die gleiche Anfügung der Plural- und Dualpartikel beweist. Possessivsuffixe am Substantiv und Subjektsuffixe am Verbum hat das Buandik noch bewahrt; aber das Possessivum bildet es wie das Bureba-Bureba durch Prä-, nicht durch Suffigierung des Pronominalstammes.

Die Grenz- und Übergangssprache nach Osten, das Kurnai, hat ebenfalls im Singular die einheimische Reihe verloren und sie nur noch in den Pluralformen 1. Pers. *warra*, *werna*, 2. Pers. *nurtana* und in den Dualformen 1. Pers. *nalla* bewahrt, ebenso auch das Possessivsuffix am Substantiv und das Subjektsuffix am Verbum. Aber das Possessivum bildet es, wie die beiden übrigen Übergangssprachen, nicht durch Suffigierung, sondern durch Präfigierung des Pronominalstammes an die Possessivpartikel.

Wenn also auch in den Randgebieten der Victoria-Sprachen die einheimischen Personalpronomina des Singular und teilweise auch die des Plural und Dual durch fremde, gemein-südaustralische verdrängt wurden, so haben doch im Hauptgebiet derselben, bei den Kulin-Sprachen, die fremden Formen nur im Singular und auch dort nur neben den heimischen Formen Geltung zu erlangen vermocht, und die Tatsache des Bestehens einer vollen Reihe eigenstämmiger Personalpronomina der Victoria-Sprachen ist also gesichert.

An dieser heimischen Reihe sind zwei Punkte zu bemerken, die in dieser Weise nur ihr zukommen und deshalb ein neues Beweisstück für den unabhängigen Charakter der Victoria-Sprachen bilden. Der erste ist die starke Entwicklung des Numerus: neben dem Plural ist auch der Dual überall in Verwendung, gebildet durch Anfügung und engste Verschmelzung der Dualpartikel *bul* „zwei“. Darüber hinausgehend bilden die Kulin-Sprachen und das Buandik — vom Kurnai ist das vorliegende Material zu unvollständig und unsicher, als daß man bestimmte Schlüsse daraus ziehen könnte — auch noch einen Trial durch Anhängung einer Trial-Partikel an den Plural¹.

Die andere Eigentümlichkeit ist die Bildung von zwei Formen in der 1. Plur. und Dual, die eine als inklusive, welche den Angeredeten mit einschließt, die andere als exklusive, wo der Angeredete ausgeschlossen ist. Während nun in den anderen südaustralischen Sprachen diese Formen zumeist in äußerlich-mechanischer Weise von einander abgeleitet sind, zumeist die exklusive von der inklusiven durch Anfügung der 3. Sing. (oder Plur.) an die 1. Plur. (= wir und er) oder seltener die inklusive von der exklusiven durch Anfügung der 2. Sing. (oder Plur.) an die 1. Plur. (= wir und du), ist in den Victoria-Sprachen die Bildungsweise eine organisch-innerliche, welche beweist, daß ihnen diese Formen primär eigentümlich und natürlich und nicht erst sekundär entstanden oder gar künstlich gemacht sind.

¹ Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 1041 ff.

Damit haben wir in großen Zügen die Verhältnisse der Personalpronomina der Victoria-Sprachen dargelegt, und wir haben gesehen, daß hier eine Reihe wichtiger Punkte dazu beitragen, die selbständige Eigenart der Victoria-Sprachen vielseitig darzutun.

III. Die Einwirkung auf die Yuin-Kuri- und die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

Sprachen ganz ähnlicher Art nun müssen es gewesen sein, deren Vorhandensein als ältere Sprachschicht auch im Gebiete der Yuin- und Kuri-Sprachen und, in schwächerem Maße, in dem Bereich der Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen beim Personalpronomen eine Reihe von Bildungen bewirkt hat, deren Ursprung aus fremder Quelle hier um so deutlicher ist, da die innere Ursache, aus der sie bei den Victoria-Sprachen organisch hervorgegangen sind, bei der Yuin-Kuri- wie auch bei der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe gar nicht mehr vorhanden ist. Das ist die Nachstellung des Genitivs beim Substantiv. Die Stämme der Pronominalformen selbst deuten in keiner Weise mehr auf eine eigenständige Pronominalreihe früherer Sprachen hin; es sind überall, im Singular wie im Plural und Dual, die gemein-südaustralischen Formen, wie sie von der älteren Strömung¹ herbeigeführt sind, ausschließlich in Geltung.

Betrachten wir zuerst die Yuin- (und Kuri-) Sprachen. Wir finden in ihnen drei Stufen der Entwicklung. Auf allen dreien treffen wir Subjekt-suffixe am Verbum und Possessivsuffixe am Substantiv, worin sie den Victoria-Sprachen gleichkommen. Aber das Possessivum bilden sie nicht durch Suf-, sondern durch Präfigierung des Personalpronomens vor die Possessivpartikel, worin sie also den Übergangssprachen im Victoria-Gebiet sich zur Seite stellen. Verschieden sind die drei Stufen in der Bildung des Personalpronomens. Die örtlich wie innerlich den Kulin-Sprachen am nächsten stehende Gruppe ist die des nördlichen Inland-Yuin (Ngunawal) und des Süd-Kuri (Gundungura). Hier wird das Personalpronomen ganz wie in den Kulin-Sprachen durch Suffigierung des Pronominalstammes an eine Possessivpartikel gebildet; das jetzige Personalpronomen ist also in Wirklichkeit ein früheres Possessivum. Im Plural (und Dual) zeigt sich dabei eine doppelte Schichtung, indem dort der suffigierte Pronominalstamm auch seinerseits wieder sich als schon zusammengesetzt erweist, bestehend aus einer Possessivpartikel *mba* und dem eigentlichen, stark verkürzten Pronominalstamm. Auf der zweiten Stufe befinden sich die südlichen Küsten-Yuin-Sprachen, das Tharumba, das Thurga, das Dyirringaṅ. Hier muß unterschieden werden zwischen Singular einer- und Plural und Dual anderseits. Die Singularformen sind ebenfalls Zusammensetzungen, in denen aber, wie beim Possessivum, der Pronominalstamm der Partikel präfigiert wird. Im Plural und Dual sind, umgekehrt, alte, stark gekürzte Pronominalstämme einer alten, ebenfalls stark abgenützten Partikel *wa* suffigiert und dem Ganzen wird die jedesmalige Form des Singular präfigiert. Die Gesamtheit der Reihe erweckt also den Eindruck, als bestche sie nur aus Singularformen, die, einer „Singularpartikel“ präfigiert, den Singular bildeten, während sie einer scheinbaren „Plural-“ bzw. „Dual-Partikel“ präfigiert, den Plural und Dual darstellten. Die dritte Stufe wird vom nördlichen Küsten-

¹ Siehe oben S. 755 ff.

Yuin (Thurawal) gebildet. Hier wird die vollständige Reihe der gemein-süd-australischen Pronominalformen einer im Singular, Plural und Dual gleichen Partikel präfigiert. Vielleicht sind auch die Pronominalverhältnisse des Dharruk (Süd-Kuri) denen des Thurawal im wesentlichen gleich.

Wenden wir uns jetzt den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen zu, so treffen wir hier bei allen Sprachen dieser Gruppe Subjektsuffixe beim Verbum an, außer beim Kamilaroi, aber wohl bei einem Dialekt des Kamilaroi, dem Kawambarai. Dagegen treten Possessivsuffixe am Substantiv deutlich und vollständig nur in der Wiradyuri-Untergruppe (Wiradyuri, Wongaibon, Ngeumba, Burrabinga, Wailwun) auf, während sie in der Kamilaroi-Untergruppe (Kamilaroi, Yualeai) nur schwankend und unvollständig sich zeigen. Das Possessivum ist bei allen durch Präfigierung gebildet. Das Personalpronomen tritt im ganzen Singular sowie in 1. Plural und Dual als solches auf, ohne einer Partikel prä- oder suffigiert zu sein; in der 2. und 3. Plural und Dual erscheint das entsprechende Singularpronomen einer Plural- bzw. Dualpartikel präfigiert. Vielleicht sind die Pronominalverhältnisse des Pikumbul ähnlich denen des Wongaibon. Im ganzen läßt sich sagen, daß, je weiter nach Norden, desto schwächer und schwankender die charakteristischen, hier in Rede stehenden Erscheinungen am Personalpronomen sich gestalten.

Das gemein-südaustralische Personalpronomen der älteren Strömung, wie es uns bei den Yuin-Kuri- und den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen entgegentritt, hatte, zum Unterschied von dem der jüngeren Strömung, früher nur Singular und Plural, keinen Dual. Im eigentlichen Kern der Ostsprachen ist es noch heute so; das Minyung kennt keinen Dual, und das Turubul und Wakka-Kabi weisen nur vereinzelte und unsichere Formen desselben auf. So wird der Dual, den die Yuin-Kuri und die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen jetzt aufweisen, von der Beeinflussung bzw. Nachwirkung derselben alten, mit den Victoria-Sprachen verwandten Unterschichten herkommen, die auch die anderen Eigentümlichkeiten dieser Pronominalformen bei den Yuin-Kuri- und den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen hervorgerufen haben; er ist denn auch durch Anfügung derselben Dual-Partikel *bul* entstanden, die auch in den Victoria-Sprachen zur Bildung des Dual dient.

Von den Yuin-Kuri-Sprachen abgesehen, in welchen der Exklusiv der 1. Plural und Dual vom Inklusiv fast in der gleichen organisch-innerlichen Weise abgeleitet erscheint, wie in den Victoria-Sprachen, weist die Bildung desselben in den Wiradyuri-Kamilaroi-, wie in den Ostsprachen ausschließlich jene äußere, sekundäre Art auf, wie wir sie oben (S. 799) schon gekennzeichnet haben, und in dem eigentlichen Kern der Ostsprachen, dem Minyung, Turubul, Wakka-Kabi, fehlt sie ganz. Man kann also annehmen, daß auch sie in den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen erst durch Nachwirkung von älteren, den Victoria-Sprachen verwandten Sprachschichten zur Entwicklung gebracht worden ist, und von hier, wie von den Yuin-Sprachen aus, die Anregung dazu an das Mittel- und Nord-Kuri, an das Murrawari, an das Pikumbul, das Thangatti-Yukumbul und das Kumbainggeri weitergegeben wurde.

Diesen linguistischen Verhältnissen gehen auch hier wieder die soziologischen stützend parallel, indem der Geschlechtstotemismus, der bei

den Kurnai zugleich mit der Lokalexogamie das einzige soziale Regulativ bildet und bei den übrigen Victoria-Stämmen neben dem Zweiklassensystem noch in starker Geltung steht, auch bei den Yuin-Kuri-Stämmen und in deutlichen Spuren auch bei Wiradyuri-Kamilaroi-Stämmen bezeugt ist¹. Diese Tatsache ist so bezeichnend, daß auch FR. GRAEBNER schon vor geraumer Zeit schrieb: „Daß . . . Männer und Weiber der gleichen Deszendenz also verschiedene Totemnamen tragen, erscheint als Anklang an den Begriff des Geschlechtstotems, wie er uns von den Kurnai her geläufig ist, und läßt an die Möglichkeit denken, daß bei der Ausbildung des Kamilaroi-Systems Stämme mit ähnlicher Organisation, wie sie die Kurnai besitzen, beteiligt waren².“

IV. Das Interrogativpronomen.

In besonders prägnanter Weise tritt die Einheit der Victoria-Sprachen im Interrogativpronomen hervor³.

Abgesehen davon, daß die Formen für „wer?“ und „was?“ überall klar geschieden sind, ist die Form für „was?“ überall auch stammhaft die gleiche. Zwar ist sie infolge der eigentümlichen Verbindung von palatalem und gutturalem Nasal im An- und Auslaut sehr variabel, aber es erscheint doch überall irgendeine Form von *ñaño*, *ñano* u. ä., auch in den sonst als Übergangssprachen auftretenden Sprachen (West-)Buandik, Kurnai⁴, Bureba-Bureba. Merkwürdigerweise ist es diesmal eine Sprache mitten aus der Kulin-Gruppe, das Wuddyawurrung (West-Südost-Kulin), das mit der der West-Mitte-Ost-Gruppe angehörigen Form *mina* auftritt.

Bei der Form für „wer?“ ist die Mannigfaltigkeit der vorhandenen Formen allerdings größer, aber doch nicht derartig, daß sie die Einheit der Victoria-Sprachen als solche im wesentlichen brechen könnte. Denn die beiden Formen der Kulin-Sprachen *wiña(r)* und *wela* kommen außerhalb der Victoria-Sprachen überhaupt nicht vor. Auch eine der Übergangssprachen, das Bureba-Bureba, weist *wiñar* auf, und ebenso wird wohl das Kurnai mit der Form *wunman* (= *wun* + *man*) „which?“ sich hier anschließen. Anders steht es wohl mit der zweiten Form bei Kurnai *naninde* „who?“, die wohl auf Formen der West-Mitte-Ost-Gruppe hinweist, wie sie z. B. im nördlichen Inland-Yuin *nunna-ga* und Süd-Kuri *unna-ga* auftreten. Ebenso offenbart hier das (West-)Buandik seine Übergangsnatur durch seine Form *nanuin*, die an das gleichfalls aus der West-Mitte-Ost-Gruppe in das Süd-Narrinyeri eingedrungene *nange* sich anschließt.

Ein Einfluß der Südsprachen als solcher auf das Interrogativpronomen der Victoria-Sprachen ist hier nicht erfolgt, wohl auch deshalb, weil deren Interrogativpronomen in seiner Geltung auf dem eigenen Gebiet so stark zurückgedrängt worden ist⁵.

¹ W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 288 ff., 359 ff.

² FR. GRAEBNER, Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien. Globus XC (1906), S. 208.

³ „Anthropos“ VII (1912), S. 1043, dazu Pa, §§ 330, 335, 336, 340, 342, 344, 347 ff.

⁴ Kurnai *nanma* = *nan* + *ma*.

⁵ Siehe oben S. 768.

II. Abschnitt.

Die nordaustralischen Sprachen.

I. Beziehungen der nordaustralischen Sprachen untereinander.

Wie schon zu Beginn dieser Untersuchungen ausgesprochen¹, besteht das Charakteristikum der nordaustralischen Sprachen, welches sie von den südastralischen scheidet, darin, daß bei ihnen keine derartig weitgreifenden Gemeinsamkeiten vorhanden sind wie bei den letzteren, sondern daß hier die einzelnen Sprachgruppen oder selbst auch Einzelsprachen in wurzelhafter Verschiedenheit isoliert einander gegenüberstehen. Es war deshalb nur entsprechend, daß ich zu Beginn der Spezialuntersuchung dieser Gruppe noch einmal darauf aufmerksam machte, daß infolge dieser radikalen Verschiedenheit auch von keiner eigentlichen Vergleichung die Rede sein könne². Was von Gemeinsamkeiten in kleinerem Umfange doch noch zutage trat, ist früher an den entsprechenden Stellen jedesmal schon festgestellt worden:

So 1. ein Zusammenhang zwischen der Catherine R.-Sprache, der Daly R.-Sprache und der Woolwoonga-Sprache³. Hierzu habe ich noch einige Entsprechungen nachzutragen, welche die Daly R.-Sprachen stärker beteiligt erscheinen lassen:

	Fuß	Emu	Sonne	Wasser
Catherine R.-Sprache	—	<i>nurin</i>	—	—
Daly R.-Sprache	<i>mel</i>	<i>morin</i>	<i>miri, miru</i>	<i>wauk</i>
Woolwoonga-Sprache	<i>(a)mul</i>	—	<i>miral</i>	<i>wik</i>

2. ein allenfallsiger Zusammenhang zwischen Larakiya, Wulna und Cobourg Halbinsel-Gruppe⁴.

3. Ein Zusammenhang des Karandi mit Akunkul⁵.

4. Ein Zusammenhang des Akunkul und der Walsh R.-Sprachen⁶.

5. Über Beziehungen, die von der Kap York-Gruppe ausgehen und außer einigen nordaustralischen Sprachen auch eine ziemliche Reihe südastralischer erfassen, werde ich weiter unten handeln.

Von diesen letzteren Beziehungen abgesehen, die mit zwei Völker- und Sprachenwanderungen großen Stiles zusammenhängen, sind alle anderen, wie man sieht, von geringer Bedeutung und nicht imstande, den Charakter stärkster wurzelhafter Verschiedenheit der nordaustralischen Sprachen voneinander wesentlich zu ändern, besonders wenn in Betracht gezogen wird, daß ja auch noch erst festzustellen ist, ob diese Beziehungen nicht auf bloß äußeren Beeinflussungen beruhen.

2. Beziehungen zu den südastralischen Sprachen.

Allerdings liegt auch bei den südastralischen Sprachen der Hauptgrund ihrer jetzigen Einheitlichkeit, wie wir gesehen, in einer nachträglichen, mehr oder minder weitgehenden Beeinflussung durch eine einzelne Sprachgruppe, die Nord- und Süd-Zentralgruppe. Im allgemeinen gesprochen

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 233.

² „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 437.

³ A. a. O., S. 441.

⁴ A. a. O., S. 442, 443, 449 ff.

⁵ A. a. O., S. 445.

⁶ A. a. O., S. 450 ff.

fehlt dieser vereinheitlichende Einfluß bei den nordaustralischen Sprachen, ein Beweis, daß die Zentralgruppen wohl nach Süden und Südwesten, aber nicht nach Westen und Nordwesten gewandert sind. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Randsprachen der nordaustralischen Großgruppe doch auch in etwa von dem Einfluß, nicht so sehr der Zentralgruppen, als einer der südaustralischen Sprachen mitbetroffen wurden, mit denen sie in unmittelbarer Berührung stehen.

Eine derartige Beeinflussung hatten wir festgestellt in der Gruppe mit konsonantischen Auslauten bei der ganzen West-Untergruppe, besonders bei Ruby Creek, und zwar von den Südwestsprachen und der Nord-Zentralgruppe aus¹; der Walsh R.-Sprache und des Akunkul von der Nordgruppe (Bulponara-Kokoyimdir) aus²; des Aranda von benachbarten Sprachen aus³; des Yelina von den Kana- und Goa-Sprachen aus⁴; des Walookera von den Goa-Sprachen aus⁵; des Mingin möglicherweise mit Ost- und Victoria-Sprachen⁶. In all diesen Fällen mögen auch umgekehrt eine Anzahl Beeinflussungen der südaustralischen Sprachen von seiten der nordaustralischen aus vorliegen; im gegenwärtigen Stand der Forschung ist es ja noch sehr schwer, bis ins Einzelne hinein südaustralisches von nordaustralischem Sprachgut zu sondern.

3. Die Beziehungen der Kap York-Gruppe zu den anderen nordaustralischen und den südaustralischen Sprachen.

Einen Fall großen Stiles des Ineinanderwirkens von passiver und aktiver Beeinflussung, der auch für die gesamte australische Linguistik von weittragender Bedeutung ist, treffen wir, wenn wir zum Abschluß unserer Untersuchungen über die nordaustralischen Sprachen uns in die äußerste Nordostspitze Australiens zu der dortigen Kap York-Gruppe begeben, deren Verhältnisse wir oben⁷ dargelegt haben.

A. Im allgemeinen Wortschatz.

Wenn wir hier nach Beziehungen zu anderen nordaustralischen und zu südaustralischen Sprachen suchen, so erhalten wir schon von den gewöhnlichen Wörtern eine überraschend große Zahl von Entsprechungen, von denen eine gewisse Anzahl sich zwar auf die Sprachgruppen und Sprachen der Kap York-Halbinsel (im weiteren Sinne des Wortes): Akunkul, Walsh River-Sprache, Karandi, Bulponara-Kokoyimdir beschränken (Nr. 11, 13 des nachfolgenden vergleichenden Wörterverzeichnisses), aber auch schon auf die westlich und östlich sich anschließenden beiden Gruppen der Bundyil- und Halifax Bay-Sprachen sich erstrecken (Nr. 3, 7), dann aber zwischen diesen beiden Gruppen, die wie zwei Eckpfeiler an dem Toreingang in das größere Australien hinein dastehen, hindurchschreitend in die Nord- und Süd-Zentralgruppe, in das Aranda und selbst bis in das Narrinyeri und in die äußersten Südwestsprachen

¹ „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 439.

² A. a. O., S. 446, 450 ff.

³ A. a. O., S. 464.

⁴ A. a. O., S. 465.

⁵ A. a. O.

⁶ A. a. O., S. 467.

⁷ „Anthropos“ a. a. O., S. 467 ff.

am geradezu entgegengesetzten Ende von Australien hineingelangen (Nr. 2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 15):

1. Kap York-Festland-Ost *ama* Mann
 " " " -West *ma* "
 " " " -Gudang *unbamo* "
 Karandi-Inland *apmū, apma* "
 Walsh River-Sprache *pama* "
 Akunkul *pama* "
 Bulponara- *bāma* "
 Kokoyimidir *bāma* "
 Nord-Zentralgruppe (Cook District) *bama* "

2. Kap York-Gruppe { Kulkalgal *erakūt* Mund
 Insel-Sprachen { Kauralgäl *guda* "
 Gumulgal *gud* "
 Saibalgäl *gudo* "
 Aranda-Sprachen { Aranda *arakāta* "
 Underekebina *arāgūta* "
 ? Chingalee *adāra-gulu* "

3. Kap York-Festland-Ost *anka* Mund
 " " " -West *anga* "
 Karandi-Küste **ang* "
 Bundyil-Südost *āga* "
 Halifax-Mittel *nana* "
 " -Nord **nangoo* "

4. Kap York-Sprachen (Gudang) *undara* Zunge
 ? Kokoyimidir *undā* "
 Karandi *ndara, dera* "
 Aranda-Sprachen { Yaroinga } *undēra* "
 Underekebina }

5. Kap York-Sprachen { Festland-Ost (e)*tana, etena, itina* Schenkel
 Festland-West *tena* "
 Karandi *etna* Fuß
 Bulponara *tena, tina* "
 Yelina *dina* "
 Allgemein südaustralisch *tinna, dinna* "

6. Westl. nordaustral. { King's Sound-Gruppe *mbila, mbal* Fuß
 Sprachen { Ord River-Gruppe *tambala* "
 Aranda (Yaroinga) *umbila* "
 Daly River-Sprache *mel* "
 Woolwoonga-Gruppe (a)*mul* "
 Woolna *ummal* "
 Akunkul *amul* "
 Kokoyimidir *edamal* "

7. Kap York-Festland-Ost *tipa* Bauch
 Bulponara *tepā* "
 Kokoyimidir **gippa* "
 Halifax-Süd, -Mitte *kipa* "
 Bundyil-Südost *tība* "

8.	Kap York-Festland-Ost <i>otaa</i> Mund	
	Akunkul <i>uta</i>	"
	Kokoyimidir <i>gōda</i>	"
	Mingin <i>gūdū</i>	"
	Nord-Zentralgruppe:	
	Wakelburra (<i>m</i>) <i>uda</i>	"
	Mamburra <i>nuda</i>	"
9.	Kap York-Sprachen { Festland-Ost <i>una, wona, inga</i> Sonne	
	{ Festland-West <i>noa</i>	"
	Walsh River-Sprache (<i>w</i>) <i>angā</i>	"
	Bulponara (<i>w</i>) <i>ungā</i>	"
	Aranda-Sprache (Underekebina) <i>guña</i>	"
	Südwestsprachen { Yungar <i>nanga</i>	"
	{ ? Mittelsprache <i>nange</i>	"
	Narrinyeri-Sprachen (Alle) <i>nang(e), nank</i>	"
10.	Kap York-Sprachen (Insel-Sprachen) <i>kisuri, kisai</i> Mond	
	Bundyil-Sprachen (Alle) <i>kagera</i>	"
	Nord-Zentralgruppe (Alle) <i>kagera, kugera</i>	"
	Süd-Zentralgruppe (Alle) <i>kakēra</i>	"
	Narrinyeri-Sprachen (Nord-Narrinyeri) <i>kakura, katera</i>	"
11.	Kap York-Festland-Ost <i>uma</i> Feuer	
	Akunkul <i>ūmā</i>	"
	Princ. Charlotte Bay-Sprache <i>yuma</i>	"
12.	Kap York-Sprachen { Festland-Ost <i>amba, umba</i> Erde	
	{ Insel-Sprache <i>apa</i>	"
	{ Festland-West <i>ogva</i>	"
	Akunkul <i>ogu(e)</i>	"
	{ Kokoyimidir <i>poapoa, bobo</i>	"
	{ Bulponara <i>bobo, gobo</i>	"
	Nord-Zentralgruppe { Barcoo-Sprache <i>yamba</i>	"
	{ Mischsprache <i>yamba</i>	"
	? Südwestsprache (Mittelsprache) <i>mambo</i>	"
13.	Kap York-Sprachen (Festland-Ost) <i>alba</i> Wind	
	Aranda <i>ūlirpa</i>	"
	Kokoyimidir (Nordwest) <i>walbun</i>	"
	Südwestsprachen (Luridya) <i>walba, wolbu</i>	"
14.	Kap York-Festland-Ost <i>yoko</i> Holz	
	Akunkul <i>oku</i>	"
	Kokoyimidir <i>yoko, yoku</i>	"
	Bulponara <i>foko toko</i>	"
15.	Kap York-Sprachen (Gudang) <i>baatu</i> Stein	
	Leeanuwa <i>wūdowada</i>	"
	Catherine River-Sprache <i>pāat</i>	"
	Walockera <i>wūta</i>	"
	Aranda-Sprachen { Underekebina <i>aporta</i>	"
	{ Yaroinga <i>arwūda</i>	"
	{ Aranda <i>pata, operta</i>	"
	? Nord-Zentralgruppe (Südliche Sprache) <i>parri, (pardi)</i>	"
	Süd-Zentralgruppe { Parnkalla <i>panda</i>	"
	{ Meyu <i>bernta</i>	"
	{ Nulla <i>opata</i>	"
	Südwestsprachen (Mittelsprache) <i>punda</i>	"

Schon hier tritt deutlich folgende Konfiguration der Verbreitung dieser Beziehungen hervor: über eine wechselnde Etappenreihe von nord-australischen Sprachen geht es durch die Nordgruppe (Bulponara-Kokoyimdir), die fast niemals fehlt, in die Nord-Zentralgruppe, von da in die Süd-Zentralgruppe und von dieser in die Südwestsprachen hinein. Das ist eben jene Strömung, welche das mutterrechtliche Zweiklassensystem und die Vereinheitlichung der südastralischen Sprachen gebracht hat. Von den Ostsprachen sind nur die die beiden nördlichsten und eben durch die mutterrechtliche Strömung von den übrigen völlig losgerissenen Gruppen der Bundyil- und der Halifax Bay-Sprachen beteiligt. Von den nordaustralischen Sprachen ist es das Aranda, welches nicht als bloße Etappe für diese Bewegung dient, sondern auch selbständige Bedeutung hat; das zeigen die Fälle 2, 4, 9, 13; von diesen ist besonders der erste interessant, weil hier sogar ein zusammengesetztes Wort als solches gewandert ist, und der letzte, weil hier ein Wort in die Südwestsprachen durch das Aranda vermittelt ist. Diese Fälle sind auch die Pegel jener neuesten vaterrechtlichen Strömung, welche das Aranda mit seinem neuartigen Totemismus, seinen Befruchtungsriten, Wandersagen und wahrscheinlich auch der Subinzision so weit in das Zentrum Australiens hinein vordringen und von dort strahlenförmig diesen Einfluß noch weiter ausgehen ließ¹.

Merkwürdig sind die Fälle, wo auch die Narrinyeri-Sprachen vertreten sind, um so mehr, da diese Fälle so überzeugend sind, dabei aber sich auf die zwei prägnanten Wörter „Sonne“ und „Mond“ beschränken, bei denen aber in den übrigen australischen Sprachen die Entsprechungen gewöhnlich gar nicht sehr weit reichen. Speziell bei „Mond“ ist auch der Umstand noch hochinteressant, daß allein Narrinyeri es ist, welches neben dem zweiten *k* auch *ʔ* aufweist und damit die nächste Entsprechung zu Kap York-Sprache *s* bietet², welches letzteres ja in eigentlich australischen Sprachen nicht vorkommen kann. Schon weil die Mittelformen sämtlich *k* haben, kann es sich bei Narrinyeri nicht um eine Entlehnung handeln, um so weniger da von den südastralischen Sprachen nur das Meyu vorhanden ist, das ja zum alten Narrinyeri-Gebiet gehört. Bei dem Wort für „Sonne“ tritt die örtliche Zusammenhanglosigkeit noch stärker hervor, da hier nicht bloß die Süd-Zentral-, sondern auch die Nord-Zentralgruppe fehlt. Ob es sich hier um uralte Zusammenhänge zwischen dem alten Totemismus der Narrinyeri und dem neuen, wie er in der Aranda-Strömung zutage tritt, handelt?

B. In den Zahlwörtern.

Auf eine hochbedeutsame Reihe von Entsprechungen stoßen wir jetzt aber, wenn wir zu unserer Überraschung hier im äußersten Nordosten Australiens bei der Kap York-Gruppe, und zwar bei den Insel-Sprachen, die gleiche Form des Zahlwortes für „zwei“ antreffen, der wir schon im äußersten Südwesten bei den Südwestsprachen begegnet waren³:

¹ Siehe SCHMIDT, Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen, Zeitschrift für Ethnologie XL (1908), S. 866–901; vgl. auch Zeitschrift für Ethnologie XLI (1909), S. 372 ff.

² Vgl. dazu auch weiter unten bei *katera*, *katera* zwei.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 27 ff.

Kap York-, Insel-Sprachen:

Kauragal *kuásur*
 Gumulgal *ukasar, kuasar, ukaskas*
 Kulkalgal *okasara*
 Saibalgal *ukasar(a), uka(sar)*

Kokoyimidir *godera*

? Südost-Bundyl *kurto*

Walookera *kofa*

? Nord-Zentralgruppe:

Mamburra *kotu*

Chingalee *ukadilla*

Aranda-Sprachen:

Yaroinga *útera*
 Underekebina *útera*
 Aranda *tera*

West-Untergruppe:

Ord R.-Gruppe N. *kuðare*
 King's Sound-Gruppe *kuðara*
 Ruby Creek-Gruppe *kuðara*

Südwestsprachen:

Mittelsprache *guðara, guðera*
 Ost-Mining *guðal*
 Yungar *gudal*
 Luridya *kutara*

Parnkalla *kutera*

Daß hier die Form der Kap York-Gruppe das Ursprüngliche hat, bezeugen die Freiheit der einzelnen Gestaltungen und das *s* im Inlaut. Jetzt erst verstehen wir, weshalb in den Südwest- und Westsprachen, obwohl die vermittelnden Sprachen Luridya, Aranda, Kokoyimidir nur einen gewöhnlichen Dental (*t, d*) im Inlaut bieten, doch einen palatalisierten Dental (*t', d'*) aufweisen. Denn dieser ist die genaue Entsprechung des *s* der Insel-Sprachen, das in den australischen Sprachen nicht vorkommt, während *t', d'* in den Insel-Sprachen fehlt¹. Die West- und Südwestsprachen, mit Ausnahme des Luridya vielleicht, müssen also ihre Formen unabhängig vom Aranda und früher als dieses erhalten haben, und ich denke, daß das wiederum jene in bezug auf Aranda ältere Strömung war, welche das Mutterrecht und die südaustralische Vereinheitlichung brachte.

Dagegen wird man allerdings einwenden, daß hier aber doch gänzlich diejenigen beiden Gruppen fehlen, die Nord- und die Süd-Zentralgruppe, welche sonst stets die eigentlichen Träger dieser Bewegung sind. Das ist allerdings richtig. Aber wenn diese beiden Gruppen auch nicht die Zahlform „zwei“ *kuṭera* oder ähnliches aufweisen, so weicht doch jedenfalls die Süd-Zentralgruppe zum größten Teil dadurch stark von den übrigen südaustralischen Sprachen ab, daß sie an Stelle des bei fast allen diesen gebräuchlichen Stammes für „zwei“ *bulla(r)* oder ähnliches einen wurzelhaft verschiedenen Stamm *barkulu* anwendet, während die Nord-Zentralgruppe zwar auch den Stamm *bullar* bringt — was ich dem hier stärkeren Einfluß der Ostsprachen zuschreibe² — daneben aber vielfach auch andere Formen³, unter denen Mamburra *kotu* und vielleicht Südwest-Nord-Zentral *wudṭa, wuta* mit *kuṭera* in Verbindung stehen.

¹ Doch teilt S.H. RAY mit, daß auf Saibai *z* oft palatal wie englisch *j* gesprochen werde. (Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, vol. III, Cambridge 1907, S. 8.) In den Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe wechselt *t'* mit *s* (und *y*): Coen und Mapoon RR. *tumayum* drei = Ngerikudi *sumasuma* = Otati *yoman*.

² Dazu stimmt, daß auch unter den Süd-Zentralsprachen gerade diejenigen *bula(r)* bringen, welche auch sonst zu den Ostsprachen in Beziehung stehen (siehe oben S. 779): Baddyeri *bulunna*, (Kurnu *bula*), Evelyn Creek *bula*. Die Formen *bulli, budlina, polaita* bei Meyu gehen aber wohl auf eine alte Urschicht zurück, siehe oben.

³ Siehe die Zusammenstellung der Formen, „Anthropos“ VII (1912), S. 492 und IX (1914), S. 1012 und vgl. Pa § 187 ff.

Addieren wir dann diese beiden Gruppen, die mit *kufera*, und die nicht den Stamm *bular* für „zwei“ verwendenden Süd- und Nord-Zentral-sprachen zusammen, so haben wir wieder die Gesamtheit des Kernes der mutterrechtlichen südaustralischen Stämme. Zugleich fällt aber noch eine andere bedeutsame Eigentümlichkeit mit der Zusammenlegung dieser beiden Gruppen zusammen: diese Sprachen sind es auch, welche beim Dual des Personalpronomens nicht den Stamm *bulla(r)* wie die Ostsprachen, sondern den Stamm *pal*, *bal* anwenden.

Daß aber irgendwie das Zahlwortsystem auch der Nord- und Süd-Zentralgruppe mit der Kap York-Gruppe in Verbindung stehe, dafür erhalten wir den positiven Beweis bei der Form für „eins“:

Kap York-, Insel-Sprachen:	Ostsprachen:
Kauralgäl <i>wārāpune</i>	Bieli <i>webben</i>
Gumulgal <i>urapon</i>	Kuinmurburra <i>werpa</i>
Kulkalgäl <i>wūrapū</i>	?Turubul (Gowur) <i>kurrabu</i>
Saibalgäl <i>urapon, wara</i>	Süd-Zentralgruppe:
Nord-Zentralgruppe:	?Kana-Sprache (n) <i>uru</i>
Cook-Distrikt <i>werba</i>	Wonkamarra <i>wurra</i>
Burdekin R. <i>wirba</i>	
Wakelburra <i>wirbarra</i>	
Mamburra <i>warba</i>	

Hier fehlt die Vermittlung von Kap York in die südaustralischen Sprachen durch nordaustralische der Kap York-Halbinsel. Von den südaustralischen Sprachen sind es die nordöstlichen Teile der Nord-Zentralgruppe mit den beiden anstoßenden Ostsprachen Bieli und Kuinmurburra, welche die Form aufweisen; bei Turubul, wenn dessen Form hierher gezogen werden kann, ist es das Gowar, die Sprache der Moreton-Insel, die in Betracht käme. Die Formen der beiden Sprachen der Süd-Zentralgruppe erscheinen durch ihre Isolierung als weniger gesichert. So würde also im ganzen gerade dasjenige Gebiet in der Form für „eins“ den Anschluß an die Kap York-Gruppe bekunden, welche in der Form für „zwei“ weder die dorthin gehörige Form *kufera* noch auch einen anderen Ersatz des Stammes *bulla(r)* aufweist.

Im Anschluß an die Darlegung dieser beiden Zusammenhänge zwischen Zahlwörtern der südaustralischen und denen der nordaustralischen Sprachen, die beide die der Kap York-Gruppe mit einschlossen, sei hier noch auf einen anderen Fall eines solchen Zusammenhanges hingewiesen, wo die Kap York-Gruppe unbeteiligt ist:

Halifax Bay-Sprachen:	Nord <i>yongul</i>
	Mittel <i>yongole</i>
	Süd <i>yongul</i>
Kuinmurburra:	* <i>onegan</i>
Wakka-Kabi:	Ost <i>wonga</i>
Bundyil-Sprache:	Nordwest <i>wongari</i>
	Südost <i>wonka</i>
Nord-Zentralgruppe:	Burdekin R. <i>anga</i>
	Puruga <i>wongera</i>
	Goa <i>wonga</i>
	Südwest <i>wonga(ra)</i>

Süd-Zentralgruppe: Ulaolinya-Wonkajerra *guhala*

Kungeri-Birria *angal*

Aranda-Sprachen: Yaroinga *awúhëra*

Underekebina *awóhëra*

West-Untergruppe: King's Sound-Gruppe **wingai(r)*

Ruby Creek-Gruppe *yanga*

Hier sehen wir in der Nordhälfte Australiens Beziehungen von der Ostküste quer durch den ganzen Kontinent bis zur Westküste gehen, so daß von Ostsprachen nur solche beteiligt sind, die mit der Nord-Zentralgruppe in Verbindung stehen und daß vom Aranda wenigstens die beiden nördlichen Dialekte Yaroinga und Underekebina dabei mitwirken. Ein ähnlicher Fall liegt vor in Nr. 6 der oben (S. 805) angeführten Entsprechungen, der sich im Osten aber mehr nach Norden hält und dort im Kokoyimdir die Küste erreicht.

C. In den Personalpronomina.

Wenden wir uns aber wieder den Kap York-Sprachen und ihren Beziehungen zu, so erübrigt uns jetzt noch die Untersuchung der wichtigen Wortklasse der Personalpronomina¹. Hier wartet unser die stärkste Überraschung. Denn wenn, abgesehen von den doch verhältnismäßig wenigen Entsprechungen, die wir zu südaustralischen Sprachen hier feststellen konnten, die Kap York-Gruppe sich in der großen Fülle ihres Wortschatzes — wie auch in ihren Lautverhältnissen — als eine Gruppe von durchaus nichtsüdaustralischen, um nicht zu sagen: nichtaustralischen Sprachen erweist, so stellt sich das ganze System ihrer Personalpronomina in fast allen seinen Einzelformen als gut südaustralisch dar. Mehr noch. Während in den südaustralischen Sprachen selbst vielfach die einzelnen Teile der Formen in ihren Funktionen gelähmt und in ihrem Lautbestand erstarrt sind, so daß sie der wissenschaftlichen Zergliederung oft großen und unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen, so stehen hier in der Kap York-Gruppe diese Teile noch in lebendig-freier Funktion und in klar erkennbarer Eigenständigkeit da, so daß sie für die Erklärung der südaustralischen Formen die wertvollsten Dienste leisten können. Dazu kommt schließlich, daß hier auf dem engen Raum der Kap York-Spitze und der ihr vorgelegerten Inseln der Torres-Straße eine Anzahl von Formen sich beisammen finden, die innerhalb des weiten Gebietes der südaustralischen Sprachen selbst oft durch weite Entfernungen voneinander getrennt sind.

Um alles dieses zu erfassen, müssen wir beachten, daß in den Kap York-Sprachen zwei Gruppen zu unterscheiden sind: die der Festland- und die der Insel-Sprachen. Bei den ersteren ist zu beachten, daß überall der ursprüngliche Anlautsonant oder -konsonant ausgefallen ist: Yaraikana 1. Sing. *aiyu(-va)* aus *naiyu(-va)*, 2. Sing. *undu(-va)* aus *yundu(-va)*; ferner müssen, um den ursprünglichen südaustralischen Stamm der Personalpronomina zu erhalten, überall die Suffixe *va*, *ba*, *pū*, *me* weggelassen werden.

Der Stamm der 1. Sing. ist in den Festland- wie in den Insel-Sprachen überall das südaustralische *nai*²; die Formen *u*, *yu*, *ya* in einigen Festland-

¹ Siehe die Formen „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 473, 484, und vgl. dazu Pa, §§ 169—188.

² Siehe oben S. 755, Pa, § 7 ff.

sprachen gehen auf Yaraikana *aiyu* zurück, wo (y)u die alte Intransitivendung ist. Bemerkenswert ist die in den Insel-Sprachen auftretende Unterscheidung der Geschlechter, die in der 1. Person allerdings in keiner südaustralischen Sprache sich findet. Neben dem Stamm *nai* tritt bei Kauralgäl und Kulkgäl auch *na* auf, das im Transitiv bei allen Insel-Sprachen der allein geltende Stamm ist.

In der 2. Sing. geht *undu*, *endrau*¹, *andra*¹ auf die Transitivform der südaustralischen Sprachen *yun-du*, *yin-du*, *nindu*² zurück, wo *du* Transitivitysuffix und (y)un der Stamm ist. Seine ursprüngliche Form ist *nin*, die in den Insel-Sprachen als *ni*, *ni* auftritt.

In der 3. Sing. ist die Form *ulu*, *lu*, *lo* der Insel-Sprachen wiederum nichts anderes als der Transitiv der Maskulin-Form, wie sie z. B. in Dieri, Kana und Kokoyimdir *nu-lu* sich zeigt, wo *lu* (aus *du*) Transitivitysuffix und *nu* (*nau*) der Pronominalstamm ist. Bei den Insel-Sprachen tritt dann diese Form *nu-du* neben *noi-du* (aus *neu*, dieses aus *nau*) direkt als Intransitivform auf. Auch haben wir hier die Unterscheidung der Geschlechtsformen, die in der 3. Sing., ebenfalls in den südaustralischen Sprachen zahlreich genug auftritt, wo sie auch dem Lautbestand nach gleich dem hier sich findenden ist³.

Was den Plural und Dual angeht, so ist betreffs der Festlands-Sprachen zu beachten, daß der Plural von Yaraikana durchaus mit dem Dual von Nggerikudi identisch ist, so daß wir hier in letzter Linie auf Nggerikudi zurückgehen müssen.

Betrachten wir nun zunächst die Formen der Insel-Sprachen, und zwar zuerst den Plural, so erkennen wir in der 3. Plur. *tana* leicht die auch in den südaustralischen Sprachen so weit verbreitete Form der 3. Plur.⁴; neu ist hier aber, daß *ta(na)* auch bei den Substantiven als Suffix zum Ausdruck des Plurals gebraucht wird. Und das sehen wir nun auch, wiederum etwas Neues, in der 2. Plur., wo *ta(na)*, an die Form der 2. Sing. *ni*, *ni* gefügt, deren Pluralisierung bewirkt. Dadurch bekommen wir die Zuversicht, auch bei der 1. Plur. *nal-pa* eine Analyse auf eine derartige Zusammensetzung vorzunehmen: das Suffix *pa* lassen wir beiseite, da es den Inklusivcharakter herstellt; so bleibt *nal*, wo allerdings nicht *ta(na)* zu erblicken ist, aber wohl das Pluralsuffix *l* an die 1. Sing. *na* gefügt erscheint, welches ebenfalls in diesen Sprachen auch beim Substantiv zur Herstellung des Plurals gebraucht wird. Mit diesem Pluralsuffix *l* bei der 1. Plur. haben wir aber eine wertvolle Entdeckung gemacht: wir sind jetzt in der Lage, die Entstehung der einen der beiden Formen der 1. Plur. der südaustralischen Sprachen, *neulla*, *nalla*, die die älteste zu sein scheint und in den äußersten West- und bei dem eigentlichen Kern der Ost-sprachen sich findet⁵, zu erklären, sie erscheint aus der 1. Sing. *nai* abgeleitet durch Anfügung des Pluralsuffixes *l(a)*.

Wenden wir uns jetzt den Festland-Sprachen, speziell dem Nggerikudi zu, so lassen wir hier überall im Plural und Dual die Suffixe *bo*, *ba* beiseite und befassen uns mit den eigentlichen Pronominalstämmen. Beachtet

¹ Hier ist *dr* wohl als eine Art zerebralen Dentals = *d* zu deuten.

² Siehe oben S. 755 ff., Pa, § 21 ff.

³ Siehe Pa, § 32 ff., 176.

⁴ Vgl. Pa, § 102.

⁵ Siehe oben S. 779 und Pa, § 67 ff., 183.

man das Wegfallen der alten Anlaute in diesen Festland-Sprachen¹, so sieht man leicht, daß 1. Plur. *am* die andere Form der 1. Plur. darbietet, die sich, zahlreicher als die oben angeführte, bei den südaustralischen Sprachen findet: *naia-na*, *nenna*, *ninna*²; denn *am* steht für älteres *nam*, in welchem das auslautende *m* aber erst durch den Einfluß des labialanlautenden Suffixes *bo* entstanden ist, so daß die noch ältere Form *nan* zu lauten hat. Damit hätten wir Einblick in die Entstehung auch der zweiten Form der 1. Plur. der südaustralischen Sprachen gewonnen: auch sie ist eine durch ein Pluralsuffix pluralisierte Singularform.

Eine weitere wertvolle Entdeckung machen wir bei der 2. Plur. der Festland-Sprachen. Hier sehen wir zunächst wiederum das Pluralsuffix *n* (aus *m*) in der Possessivform der 2. Plur. bei Coen River *yambūme* = *ya-m(-bu-me)*. Bei Nggerikudi erblicken wir statt *yam(bū)* die Form *yuarba*, wo offenbar *n (m)* durch *(a)r* stellvertretend ersetzt ist, weshalb also auch *(a)r* Pluralsuffix sein muß. Ein Pluralsuffix *r* erscheint deutlich auch in der 3. Plur. bei Coen und Mapoon RR. *lor(-pe)*, *lōr(-pi)*, gegenüber der 3. Sing. *lo-pū*, *leo*. Dieses Pluralsuffix *r* geht wohl auf 3. Plur. *naru* zurück. In der Entdeckung des Pluralsuffixes *(a)r* haben wir die Möglichkeit gefunden, auch die bei einer Reihe von südaustralischen Sprachen vorkommende 2. Plur. *ñir(a)*, *ñur(a)*, *yur(a)* zu erklären: es ist die Form der allgemein-südaustralischen 2. Sing. *ñi(n)*, *ñu(n)*, *yu(n)*, welche das Pluralsuffix *r* angenommen hat. Deutliche Belege für ein altes Pluralsuffix *r* lassen sich jetzt auch bei einer Reihe von südaustralischen Sprachen selbst nachweisen³.

Hatten wir schon bei den Pronominalformen der West-Mitte-Ostgruppe festgelegt, daß der Dual auf den Singular (oder Plural) zurückgehe⁴, so sind wir durch die Entdeckungen, die wir bei den Kap York-Sprachen gemacht haben, in die Lage versetzt, auch den ganzen Plural auf den Singular zurückzuführen.

Wir lassen die Dualformen der Festland- und der Insel-Sprachen beiseite, da sie uns schwierige Probleme aufgeben, deren Lösung zum Teil jetzt noch nicht möglich ist, zum Teil zu weitläufige Auseinandersetzungen erforderlich machen würde⁵. Ich weise nur auf die 2. Dual bei den Insel-Sprachen hin; hier ist *ni-pel* das genaue Analogon zu 2. Plur. *nitana*: die 2. Sing. *ni* ist durch Annahme des Dualsuffixes *pel* (ursprünglich *pal*, wo *a* unter dem Einfluß von *ni* zu *e* gewandelt ist) zum Dual geworden. Da also *pel* auf *pal* zurückgeht, so sehen wir, daß hier diejenige Dualform erscheint, welche den beiden Zentralgruppen im Gegensatz zu denen der Ostsprachen zu eigen ist⁴.

Die Ableitung der Plural- von den Singularformen, die wir hier kennengelernt haben, ist noch gründlicher und vollständiger als bei den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, wo die 1. Plur. (und Dual) eine wirkliche alte Pluralform

¹ Siehe oben S. 810.

² Siehe oben S. 755 und Pa, § 67 ff., 183.

³ Siehe das Nähere in Pa, §§ 180, 184.

⁴ Siehe oben S. 755.

⁵ Siehe das Nähere darüber Pa, §§ 165 ff., 173 ff., 177 ff.

ist¹. Sie ist auch verschieden von den Formen bei Inland-Yuin und südlichem Küsten-Yuin, denn dort sind in allen drei Personen des Plural die Singularformen vor alte Plural- (und Dual-) Formen gefügt². Eben dieser Umstand, daß man bei den Kap York-Sprachen keinerlei Spuren von älteren Formen entdecken kann, verbunden mit der Tatsache, daß hier die Formalelemente noch in voller, flüssiger Funktion begriffen sind, während sie in den eigentlichen südaustralischen Sprachen schon vielfach der Erstarrung anheimgefallen sind, verhindert es, die zusammengesetzten Formen als etwas Sekundäres, als etwas erst durch den Zusammenstoß zweier innerlich verschiedener Sprachfamilien Entstandenes zu betrachten. Ein solcher Zusammenstoß hat allerdings auf der Kap York-Halbinsel in bedeutendem Umfange stattgefunden, aber seine Wirkungen sind andere gewesen, wie wir gleich sehen werden. Bei den Personalpronomina aber, bei ihrer Plural- (und Dual-) Bildung, stehen wir vor etwas durchaus Primärem, eben an den wirklichen Anfängen der Plural- (und Dual-) Bildung der südaustralischen Personalpronomina.

D. Entstehung und Art der Kap York-Sprachen und ihre Stellung unter den australischen Sprachen.

Nehmen wir nun die hier festgestellten Tatsachen des Vorkommens des südaustralischen Pronominalsystems in einem vielfach noch lebendigeren und ursprünglicheren Zustand als in den südaustralischen Sprachen selbst, dazu die Beziehungen der Zahlwörter, also alles in allem: wichtiger sprachformaler Bestandteile, ferner die Tatsache des engen Nebeneinanderbestehens wichtiger formaler Elemente, die dann in den südaustralischen Sprachen über das ganze Gebiet hin verstreut auftreten, und halten wir das alles mit der anderen Tatsache zusammen, daß der Wortschatz der Kap York-Sprachen und ihr Lautcharakter in seiner Gesamtheit von denen der südaustralischen Sprachen radikal verschieden sind, so werden wir der Gesamtheit dieser Tatsachen nur dann gerecht, wenn wir uns folgendes Bild machen von dem Charakter der Kap York-Sprachen und ihrer Stellung gegenüber den anderen australischen Sprachen:

Wir haben es in der Kap York-Gruppe mit Sprachen zu tun, die, ursprünglich „südaustralisch“, von einer ganz fremdartigen Spracheinwanderung überzogen wurden, eben jener, welche eine große Sprachmannigfaltigkeit mit sich brachte wie sie in der jüngeren nordaustralischen Schicht, der auch das Aranda angehört, zutage tritt. Diese Einwanderung erfolgte zu einer Zeit, als in den südaustralischen Sprachen die Bildung des Plural und noch weniger die des Dual, noch keine feste Form angenommen hatte, sondern noch in lebendigem Fluß begriffen war und das enge Nebeneinanderbestehen mehrerer verschiedenartiger Formen in sich schloß. Als die Einwanderung dieser fremdartigen Sprachen eintrat, hatte die Absonderung und die Abwanderung innerhalb der südaustralischen Sprachen schon begonnen, wurde aber natürlich durch das Eintreten dieser Einwanderung noch mehr und erst recht in Fluß gebracht und damit die Stämme und Sprachen noch stärker auseinandergetrieben. Die

¹ Siehe oben S. 784.

² Siehe oben S. 800.

einzelnen Stämme und Familiengruppen, die sich nun absonderten, konnten jedoch nicht die Gesamtheit der damals noch in lebendigem Fluß befindlichen Sprachformen mit sich nehmen, sondern jede führte im allgemeinen wohl nur je eine dieser Formen mit sich, die dann allmählich in der eintretenden räumlichen Isolierung von den anderen verwandten Formen und im Zusammenleben mit fremden Stämmen der Alterierung und der Erstarrung anheimfallen mußte. Am Ausgangspunkte der ganzen Abwanderung aber, an der Nordostspitze Australiens, blieben zunächst noch genügend viele südaustralische Sprachen zusammen, um die lebendige Mannigfaltigkeit der alten Sprachbildungen aufrecht halten zu können. Auch die Sprachmischung, die bald nach der Einwanderung der durchaus fremdartigen Sprachen einsetzte, tat dem keinen Eintrag, sondern beförderte es in gewisser Hinsicht noch. Denn diese Mischung bestand eben darin, daß von den fremdartigen Sprachen fast der gesamte inhaltliche Wortschatz beige-steuert wurde, während die südaustralischen Sprachen die Formalelemente beistellten, und es scheint, daß diese, eben in der Vergesellschaftung mit den fremden Inhaltselementen, wie in einer Art schützenden Isolierung, nun um so besser in ihrer Eigenart und ihren lebendigen Funktionen sich erhalten konnten. —

Wenn wir nun den Unterschied der Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe von ihren Insel-Sprachen noch etwas näher präzisieren sollen, so hindert uns der mangelhaftere Zustand des vorliegenden Materials bei den ersteren daran, das in endgültiger Form tun zu wollen. Aber einige Punkte treten doch deutlich genug hervor, um uns annehmen zu lassen, daß die Festland-Sprachen in näherer Beziehung zu den Ostsprachen stehen als zu den beiden Zentralgruppen. Dafür spricht die 1. Sing. bei Yaraikana *aiyu* (aus *nai* + *u*), die deutlich das Intransitivsuffix *u* (*a*) der Ostsprachen und nicht das der Zentralgruppen *na* erkennen läßt¹; die anderen Festland-Sprachen schließen mit ihrer Form *yu*, *ya* sich eng an *aiyu* an. Die zweite Tatsache ist die, daß, während in der 1. Sing. die Intransitivform erscheint, in der 2. und 3. Sing. die Transitivformen *undu* (aus *yun-du*) und *ulu* (aus *nu-lu*, *nu-du*) auftreten, was ganz der aus der Erstarrung der Transitivform hervorgegangenen Mischung entspricht, wie sie auch bei den Ostsprachen sich ausgebreitet hat. Dazu kommt dann, daß auch die Bildung des Duals noch sehr schwankend zu sein scheint, was ebenfalls in dieser Weise nur bei den Ostsprachen zu finden ist².

Bei den Insel-Sprachen tritt allerdings nicht das Intransitivsuffix *na* der beiden Zentralgruppen auf, es fehlt überhaupt ein solches, aber die Transitivfunktion ist überall noch in lebendiger guter Ordnung. Die Tatsache aber, daß der Dual schon fest formiert ist, und zwar mit der Dualpartikel *pal*, und nicht *bula(r)*¹, stellt sie entschieden in enge Beziehung zu den beiden Zentralgruppen, für die sie in der so hoch nach Norden gelegenen Gruppe Bulponara-Kokoyimdir die rechte Vermittlung erhält, während die Vermittlung der Festland-Sprachen mit den Ostsprachen durch die Bundyil- und die Halifax Bay-Sprachen hergestellt wird.

¹ Siehe oben S. 755.

² Siehe oben S. 756.

Zusammenfassend können wir die für die Behandlung der gesamten ethnologischen und linguistischen Verhältnisse von Australien von tiefgreifender Bedeutung sich erweisenden Tatsachen feststellen:

1. Sowohl die Bumerangkultur mit ihren Ostsprachen, als auch die mutterrechtliche Zweiklassenkultur mit ihren Zentralsprachen erscheinen durch die Pronominalsysteme der Festland- und der Insel-Sprachen der Kap York-Gruppe in positiver Weise bis zur Kap York-Spitze und den Inseln der Torres-Straße, dem Einfallstor fremder und dem Ausfallstor aller großen australischen Wanderungen, fortgeführt.

2. Durch die Beziehungen der Zahlwörter und des Wortschatzes erweist sich die jüngere Strömung der nordaustralischen Sprachen als von der Kap York-Spitze ausgehend, in den Aranda ihre südlichste Spitze erreichend und unterwegs, wie auch an ihrem Endpunkte durch die Aranda, die Nachbarsprachen auf vielfache Weise beeinflussend.

4. Die Beziehungen des Aranda zu den südaustralischen Sprachen.

Es würde jetzt noch von Interesse sein zu erfahren, ob und in welchem Grade die südaustralischen Pronominalformen auch von den übrigen Sprachen der jüngeren nordaustralischen Sprachen übernommen und weitergetragen worden sind. Leider fehlt uns das Material dazu fast vollständig¹. Zum Glück ist es aber vom Aranda, das ja auch am meisten interessiert, vorhanden.

Hier finden wir nun in der Tat ganz analoge Verhältnisse, wie bei der Kap York-Gruppe: die Personalpronomina sind fast in ihrer Gänze, jedenfalls aber die 1. und 2. Sing., Plur. und Dual, durchaus südaustralisch. Allerdings erhebt sich die Frage, ob das Aranda diese Formen von der Kap York-Gruppe aus mitbekommen habe, oder aber sie derjenigen südaustralischen Sprache verdanke, mit der es in seinem jetzigen Verbreitungsgebiete in Verbindung steht.

Das wäre vor allem das Luridya, und in der Tat ist es nicht von der Hand zu weisen, daß zugleich mit den sonstigen vielfachen engen Beziehungen, welche diese beiden Stämme mit einander verbinden, auch eine solche in der Personalpronomina besteht. — Ich stelle die diesbezüglichen Formen hier zusammen²:

	Aranda	Luridya
Sing. 1.	<i>yina, eina (a)ta</i>	<i>nayulu</i>
2.	<i>na unta</i>	<i>nuntu</i>
3.	<i>era, nala</i>	<i>paluru, diradö</i>
Plur. 1. inkl.	<i>nanu-na</i>	<i>nuntu-nanana</i>
exkl.	<i>anu-na</i>	<i>nanana</i>
2.	<i>(a)ranka-ra</i>	<i>nuranari</i>
3.	<i>etna</i>	<i>tana</i>
Dual 1. inkl.	<i>nili-na</i>	<i>nuntu-nali</i>
exkl.	<i>ili-na</i>	<i>nali</i>
2.	<i>mbala</i>	<i>numbali</i>
3.	<i>era-tera (-tera), ekura (-tera)</i>	<i>paluru-kutara</i>

¹ Siehe „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 472. Vgl. dazu Pa, §§ 156—159.

² Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 478.

Hier ist bezüglich des Aranda zu beachten seine starke Neigung, Konsonanten und Sonanten im Anlaut entweder abzuwerfen — vgl. 2. Sing. *unta* mit Luridya 2. Sing. *nuntu*, 1. Dual *ili-na* mit Luridya *nali* — oder mit einem prosthetischen Vokal zu versehen — vgl. 3. Plur. *etna* mit Luridya *tana*; ferner der durchgängige *a*-Auslaut des Aranda — 2. Plur. *arankara* mit Luridya *nuranari*, 1. Plur. exklusive *anu-na* mit Luridya *nanana*, 2. Dual *mbala* mit Luridya *numbali*.

Die Frage, welches hier der beeinflussende und welcher der beeinflusste Teil sei, ist nicht leicht zu beantworten. Das ist allerdings klar, daß die jetzigen Formen des Aranda nicht eine einfache Fortführung der jetzigen Kap York-Formen sind, und zwar weder derjenigen der Insel- noch der der Festland-Sprachen; in der 1. und 2. Plur. stehen sie den letzteren, in der 2. Dual den ersteren näher. Hinsichtlich des Luridya unterliegt es keinem Zweifel, daß in der 1. Plur. und Dual das Luridya der nachahmende und deshalb der beeinflusste Teil ist. Es ist bei der Beurteilung der beiderseitigen Formen auszugehen von der Exklusivform. Hier geht Aranda 1. Plur. *anu-na* zurück auf eine südaustralische Inklusivform *nanu*, von der es seine Exklusivform ableitet durch Anfügung von *na*, das wohl auf 3. Sing. *nala* zurückgeht: Exklusiv = wir und er (nicht du), eine in den südaustralischen Sprachen sehr gebräuchliche Art, den Exklusiv zu bilden. Nachdem dieser Exklusiv als feste Form erstarrt war, wird von ihm der Inklusiv abgeleitet durch Vorfügung von *n(a)* = 2. Sing. *na*: Inklusiv = Exklusiv + du = wir und du, eine Bildungsweise des Inklusivs, die in den südaustralischen Sprachen ebenfalls nicht fehlt; dabei wird aber das *na* des Exklusivs beibehalten, weil eben die Form als solche erstarrt ist. Diese erstarrte Form hat das Luridya übernommen und ahmt die Ableitung des Inklusivs von derselben nach, indem es seine 2. Sing. *nuntu* vorfügt. Ganz analoge Verhältnisse herrschen bei der 1. Dual, wo Aranda *ili(-na)* auf eine südaustralische Form *nili, nali* zurückgeht, von der der Exklusiv wiederum durch Anfügung von *na* abgeleitet wird. Bei der Nachahmung bekundet diesmal aber Luridya sein Mißverstehen dadurch, daß es im Exklusiv das suffigierte *na* wegläßt, das dann auch in seinem Inklusiv nicht mehr erscheint.

Die Tatsache, daß bei der 1. Plur. und Dual das Luridya der empfangende Teil gewesen ist, würde das Präjudiz auch betreffs der 2. Plur. und Dual wecken. Jedoch ist es hier klar, daß das Luridya nicht vom jetzigen Aranda empfangen haben kann, da dem Aranda in beiden Fällen im Anlaut das für die Form wesentliche *nu* fehlt und der Auslaut jedenfalls in der 2. Dual ursprünglich *i* und nicht *a* war. Von Wichtigkeit für die Entscheidung würde es sein, die Bedeutung und Herkunft des Bestandteiles *nkara* in der 2. Plur. Aranda = *nari (ngari)* Luridya zu wissen.

Wir werden so die Gesamtentscheidung über die Frage, ob das Aranda oder das Luridya der beeinflussende Teil gewesen sei, in der Schwebe halten müssen, werden aber vielleicht der Wirklichkeit am nächsten kommen, wenn wir es für möglich erklären, daß eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat, daß das Aranda selbst südaustralische Formen mitbrachte und sie dem Luridya aufnötigte, anderseits aber auch von ihm Formen gegen die eigenen eintauschte.

Zusammenstellung

der auf der im „Anthropos“ VI (1911) veröffentlichten farbigen Sprachenkarte von Australien infolge seitdem fortgesetzter weiterer Forschungen notwendig gewordenen Änderungen¹.

[Die Zahlen verweisen auf die Seiten der Arbeit „Die Gliederung der australischen Sprachen“, wo die Änderungen begründet werden; die in Klammern () gesetzten Zahlen verweisen auf die erste Veröffentlichung der Arbeit in den verschiedenen Jahrgängen des „Anthropos“.]

1. In den Mittelsprachen der Südwestgruppe ist die südliche Grenze von Nunkaberri nicht der Ashburton R., sondern der Hamersley Range, welcher den Ashburton R. vom Fortescue R. trennt. Als neuer Name für Nunkaberri ist Ngaiarda einzusetzen. — Südlich vom Ashburton R. bis zum Gascoyne R. ist die neue Gruppe der Kanyara-Sprachen anzusetzen. Von da an der Küste bleibt Amandyo und im Hinterland und weiter südlich Yamaidi: S. 213—214 (XII-XIII, 489—490); vgl. S. 31 (VII, 471).

2. Die Ostgrenze des Baddyeri ist mehr nach rechts, bis an die Westgrenze des Mura-warri zu verlegen: S. 45 (VII, 485), Anm. 4.

3. Die Ostgrenze des Bangerang ist weiter nach Osten zu verlegen, bis an die Ost-ecke der Nordausbuchtung, welche der Murray R. dort macht: S. 64 (VII, 1020), Anm.

4. Zwischen Echuca im Osten und Swan Hill im Westen überschreitet das Gebiet der Kulin-Sprachen den Murray R. und erstreckt sich nach Norden von Deniliquin im Osten bis Moulamein im Westen. Es muß also dem Bangerang im Süden ein Streifen weggenommen und den Kulin-Sprachen zugelegt werden: S. 78 (VII, 1034).

5. Für die Kulin-Sprachen hat sich eine neue Einteilung und infolgedessen eine neue Grenzregulierung als notwendig herausgestellt; im folgenden die Angaben dafür:

West-Kulin S. 78 (VII, 1034). Zentral-Kulin (Ost-Kulin) S. 81 (VII, 1037).

West-Südwest-Kulin S. 79 (VII, 1035). West-Südwest-Kulin S. 82 (VII, 1038).

Ost-Südwest-Kulin S. 79 (VII, 1035). Ost-Südost-Kulin S. 82 (VII, 1038).

West-Nordwest-Kulin S. 80 (VII, 1036). Nord-Südost-Kulin S. 83 (VII, 1038).

Ost-Nordwest-Kulin S. 81 (VII, 1036). Nordost-Kulin S. 83 (VII, 1038).

6. Auch für die Kuri-Sprachen hat sich eine neue Einteilung und Grenzregulierung als notwendig herausgestellt; darüber die Angaben:

Kuri-Sprachen S. 96—97 (VIII, 524, 530).

Süd-Kuri S. 97 (VIII, 530).

Mittel-Kuri S. 98 (VIII, 531).

Nord-Kuri S. 99 (VIII, 532).

7. Das Gebiet des Kamilaroi muß nach Westen hin bis Walgett am Barwon R. erweitert werden: S. 108 (VIII, 541), Anm.

8. Das Woolwoonga ist etwas zu weit nach Westen geraten: S. 166 (XII-XIII, 442), Anm. 1.

9. Das Oitbi muß in die Cobourg-Halbinsel-Gruppe einbezogen werden: S. 168 (XII-XIII, 444).

10. Wollongurmee und Gilbert R.-Sprache müssen mit Karandee zu einer Gruppe vereinigt werden: S. 169 (XII-XIII, 445).

11. In der Kap York-Gruppe müssen folgende Änderungen und Zusätze vollzogen werden: S. 192ff. (XII-XIII, 468):

a) Gudang muß ganz an die Ostspitze nach rechts verlegt werden.

b) Links von Gudang ist Yaraikana einzusetzen.

c) Auf den Inseln ist neu einzutragen: Kauralgai, Kulalgai, Gumulgai; Saibai ist zu ändern in Saibalgai.

12. Die Gruppe Bulponara-Kokoyimidir ist in die südaustralischen Sprachen ein-zubeziehen und infolgedessen der breite rote Streifen, der auf der Karte die Nordgrenze der letzteren markiert, bis zur Nordgrenze der ersteren hinaufzuziehen: S. 209 (XII-XIII, 485).

¹ Bereits durchgeführt auf der lithographierten Sprachenkarte, die meiner Arbeit „Die Personal-pronomen in den australischen Sprachen“ (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien Bd. LXIV, Nr. I) beigegeben ist (vgl. oben S. 754, Anm. 2).

Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar).

Par les PP. SOURY-LAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

(Suite.)

II^e Action des Destinées.

Nous avons observé la Situation des destinées, et reconnu où elles se trouvaient et d'où elles venaient, — pour, de là, agir sur l'homme. — Etudions cette action¹.

D'abord, comment et par où, principalement, les Destinées agissent-elles sur la vie humaine, — sur chaque vie humaine?

Elles le font surtout au moment de la naissance de l'individu, et par sa naissance. Situées avant tout dans le Temps, c'est par le moment — mois, fraction de mois, jour, fraction de jour — où l'homme entre sur la scène du monde, qu'elles descendent sur lui, le saisissent et déterminent sa vie. La vocation-destinée de tel homme sera donc primordialement celle que commande la destinée fixée à l'instant dans lequel il naît. «*Ny vintan' ny andro nahaterahana dia no vintan' ny olona*: La destinée du jour de naissance, c'est la destinée des gens.» — «Et le bien, comme le mal, se voit d'après l'horoscope de la naissance des gens. *Ary ny tsara sy ny ratsy no hitany amin' ny tonon' andron' ny nahaterahan' ny olona*².»

Et la destinée du moment de la naissance déterminera, par ailleurs, le moment de la mort: on ne doit mourir, régulièrement, qu'à une des périodes de temps qui portent la destinée sous laquelle on est né. — «L'homme ne meurt pas, s'il n'est pas au sort de jour dans lequel il est né: c'est là qu'est la mort de l'homme. *Ny olombelona tsy mba maty, raha tsy mby amin' ny tononandro nahaterahany, ao ny fahafatesan' ny olombelona*³.» — «Si c'est à un *alahamady* qu'il est né, ce sera en un *alahamady* qu'il mourra etc.; c'est là la croyance dite par les Anciens. *Raha alahamady no nahaterahana dia alahamady hiany no hahafatesana* etc., *izany no finoana nolazain' ny Ntaolo*³.»

Par suite, les destinées successives, au cours du temps et à travers l'espace, sous lesquelles vivra, agira un homme, le détermineront de multiples façons, selon leurs directions et leurs puissances particulières, mais toujours en fonction, en dépendance de la destinée initiale de naissance, — laquelle, restant souveraine ou suzeraine à travers toute la vie, s'imposera, de nouveau et de toute sa force impérieuse, à la mort, pour la mort.

1^o Action des douze destinées lunaires.

Chaque destinée a sa «vertu», exerce sa détermination particulière.

Observons d'abord les vertus et les déterminations des douze grandes destinées lunaires; et cela, successivement et pour chacune, en tant qu'elles se partagent l'année selon les mois, — en tant qu'elles se partagent le mois

¹ Toujours, d'après les documents indigènes recueillis par le R. P. CALLET dans *Tantara ny Andriana*. Cf. «*Anthropos*» VII (1912), p. 194.

² *Tantara ny Andriana*, p. 21.

³ p. 103.

selon les lots ou fractions de mois, — en tant qu'elles sont localisées dans l'espace, ou fondées sur les êtres et les choses.

Au cours de ces quatre situations diverses, la vertu déterminante de chacune des destinées paraît rester à peu près identique dans sa nature; mais elle varie, suivant le jeu des circonstances, dans son intensité, parfois dans sa direction même.

Rappelons d'abord comment on distingue les deux premières de ces situations, c'est-à-dire la destinée de mois et la destinée de fraction de mois. Dans le premier cas, elle s'appelle: «destinée partout la lune ou le mois, *vintana mitondra volana*»; et son influence, la détermination qu'elle apporte, se nomme: «sort énoncé de lune (ou horoscope de lune), *tonom-bolana*¹.» — Dans le second cas, elle s'appelle: «bouche, ventre ou renflement, fond de la destinée, *vava, vonto, vodin' ny, vintana*», suivant les deux ou les trois jours composant la fraction de mois; — et sa détermination sera le «sort énoncé de jour (ou horoscope de jour) *tonon' andro*²».

Nous allons en premier lieu parcourir les actions directes de chacune des douze destinées, — puis esquisser quelques-unes de leurs influences indirectes par certains présages ou augures, — puis observer en général les accords ou les conflits qu'elles peuvent avoir entre elles, — enfin noter le rapport qu'elles ont souvent avec l'imposition du nom de l'enfant.

A. Actions directes de chacune des douze destinées.

1^o *Alahamady*: C'est une des quatre destinées-mères. Elle est l'aînée des destinées *zokim-bintana*³. C'est la destinée-reine, — la destinée de puissance. Elle a une vertu d'autorité et de souveraineté, pour les princes. A l'héritier présomptif, surtout, qui est né sous elle, elle donnera la force de régner et de conquérir. — Pour le souverain, elle est «bonne à faire tout ce qu'il veut, *tsara anaovana ny zavatra rehetra tian-katao*⁴». Les grands rois *Ralambo, Andriamasinavalona, Andrianampoinimerina* sont nés, dit la tradition, au premier jour du mois *alahamady*; aussi ont-ils été puissants entre tous. *Alahamady* les dirigeait, «ils la suivaient» *nanaraka azy*. Et cette «vertu» de force leur ralliait tous les cœurs. Il en fut surtout ainsi pour le «Désiré-de l'Imerina» (*Andrianampoinimerina*): «Car, disent les documents⁴, il était né en *alahamady*, et alors il fut poussé en avant par sa destinée qui le pressait. C'est cela qui l'a fait roi unique. *Fa teraka alahamady, ka nasesiky ny vintany, narahin' ny vintana izy, izany nah' andriana tokana azy*. — Et il inspira confiance au peuple, car il avait sa destinée par devers lui. Et le peuple se mit à suivre de lui-même la destinée du Désiré de l'Imerina, et alors le peuple et la destinée du Désiré s'accordèrent, firent bon chemin ensemble. *Ary naha-toky ny vahoaka izy, fa narahin' ny vintany izy, ary ny vahoaka nonaraka ny vintan' Andrianampoinimerina ho azy, ary dia nifanaraka ny vintan' Andrianampoinimerina sy ny vahoaka*.»

¹ p. 24, 25, 34.

² Ibid. — Cf. Diction. CALLET: *Adalo*.

³ p. 31.

⁴ p. 674.

Le symbole de cette destinée royale et puissante, est un «taureau fouillant la terre de ses cornes, *aubalahy mitrongy tany no vintany*¹». — C'est cette destinée de souveraineté que l'on célébrait à la grande fête royale et nationale du *Fandroana*.

Si le nouveau-né n'est pas un prince, *alahamady* a sur lui une vertu de violence sinistre: elle le poussera aux ambitions néfastes, aux entreprises téméraires qui ne sont pas à sa taille, — dangereuses pour lui et pour les autres, aux meurtres des gens nantis de pouvoir politique, et surtout au renversement du roi. C'est une destinée révolutionnaire quand elle agit sur le commun. Le peuple devra donc s'en défier, s'en garder et corriger son action, en faisant appel aux astrologues: «de peur que l'enfant n'empoigne à mal le souverain, *andrao misavika ny andriana*». — Quand on avait affaire à des perturbateurs violents de l'ordre public, on disait d'eux, en les montrant des lèvres ou du doigt: «Destinées de roi, ceux-là, peut-être, et vrais *alahamady*? *Vintan' andriana ireny angaha ka alahamady?*» C'était le proverbe d'*alahamady*².

Cependant, en dehors des premiers jours du mois, cette destinée n'est pas toujours aussi dangereuse pour le commun: «l'enfant naît en *alahamady*, dit un document: ce sera un homme qui aura du succès: *teraka amin'ny alahamady ny zaza: dia lehilahy mahaleo*³.»

Telle est l'influence ou l'action d'*alahamady*, en tant que destinée de mois. — En tant que destinée de fraction de mois, elle a trois jours: son *vava* ou bouche, son *vonto* ou ventre, son *vody* ou fond. On la trouve à tous les mois de l'année, mais, dans toute sa force, incontestée, seulement au début du premier mois.

C'est sa «bouche» qui est surtout violente. Il en est ainsi d'ailleurs pour les autres destinées. C'est un fait notoire: «il n'y a personne qui soit frappé (à coups de corne) par le fond, mais c'est la bouche qui frappe: *tsy misy totoin' ny vodiny fa ny vava no manoto*⁴.» — La «bouche» est donc rude et violente: elle rend dangereux, calamiteux, ceux qui naissent sous elle, «en elle». — «S'ils ne doivent pas être des grands, ils seront les derniers des gens. *Raha tsy lasan-ko lehibe, dia faraïdina*⁵». — Ils risquent en outre de «foncer à coups de corne, *manoto*», sur leurs parents, — et surtout sur le roi. — S'ils sont nés dans l'entourage, à la cour du souverain, vite on les expulse, on les relègue au loin: ils ne pourront jamais demeurer avec la personne royale: *raha ankohonan' ny andriana: dia avoaka tsy miaro-mitoetra amin' ny andriana*⁶.

Le «ventre» ou «renflement», *vonto*, ou second jour, est plus bénin. Sous certaines conditions, il sera favorable et deviendra gage de longue vie. — «Le ventre d'*alahamady*, encore, est un jour excellent pour les «prémices» des entreprises royales; et il y a des gens du peuple qui le suivent aussi comme

¹ p. 31.

² Cf. Diction. CALLET: *Alahamady*.

³ p. 47.

⁴ p. 24, 25.

⁵ p. 34.

⁶ p. 27.

destinée, et «font prémices» à ce ventre d'*alahamady*, quand c'est le jour de leur naissance. *Fanantaran' andriana zavatra ny vonton' alahamady, misy koa ny vahoaka manara-bintana azy, ka manantatra amin' ny vonton' alahamady, raha teraka amin' io*¹.

Le «fond», *vody*, ou troisième jour est meilleur encore, surtout s'il s'agit d'un «fond» tombant en dehors du premier mois (c'est-à-dire, si ce n'est pas le trois du mois *alahamady*). — Celui qui naît en fond d'*alahamady* «deviendra grand et riche; — et il atteindra la vieillesse, du moins s'il ne meurt pas avant d'atteindre l'aiselle de ses parents. *Lasan-ko lehibe sy hanan-karena; dia ho tratanitra raha tsy maty manonga helika* »². Ce jour est parfait pour les «prémices d'entreprises».

En tant que localisée au nord-est dans l'espace et sur la case, *alahamady* donne à cette place, à cette direction, une dignité supérieure. C'est là, on l'a vu, le coin des ancêtres et de la prière. — C'est là encore qu'on garde les fétiches et leurs amulettes, les objets et talismans qu'on leur a fait «toucher»: *sampy* et *vorongon-tsampy*, — et la corne blanche des aspersions rituelles, *tandro-potsy*, — et le bois rituel *fanazava* (*Eloeodendron olyanthum*)³. — C'est vers cette direction du nord-est que l'on prie Dieu et les ancêtres, etc. ...

C'est à cet angle de la case que l'on fait l'ablution sainte de la grande nuit du *Fandroana*. — Et c'est encore sans doute *alahamady* ainsi localisée qui a déterminé la place d'honneur dans tout appartement, dans toute assemblée: le nord. Si, en effet, cette place d'honneur dans la case, se trouve au nord du foyer, c'est-à-dire sur la moitié ouest de la paroi nord, c'est, peut-être, que la partie est et nord-est est déjà occupée par le lit de famille et par tout ce qui concerne le culte.

Le nord était donc considéré, grâce sans doute à *alahamady*, comme ayant un sort particulièrement bon. Pour découvrir lequel de ses enfants devait régner, le souverain, souvent, les faisait coucher ensemble sur des nattes dans la case: celui d'entre eux qui dormait la tête exhaussée vers le nord, et qui ne glissait pas vers le sud ou ne se mettait point en travers de l'est à l'ouest, celui-là était à «bénir pour qu'il régnât», — *ho tsiofin' andriana rano hampajakaina*. — «C'est là la manière de voir celui qui a une bonne destinée pour être fait roi: car, disent les astrologues, celui qui dort redressé s'est déjà redressé, exhaussé pour être roi: il est soulevé par sa destinée; il ne dégringole pas mais s'exhausse. *Szany no amantaran' ny tsara vintana raha hampajakaina; j' izay misondro-mandry, hoy ny mpanandro, efa misondrotra ho ambony ho andriana, fa entin' ny vintany, tsy mba mitambotsitra fa misondrotra* »⁴.

En tant que destinée fondée sur les êtres de la nature, *alahamady* donne une vertu spéciale au bœuf *volavita*, tacheté de blanc et de noir, en vue de l'hommage rendu au souverain.

¹ p. 27.

² Ibidem.

³ Arbuste dit «lumineux» *mazava*, la nuit; peut-être à cause de la présence du mycelium d'un champignon. — Il est employé, encore, comme médicament ...

⁴ p. 31.

On trouve au sujet d'*alahamady* ce *fady* ou tabou: «Poser les fondations de sa maison en *alahamady*. — Cela empêche d'atteindre la vieillesse. *Manorina trano Alahamady. Tsy mahatratra antitra*¹.»

2° *Adaoro*. En tant que destinée de mois, du second mois, *adaoro mitondra volana*, c'est un sort rouge, et il est bon; mais il attire la foudre et brûle les maisons: *andro mena, ka tsara; halambaratra sy mandoro trano*². Le rouge est symbole de puissance, plutôt de puissance redoutable.

Comme destinée de fraction de mois, c'est une destinée-fille à deux jours qui est particulièrement dangereuse à sa bouche, *vava*, ou premier jour, surtout à sa bouche qui tombe au second mois de l'année. Celui qui naît alors risque d'attirer sur la case quelque incendie, et d'être violent, intraitable. Le second jour, le fond, *vody*, est bon. «Celui qui y naît sera bien; et il sera bien-portant, gros et rebondi à résonner... sachant se conduire, sachant parler. *Ny teraka amin' io, dia tsara, fa vodi-adaoro, ka hidaoro tsara (hidóboka tsara), mahay mitondra ny tenany, mahay miteny*. Si c'est un homme, il sera orateur; si c'est une femme, elle sera habile à se conduire. *Raha lehilahy, dia rupikabari; raha vehivavy, mahay mitondra tena*³.»

Son proverbe est: «*Adaoro mahay vava, mitselatsélaka ny adaoro: adaoro* est fort en bouche, *adaoro* a un parler étincelant⁴.» C'est la patronne des brillants parleurs.

En tant que destinée localisée, *adaoro* est la destinée tutélaire du lit de famille, *farafara*, situé à l'est, vers le nord. — Comme destinée à la fois localisée et fondée sur les choses, elle donne de la stabilité à la demeure, au logis. — Elle fait encore avoir beaucoup d'enfants. *Ny adaoro mahamarimponenana mahamaroanaka*⁵. C'est que, sans doute, la fécondité du ménage assure la stabilité du foyer.

En général, elle inspire la recherche du confortable et le procure, étant fondée sur la poule d'eau *taleva* délicate sur le manger. Mais il faut s'en méfier, car elle est la patronne du feu et des incendies, comme elle est celle du soleil⁶.

On trouve ce tabou: «Fonder sa maison en *adaoro*, cela fait avoir peu de postérité: *Manorina trano Adaoro Mahakely fara*⁷.

3° *Adizaoza* «est un sort assez bon, *andro tsara hiany*². «Mais si l'on n'a pas d'esclaves et qu'on veuille faire une maison ou se marier sous cette destinée de mois, c'est dangereux; on n'osera pas. Les habitants de la case nouvelle et les nouveaux mariés se trouveraient sans force ni consistance. *Raha tsy manan' andevo, diatsy sahay manao na hanambady na hanao trano, ary raha manan' andevo dia manao: miozanzana ny olona raha tsy misy andevo*².» Il y a un rapprochement entre *oza* de *adizaoza* et *ozana* de *miozanzana*. —

¹ Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1904), p. 148.

² p. 31.

³ p. 27.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Adaoro*.

⁵ p. 40.

⁶ p. 39.

⁷ Cf. STAUDING, loc. cit. p. 148.

Mais si, dans une maison pourvue d'esclaves, on fait un mariage à cette époque, l'union tient et ne se défera pas... jusqu'à la vieillesse: *raha mampaka-bady amin' io, dia marina tsy afaka, dia trarantitra*¹.»

Comme destinée de fraction de mois, *adizaoza* a une bouche, un premier jour fort défavorable: c'est une vocation de faiblesse, d'impuissance, de tristesse pour le nouveau-né. *Ny teraka amin' ny vav' adizaoza ... mihozangozana foana, ka tsy mahavita na inona na inona, — koa malahelo, fa mafy ny vav' adizaoza*: il est malheureux, car dure est la bouche d'*adizaoza*². — De là, le proverbe d'*adizaoza*: *Adizaoza tsy afak'aretina, mihozahoza foana raha tsy toloran-karena*: *adizaoza* n'est pas sauve de maladie; elle est toute faible, si on ne lui apporte pas de richesse», c'est-à-dire, sans doute, si le nouveau-né ne reçoit pas quelque cadeau sérieux³.

Le second jour d'*adizaoza*, son fond ou *vody*, est meilleur, sans être très bon. «Si le nouveau-né est une femme, elle aura beaucoup d'enfants, mais sera dans l'indigence; si c'est un homme, il sera indigent aussi. *Ny teraka amin' io, raha vehivavy, dia maro anaka, fa malahelon-karena; raha lehilahy, dia malahelo koa*².»

Comme destinée localisée, *adizaoza* située à l'est, vers le sud, est la patronne de la grande cruche placée à cet endroit dans la case, la grande cruche qui sert de réservoir pour la provision d'eau et qu'on ne bouge jamais. *Adizaoza* a donc une influence de stabilité. Aussi est-il bon de choisir le fond d'*adizaoza* pour entreprendre l'attaque d'une place, la construction d'un mur d'enceinte ou d'une case: *marim-ponenana, izao no ao azy raha manantatra haka vohitra, hanao tamboho sy hanao trano* etc... *amin' ny vodi-adizaoza*. C'est bon et c'est solide, comme la grande cruche qui ne remue pas: *dia tsara, dia mafy tahaky ny sinibe tsy mihetsika*¹.

Comme destinée fondée, *adizaoza*, nous l'avons déjà remarqué, a une vertu de fraîcheur.

4^o *Asorotany* est une destinée-mère, gouvernant ses deux filles: *adizaoza* en arrière et *alahasaty* en avant. — Comme destinée de mois, du quatrième mois, elle a une vertu violente, lugubre. C'est un peu la patronne des fosses mortuaires et des tombeaux. Il est bon de commencer sous son influence le grand trou où l'on disposera les dalles du tombeau¹. Si on le fait en dehors de l'époque qui lui est soumise, il y a certaines conditions à remplir.

En tant que dominant une fraction de mois, *asorotany* a une bouche mauvaise, surtout au début du quatrième mois. L'enfant qui naît à ce jour est très exposé «à mourir jeune, à voler, à ne pas savoir gagner sa vie: *malaky maty kely, mangalatra, tsy mahavelon-tena*; et surtout il foncera à coups de corne sur ses parents, *manoto raiamandreny*⁴.» Aussi est-il fort dangereux de laisser vivre le petit être. Souvent on l'étouffait en lui plongeant le visage

¹ p. 31.

² p. 27.

³ Cf. Diction. CALLET: *Adizaoza*.

⁴ p. 34.

dans l'eau. Parfois, après un exorcisme en règle¹, les parents se contentaient de l'éloigner de leur demeure, de leur parenté, le confiant à quelque ami et affectant de l'ignorer jusqu'à ce qu'il fût parvenu à l'âge d'homme².

Le ventre ou renflement, *vonto*, ou second jour d'*asorotany* est bon pour «faire les prémices» de la construction des tombeaux. — Celui qui naît à ce jour deviendra vieux. Le fond, *vody*, ou troisième jour est assez favorable. Généralement, d'ailleurs, les «fonds» ne sont pas méchants. Le nouveau-né sera bien, et riche, ... et, s'il ne meurt pas petit, il deviendra vieux. *Raha teraka amin' io, dia tsara, dia manan-karena, raha tsy maty kely dia trarantitra*³. Si c'est un esclave, né soit à la bouche, soit au fond d'*asorotany*, l'astrologue le fera fouler, lui fera donner des coups de pied par son maître, «de peur qu'il ne fonce à coups de corne, *fandrao manoto*». Parfois le maître, en posant le pied sur le ventre de son petit esclave n'appuiera point et le laissera vivre. Il doit s'écrier: «Qu'il ne fonce pas à coups de corne! Qu'il ne vagabonde pas! Qu'il soit sage! Qu'il sache bien servir! *Tsy hanoto tompo! tsy hirendrirendry foana! mba ho hendry! mba hahalala fanompoana*!⁴»

En tant que destinée localisée, *asorotany*, à l'angle S. E. patronne le poulailler ou plutôt le petit parc à volailles bas et couvert, le *fisoko*, qui est dans ce coin de la case. Elle préside encore aux débarras, aux nattes roulées, au riz en réserve.

En tant que destinée fondée, elle a une influence pluvieuse ou humide, et, par suite, une vertu de fertilité; elle patronne les premiers travaux de culture, au début de la saison des pluies.

On cite, au sujet de son influence, ce dicton: Commencer à creuser le tombeau en *asorotany*, cela fait atteindre la vieillesse: *Mamaky tany Asorotany, mahatratra antitra*⁵.

5^o *Alahasaty* est une destinée sinistre, une destinée noire, celle des sorciers de maléfice, — soit dans son mois, soit surtout dans sa fraction de mois. — Sa bouche, ou premier jour, fait sorcier, sorcière l'enfant qui y naît, en particulier s'il naît au milieu de la nuit⁶. — En général, alors, rien ne servirait de supprimer le nouveau-né, car, en ce cas, celui qui naîtrait ensuite hériterait de sa destinée: la destinée de sorcier est fatale; elle va tout droit dans sa ligne, incoercible. — «Une fois devenu grand, dit le P. CALLET, cet enfant se croit obligé d'encourir sa destinée: il demande à ses parents, qui pensent comme lui, la permission d'aller où elle le mène; il a une chance d'échapper à la mort par le tanguin [poison ordalique surtout contre les sorciers] et ses parents en ont une d'échapper à la honte, en l'éloignant⁶.»

La bouche est surtout mauvaise quand elle tombe à la fois un lundi et huit jours après la nouvelle-lune. — Dans ces conditions, le fond lui-même, par extraordinaire, est aussi méchant que la bouche⁶. — Mais alors les

¹ Cf. plus loin.

² p. 25.

³ Cf. STAUDING: Bulletin de l'Académie malgache, vol. III (1904), p. 145.

⁴ *Tantara ny Andriana*, p. 25.

⁵ Diction. CALLET: *Alahasaty*.

⁶ p. 25, 34.

parents doivent supprimer, quoiqu'il arrive, l'enfant qui naît à ces deux jours du lundi et du mardi.

Un jour, un astrologue-prophète rappela énergiquement l'obligation à une malheureuse mère dont le nouveau-né était dans ce cas. «Cela n'est pas bien, disait-il avec insistance, étouffez-le sous l'eau. Nécessairement, votre enfant que voici sera sorcier, lui donnât-on force racines d'*antsoro*¹; le sort ne le lâchera pas; le sort-vocation de sorcier est trop fort; il empoigne l'enfant et on ne peut l'en dégager. *Tsy mety, ahohofy; tsy maintsy ho mpemosavy iny zanakao, na dia omena fakan' antsoro aza, tsy avelan' ny tononandro, mahery ny tononandro zara-mosavy, savihin' ny tononandro ka tsy afaka tsy azo alana*².» — «Et la mère ne put se résoudre à se séparer de son enfant, et elle déclara un jour autre que celui qu'avait dit le prophète, en affirmant: il est bon, celui-là. *Ary tsy foin' ny ravehivavy ny zanany, ka ny andro nambaran' iley mpaminany (mpanandro) tsy ambara io, andro hafa no ambarany: tsara io, hoy izy.*» — Mais le prophète vit la chose et il dit: «Mettez là, au coin de la case, votre enfant; regardez ce qui va s'approcher de lui, là, quand il sera seul: n'allez-vous pas bien voir ce qui s'approchera de lui?» — De fait, un chat sauvage, un *kary*, et un hibou vinrent au petit; et on vit bien quelle était sa destinée, et la mère crut le prophète: *Kary sy vorondolo no nanatona azy eo; dia fantany amin' izay ny vintany, vao izay mieky ley mpaminany izy*³.»

Le proverbe d'*alahasaty* est: «Serait-ce là des gens à destinée d'*alahasaty*, pour qu'on fasse de tels maléfices? *Alahasaty angaha no vintana ka mamosavy*⁴?»

A la bouche d'*alahasaty*, on doit chômer, on ne peut, en fait d'œuvre, qu'exalter les fétiches ou *sampy*. Par dessus tout, les astrologues défendent alors de travailler à la construction des maisons⁵.

Le fond d'*alahasaty*, son deuxième jour, en général, n'est pas mauvais. Et même, avec ce sort-là, on devient vieux, on est prospère ou «noir de suie», *maintimolaly*⁶; car la destinée est noire, *mainty*.

Comme destinée localisée, *alahasaty*, au sud, vers l'est, préside à la demeure, à la direction de tout ce qui est mauvais, *ratsy*. C'est de ce côté qu'on rejette les objets d'exorcisme et qu'on chasse le mal.

Comme destinée fondée, elle patronne tout ce qui est sinistre, noir... ou nuisible, comme les oiseaux destructeurs et la gelée-blanche.

Voici un dicton-tabou, qui la concerne: «Faire les fondations d'une maison en *alahasaty*, cela ne fait pas devenir riche. *Manao fototra alahasaty, tsy mampanan-karena*⁷.

¹ Herbe purgative.

² p. 25.

³ p. 26.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Alahasaty*.

⁵ p. 32, 34.

⁶ L'abondance de la suie dans la case enfumée est une marque d'ancienneté, de richesse, de prospérité pour la famille.

⁷ STAÜDING, loc. cit., p. 149.

6° *Asombola*, en général et comme destinée de mois, a une vertu de richesse: «elle cherche l'argent et la fortune, *mpila vola kosa sy mpila harena*.» — Avec elle, il faut prendre une précaution: ne pas s'habiller d'un lamba rouge; sinon, on ne vivra pas longtemps et l'on mourra d'accident¹.

En tant que destinée de fraction de mois, *asombola* fait gagner de l'argent à ceux qui sont nés en sa bouche ou en son fond. Le garçon né en bouche d'*asombola* sera marchand et fera de bonnes affaires, la fille, elle, fera des travaux, des ouvrages productifs. — Le jour du fond est bon pour les entreprises et les mariages, ... pour tout ce qu'on veut faire, *fanaovan-javatra tian-katao*².

Comme destinée localisée, *asombola*, au sud, vers l'ouest, veille sur les ustensiles productifs, utiles: le mortier, le pilon, le van qui sont, tout à la fois, comme des «dépendants et des gagnants d'argent *tahaky hoe sady mpandany vola mpaka*¹.

Comme destinée fondée elle patronne surtout les poules, source de revenus.

7° *Adimizána* est une destinée mère. En général, elle favorise toute entreprise, rend tout facile. Mais elle risque d'être trop débonnaire et de laisser grande liberté au mal comme au bien. Qui naît sous son influence ne meurt pas de mort violente, *tsy maty vonoina*, mais n'a guère de chance de devenir vieux: on trouve peu de vieillards nés sous son sort. — D'autre part, il aura l'amour facile. Seulement, il ne doit pas porter de lamba fait de deux pièces bout à bout, *tsy mba mitafy lamba mitohy*, et fera bien de garder chez lui une balance, *mizána*, pour conserver sur lui la bonne chance².

Comme destinée de fraction de mois, *adimizána* a une bouche très favorable, pour les hommes nés en elle qui gardent avec eux une balance: elle leur fait gagner beaucoup d'argent dans le commerce. Mais elle est moins secourable aux femmes: si celles-ci ne sont pas riches, elles meurent petites, *raha tsy mpanan-karena, dia maty kely izy*. Aussi leur fait-on un exorcisme, pour plus de sûreté.

Parmi ces hommes d'*adimizána*, il en est qui ne veulent pas tenir de balance chez eux, craignant, si on la leur prend, de perdre leur destinée. D'autres en gardent une, mais ne veulent jamais la prêter. Cependant, en ce cas, si c'est seulement quelqu'un de leur famille qui la prête, ils ne perdent rien³.

Le ventre, renflement ou second jour d'*adimizána* est propice à toutes les prémices, surtout à celles du mariage. Il y a du danger pourtant, car la destinée est trop facile et peu stable. — Ce sort-là encore fait devenir riche, protège contre la mort par accident. — Le «fond» ou troisième jour fait devenir vieux³.

La destinée *adimizána* a une particularité curieuse: elle est double, comme les plateaux d'une balance ou *mizána*, et se divise alternativement en «haut» et en «bas». — Ceux qui détiennent le haut, la fortune, gardent le

¹ p. 32.

² p. 26.

³ Ibidem. — «Si l'on meurt pas petit, on ne mourra pas avant d'avoir au moins les cheveux à moitié blancs, *raha tsy roa volo tsy maty*.»

nom d'*adimizána*; ceux qui n'ont que le bas, l'infortune, reçoivent celui d'*alakaforo*. *Ny manana, adimizána; ny tsy manana, alakaforo*¹: ce sont des *alakaforo*, c'est-à-dire des lutteurs contre l'indigence et le malheur (*ala*, enlever, *kaforo*, infortune). Ils gardent l'espoir de remonter à la fortune, grâce au mouvement de leur destinée bascule; et ils s'opiniâtrent, s'acharnent contre leur misère². On dit d'eux encore: «Ce sont des enlève-infortune, quand ils réussissent à se tirer de l'infortune; et alors ils deviennent des *adimizána* qui ont de quoi; ils se sont dégagés de la violence de leur destinée de malheur. *Izy alakaforo raha mahay miala amin' ny kaforo, dia adimizána manana: ny herimbintana ialany amin' ny kaforo*. Et s'ils n'y réussissent pas, il n'y a plus rien et ils sont réduits à la misère; alors ce sont des *adimizána* qui n'ont rien. *Ary tsy mahay ka miforoforo, dia adimizána tsy manana*»³.

Comme destinée localisée, *adimizána*, à l'angle sud-ouest préside aux passages, au va-et-vient de la porte de la case. Elle laisse un peu trop entrer et sortir le mal comme le bien, spécialement en affaire d'amour... *ka mivoaka sy miditra ao na soa na ratsy*. «Car on assimile la porte et l'amour, (on traite la porte comme l'amour, et inversement): on tire tout ensemble et l'on repousse: *atao fitia varavarana: sady atosika no taritarihina*»⁴.

Au coin sud-ouest du village, cette destinée patronne ses protégés malheureux: les *alakaforo*, les lutteurs contre la mauvaise fortune; car c'est là qu'ils s'établissent pour retenir, malgré tout, ce qui peut rester de bon dans leur sort de malheur. — Et c'est aussi vers eux, vers le sud-ouest qu'on jette un grand nombre d'objets exécrés, dans les exorcismes. En ce faisant, on abonde dans le sens de leur destinée, on leur rend service et ils espèrent de plus belle quelque hausse dans le mouvement de bascule d'*adimizána*⁵.

En tant que destinée fondée, *adimizána* préside aux comparaisons de toute sorte, aux pesées, à toutes les opérations ayant quelque rapport avec le fléau ou les plateaux d'une balance, *mizána*; — et par suite, encore, elle patronne les oppositions, rivalités et contrastes.

8° *Alakarabo*, comme destinée générale ou de mois, du huitième mois, est bonne et féconde; c'est la destinée de la fertilité. Elle est «un sort bon, car c'est un sort de fruits, et si on plante sous elle, il y a abondance de fruits pendants, *andro tsara fa andromboa, ka raha zavatra ambolena amin' ny alakarabo, dia vokatra fihantomboa*»¹. Toute plante alors est de belle venue; quant à soi, si on est né sous elle, on est plutôt maladif *farary*². En ce cas, si jamais il arrive qu'on soit condamné à boire le poison ordalique, le tanghen, il faudra, à tout prix, se bien garder d'accepter l'épreuve en un jour d'*alakarabo* «de peur d'en mourir, *fandroa maty foana co*». Les parents de l'accusé supplient les juges de remettre à plus tard, *fadin' ny havana iny andro iny, «aoka andro hafa», hoy izy*³.

Comme destinée de fraction de mois, *alakarabo* a une bouche, un premier jour assez dangereux, et cela par excès même de fécondité, par pléthore:

¹ p. 32.

² Cf. Diction. CALLET: *Alakaforo*.

³ Cf. Diction. CALLET, loc. cit.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Alakarabo*.

l'enfant aura comme une indigestion de biens et il faut l'en préserver. — Le fond, ou second jour est plus bienveillant. Si le nouveau-né est une fille, elle aura beaucoup d'enfants; si c'est un garçon, tout ce qu'il plantera portera beaucoup de fruits; et, s'il ne meurt pas en bas âge, il arrivera à la vieillesse¹.

Comme destinée localisée, *alakarabo*, à l'ouest de la colonne du milieu dans la case, est la patronne du foyer établi à côté d'elle, un peu vers le nord-est. Concurremment avec la destinée *asombola* située plus au sud, elle veille sur les ustensiles d'abondance: pilon, mortier, van, mesure de riz, dont la place est au sud du foyer². Elle paraît avoir encore un rôle moins honorable mais qui lui sied aussi: celui de présider au «trou à ordures», ou trou d'aisance, *lavaka-diky* pratiqué pour les personnes alitées, à l'ouest de la colonne du milieu³.

Comme destinée fondée, elle peut être dangereuse, car elle attire la grêle, qu'il tombe dru comme les fruits mûrs.

On rencontre, à son sujet, ce dicton: «Etablir le tracé de la maison en équerre et en forme de L, sous la destinée d'*Alakarabo*. Cela donne des enfants jumeaux. *Manorin-trano sokera raha Alakarabo. Mahakambanjaza*³.»

9° *Alakaosy* est une destinée très forte et très violente. Pour le roi et ses entreprises, en général, elle est bonne, puissante: «Tout ce qu'il fait alors est bien, *na inona na inona zavatra atao, dia tsara avokoa*⁴.» — Mais pour l'enfant né à cette date, elle est terrible, et s'il s'agit des premiers jours de son mois, inexorable. Elle l'entraînera à tuer père et mère. Aussi les parents s'en méfient et s'en préservent, on va voir comment.

En tant que destinée de fraction de mois, elle a une bouche épouvantable, surtout la bouche de son mois. L'enfant qui naît à une bouche d'*alakaosy*, doit être étouffé ou subir certaines épreuves; sinon, malheur à ses parents, ou malheur à lui-même. «Saisi, empoigné par son sort de violence, *savihin' ny tonon' andro mahery*, il les tuera à coups de corne ou se tuera ainsi lui-même: *vav' alakaosy ka raha tsy manoto raiamandreny, manoto tena*⁵.» — Si on se décide à supprimer le nouveau-né, on prend le van plein d'eau, on y enfonce la figure de l'enfant et on l'y noie. Pour les enfants d'esclaves, théoriquement, presque toujours on doit ainsi faire; ils seraient encore plus dangereux que les libres et tueraient leurs maîtres. En fait pourtant, souvent, les maîtres ne veulent point s'appauvrir en les détruisant ainsi. *Be ny mpanompon' olona teraka amin' ny alakaosy tsy vonoina akory: fa tsy foiny ho faty ny andevony*⁶.»

Si on se contente «d'éprouver» l'enfant, généralement on procède ainsi: Il est déposé sur le chemin, à la porte de la cour ou du village, là où sortent et entrent gens et bêtes. Un troupeau de bœufs est dirigé vers ce passage; et toute la famille crie: «S'il doit nous battre à coups de corne, qu'il meure!

¹ p. 26.

² Cf. p. 55.

³ Cf. STAUDING, loc. cit., p. 149.

⁴ p. 32.

⁵ p. 26, 32. — Cf. Diction. CALLET: *Alakaosy*.

⁶ p. 48.

S'il ne doit pas nous battre à coups de corne, qu'il vive! Qu'il ne soit pas foulé! *Raha hanoto anay: matesa! Raha tsy hanoto: veloma! Aza hitsahina!*¹» L'enfant est-il écrasé, c'est fini, il faut être content. Les bœufs l'ont-ils épargné, il vivra. Il ne tuera pas ses parents. De sa destinée épurée, il ne retiendra que la force... pour son bien. On peut l'appeler: «A la forte destinée, *mahery vintana*.» Un grand personnage du milieu du XIX^e siècle, *Rainiharo*, ministre de Ranavalona I, et père du Premier ministre des dernières reines, naquit sous *Alakaosy* et fut soumis à l'épreuve des bœufs: tout un parc de bœufs lui passa sur le corps sans qu'aucun sabot ne le touchât. Aussi fut-il de bonne et puissante destinée: *koa tsara vintana*¹.

On pratiquait parfois une autre épreuve. L'astrologue disait: «Prenez un tronc de bananier, creusez-le en forme de petite pirogue, mettez y le petit enfant, portez-le au lac, poussez-le sur l'eau. *Angalao vatan' akondro, ataovy ahaky ny lakana kely, asio ny zaza kely amin' ny vatan' akondro, ento amin' ny-farihy, asosay eo*. Il ne peut être submergé si la destinée doit être bonne. *Tsy mety rendrika raha ho tsara ny vintana*¹. — *Rasoananahary*, continue le document, fils de Rabodosahondra, né en bouche d'*alakaosy*, fut traité de la sorte à *Amparihy Anosinandriana*: il n'eut rien; il avait été éprouvé ainsi, pour voir..., sur l'ordre des astrologues: *tsy naninona; nasain' ny mpanandro notsapaina eo izahana*¹.»

La crainte de voir l'enfant «foncer à coups de corne» sur ses parents était bien le motif de ces suppressions ou de ces épreuves. Mais il y en avait un autre encore: la crainte de voir l'enfant abuser de sa forte destinée contre le souverain. «*Alakaosy* est destinée de roi, dit un passage; c'est pour cela qu'on étouffe celui qui naît en *alakaosy*. *Vintan' andriana alakaosy, izany anohofana ny teraka alakaosy*².» — Et ailleurs: «L'enfant est tué, étouffé dans l'eau, car le souverain ne l'aime pas, car il dit de lui: «Il a une destinée violente et fonce à coups de corne sur son maître. *Vonoina ny zaza, ahohoka, fa tsy tian' ny andriana, fa ataony hoe: mahery vintana, ka manoto tompo*³.»

Parfois, les parents se refusaient à faire disparaître ou à exposer leur enfant: ils le cachaient alors avec grand soin, se gardant de révéler, s'ils le pouvaient, le moment et la destinée de la naissance. Et puis, quand il était un peu grand, ils l'écartaient, l'éloignaient de chez eux, le mettant en pension chez quelque ami — «de peur que sa destinée ne le forçât à leur faire du mal, *fandrao manoto vintana*⁴.»

¹ p. 32.

² p. 32, 33.

³ p. 48.

⁴ Cf. COUSINS: «Malagasy Customs», édit. 1896, p. 28. — Cette crainte des parents vis-à-vis de la destinée dangereuse d'un enfant est quasi-invétérée chez les indigènes même qui subissent l'influence européenne et chrétienne. Le 2 novembre 1878, à *Ambohimalaza*, à 14 km Est de Tananarive, un des premiers missionnaires d'Imerina (qui travaille encore à Tananarive), le R. P. ALPHONSE TAIX notait: «Ici, tout près de ma demeure, vit un brave et beau garçon marié à une jeune chrétienne. Il est né à Tananarive, d'une famille aisée.» Pourquoi n'est-il pas resté à la capitale, demandais-je un jour à sa femme? — Ah! répondit-elle, mon mari a eu en partage un mauvais destin; aussi sa mère l'a condamné à vivre dans la banlieue, de peur d'être victime des mauvaises influences du sort de son fils.

Il semble que, dans les temps modernes, l'obligation de disparaître, quand on naît en *alakaosy*, ne tombait que sur les enfants d'une certaine classe. Quant aux autres, on se contentait des épreuves, — ou même on échappait à la loi. — Car on nous dit: «Cependant, les enfants des *Tsiarondahy* et des *Tandonaka* (esclaves et affranchis noirs, au service de la cour), voilà ceux qu'il faut étouffer, quand ils naissent en *alakaosy*, mais non point tous les enfants du peuple, dit-on; — cela, seulement, depuis le temps de Ranavalona I. *Anefa ny zanaky ny Tsiarondahy sy ny Tandonaka, izany no ahohoka, raha teraka alakaosy, fa tsy ny zana-bahoaka rehetra, tsy akory hono; vao tamin' i Ranavalonareniny izany*¹.» — Si cela est exact, la crainte de voir les enfants *alakaosy* nuire au souverain paraît bien avoir été une des principales causes des mesures prises contre eux, — les *Tsiarondahy* et les *Tandonaka* étant les sujets qui, en raison de leur service, vivaient le plus près de la personne royale.

Alakaosy en vertu de sa dangereuse puissance, exigeait de tout le monde des égards particuliers. Les deux premiers jours de son mois, de sa lune étaient chômés. De plus, ils étaient jours d'abstinence: les femmes, celles du moins qui pouvaient encore enfanter, devaient s'abstenir de riz. «*Andro fadina alakaosy: ny vehivavy tsy homam-bary raha tsinan' alakaosy, ny mbola hiteraka.*» — «*Ny vehivavy dia tsy homam-bary, ny lehilahy dia tsy manao zavatra*².» C'étaient là les tabous d'*alakaosy*.

A ces jours encore, on s'adressait en grande pompe aux fétiches ou *sampy*, — ceux du peuple, mais non ceux du roi, en général; — on les exaltait *manandratra*. On les éprouvait pour savoir s'ils prédisaient du bien ou du mal, en les faisant danser, au milieu de chants bruyants *mampandihy*³. *Alakaosy* était donc encore, en quelque sorte, la redoutable patronne des *Sampy* populaires.

Le *vodi-alakaosy*, ou son second jour, en soi, n'est pas mauvais. Moyennant de certaines conditions faciles, un enfant né à ce jour réussira dans ses entreprises, surtout s'il les commence en «*prémices*», en *santatra*, à ce jour-là, chaque mois⁴.

En tant que destinée localisée, *alakaosy*, à l'ouest du foyer, est la force tutélaire du souverain, du chef, dans sa case. Et c'est à cet endroit, dans les cases des sujets, que l'on étend les belles nattes, pour qu'il y vienne s'asseoir, quand on le reçoit. *Ary fipetrahan' andriana alakaosy ao anaty tranon' andriana: ka raha mandroso ny andriana, dia amin' ny alakaosy no amelarana ny tsihy, dia eo no ipetrahany*⁵.

¹ p. 33. — Une tradition veut même que Ranavalona I ait défendu d'étouffer ou suffoquer tout enfant, pour motif d'astrologie. «Ce sont des personnes, aurait-elle dit des enfants [et non des bêtes], et donc ne les tuez pas, éloignes-les de vous si vous craignez, lorsqu'ils sont devenus grands; je regarde comme coupable quiconque les suffoque encore.» — «*Olona, hoy izy, k'aza mamono olona intsony, esory aminao rahefa lehibe izy, ataoko meloka raha manankôhoka olona.*» — Diction. CALLET: *Ankohoka*.

² p. 33, 179.

³ p. 179. Ce n'est pas le temps d'exposer ces rites.

⁴ p. 26.

⁵ p. 33.

Alakaosy, à cette place, est encore la patronne des naissances, et cela, concurremment avec sa voisine *alakarabo*. De fait, c'est là, entre elles deux : la destinée forte et la destinée féconde, que l'accouchement doit avoir lieu et que l'on dispose la petite alcôve qui doit tenir au chaud le nouveau-né et sa mère¹. *Ary ny zaza teraka, dia eo ampovoan' alakarabo sy alakaosy no anavana (anaovana) komby ifandana, eo andrefam-patana milatsaka eo anelakelaky ny alakaosy andro mahery sy alakarabo andro vokatra ny zaza kely ampifanaina*². Ainsi, la force était assurée par *alakaosy*, l'abondance par *alakarabo*... et la chaleur, par le voisinage du foyer.

Patronne des naissances, *alakaosy* le sera aussi des morts. On doit lui porter le mourant et le déposer là, à l'ouest du foyer, sur une natte. Et lui, il devra tourner son visage vers l'est, avant de rendre l'âme. Après la mort, son corps sera transféré à l'est du foyer³.

En tant que destinée fondée, *alakaosy* est la patronne de la foudre, et, comme celle-ci, fort dangereuse, — encore que la foudre ne puisse tomber sur elle, c'est-à-dire en *alakaosy*, et qu'on se serve d'elle contre la foudre. Comme la foudre, elle est, sauf exception, incoercible, irréductible : le malheur ne l'entame pas, ne peut en avoir raison, *tsy leon-doza*. — C'est précisément pour cela qu'elle a une vertu de succès insolent, de réussite envers et contre tout. Par exemple, un homme, quelqu'il soit, «perd» sa femme : il choisira un jour *alakaosy* pour lui faire réintégrer de force le foyer conjugal : *raha maty vady ny olona, alakaosy na tsy alakaosy, dia ny alakaosy no fampodiany ny vady*. — *Alakaosy*, elle-même, se charge de la ramener. — C'est à un jour *alakaosy* qu'un créancier fera revenir son débiteur en fuite : «Car c'est un jour fort, que le malheur n'entame pas, *fa andro mahery izany, ka tsy leon-doza*.» — Quelqu'un, après s'être ruiné, parvient-il à remonter ses affaires, à pouvoir se permettre quelques achats d'esclaves, de bœufs, de moutons ou autres animaux domestiques, c'est en un jour *alakaosy* qu'il introduira tout cela dans sa demeure... nouvelle ou embellie. *Ary raha olona firava harena, ka mba mahazo harena amin' ny asa ataony, ka mba mividy olona izy, na omby, na ondry, na zavatra ompiana; dia amin' ny alakaosy no ampidirana ny zavatra ompiana amin' ny trano itoerana*⁴.

Citons quelques dictons-tabous relatifs à cette destinée : «Faire un ouvrage en *alakaosy*. — Si on s'y blesse, on ne guérira pas. *Manao zavatra alakaosy. — Tsy sitrana raha maratra*.» (Il ne s'agit pas de tout le mois *alakaosy*, ce semble, mais seulement de la «bouche» ou du «fond» d'*alakaosy*⁵.)

— «Pour une femme, manger des fruits en *Alakaosy*. — Cela fait qu'elle n'enfante pas. *Mihinam-boankazo Alakaosy. — Tsy miteraka*⁶.»

— «Manger un plat (de riz) en *Alakaosy* («bouche» ou «fond») — [pour une femme qui peut encore avoir des enfants]. — Cela fait qu'elle accouchera

¹ p. 103.

² p. 33.

³ p. 103. Cf. Diction. CALLET : *Andrefana*.

⁴ p. 40.

⁵ Cf. STAUDING : «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1914), p. 108.

⁶ Cf. STAUDING, loc. cit. p. 113.

en *Alakaosy* (sous les malédictions de cette destinée). *Mihinan-kanina Alakaosy*. — *Teraka Alakaosy*¹.»

— «(Pour une femme enceinte), soigner un enfant né en jour d'*alakaosy*. — Cela fait que celui qu'elle enfantera aura une destinée violente. *Mitaiza zaza teraka Alakaosy*. — *Mahery vintana ny zaza kateraka*².»

— «Il est à noyer dans le van, celui qui naît en *Alakaosy*. — Car il blesserait la destinée de son père. *Ahohoka amin' ny sahafa raha teraka Alakaosy*. *Mandratra ny vintan-drainy*³.» — «Il est à faire fouler par les bœufs celui qui naît en *alakaosy*. — De peur qu'il ne blesse la destinée de son père. *Hitsahin' ny omby raha teraka Alakaosy*. — *Andrao mandratra ny vintan-drainy*³.»

— «Nourrir l'enfant né en *Alakaosy*. — Il foncera à coups de corne sur père et mère. *Mamelona ny zaza teraka Alakaosy*. — *Manoto ray amandreny*⁴.»

— «Se faire couper les cheveux en jour d'*alakaosy*. — On sera blessé. *Mihety Alakaosy*. — *Mandratra*⁵.»

10^e *Adijady* est une destinée-mère. A son mois, le dixième de l'année, elle est forte, assez rude, . . . pas commode, un peu susceptible. On ne peut la laisser telle quelle sur le nouveau-né. — Si on commence un travail sous elle, on le mènera à bien, pourvu qu'on le termine sous elle encore; — sinon, il ne sera plus jamais fini. *Raha zavatra atao aminy eo, ka raha tsy vita amin' ny andro anaovan' azy, dia tsy efa intsony*. Et c'est ce qui fait que c'est un sort dur, raide, inflexible, incapable de souplesse et d'adaptation, *izany no mah' andro mafy azy*⁶.

Cependant, c'est une destinée assez bonne pour contracter mariage. Du moins, l'union sera solide; on ne pourra être séparé qu'à la mort. Pour bien des gens, sans doute ce n'est guère enviable: c'est trop raide. «Si on ne meurt pas, on ne se sépare pas, car on est empoigné par le sort dur et l'on ne peut plus se séparer vivant, . . . si on ne meurt pas: *raha tsy maty tsy misaraka, fa savihin' ny andro mafy ka tsy afaka misaraka velona, raha tsy maty*⁷.» On voit que l'action de la destinée, ici, est exprimée par le même mot, «empoigné», *savihina*, que lorsqu'il s'agit d'effet nuisible, calamiteux (comme plus haut).

C'est qu'*adijady*, dit-on en faisant un jeu de mot, est fière, guindée, raide: *mijadona*⁷. Intraitable et bondeuse, elle abuse de sa force. On se la représente souvent comme une destinée «qui fait beaucoup pleurer», une destinée de prostration complète, où le corps est étendu, inerte: *be ranomaso adijady fanamparana adijady, hoy ny ntaolo*⁸.»

¹ Ibidem, p. 119, 247.

² Ibidem, p. 125.

³ Ibidem, p. 129.

⁴ Ibidem, p. 135.

⁵ Ibidem, p. 256.

⁶ p. 33. Est-ce pour cette raison ou d'autres similaires que tant de travaux malgaches — constructions de maisons en particulier — restent longtemps ou toujours inachevés?

⁷ p. 33.

⁸ p. 33. On sait combien le Malgache, bon enfant, a horreur, et peur de tout ce qui est raide, sévère, inexorable.

Elle aura, du moins, souvent l'avantage de donner de la solidité, de la perpétuité même aux conquêtes, aux établissements, aux constructions entreprises et terminées sous elle. — De plus, avec elle, facilement on devient vieux.

Comme destinée de fraction de mois, elle a une bouche dangereuse, ainsi d'ailleurs que presque toutes les autres bouches. Le péril, ici, est qu'elle peut rendre l'enfant né à ce jour taciturne jusqu'au mutisme. Il faut l'en préserver «de peur qu'il ne soit par trop morne et qu'il ne parle pas: *fondrao dia mijādina* (autre jeu de mots avec *adijady*) *loatra, ka tsy miteny*.» Car, les gens disent en manière de dicton; «celui-là peut-être, est né en bouche d'*adijady*, pour ne rien dire ainsi: il est comme les muets. *Fa hoy ny olona: itony ngaha teraka amin' ny vav' adijady no dia tsy miteny, fa tahaka ny moana*¹.»

Son ventre, renflement ou second jour est assez bon pour le nouveau-né. Son fond ou troisième jour, de même. Bouche, ventre et fond sont excellents pour «l'élevage» des esclaves, *andevo ompiana*², en ce sens que si, après l'achat, on les introduit chez soi en ces jours, ils ne pourront jamais s'esquiver, «remuer»; mais ils seront maintenus à demeure par la destinée de raideur: impossible pour eux de vagabonder: *dia tsy afaka mihetsika fa mitoetra tsy handehandeha*. Il en est de même, s'il s'agit des animaux domestiques, des denrées ou provisions introduites dans l'habitation; mais à une condition: c'est de ne pas faire les choses à demi, ou aux trois quarts. Il faut que ce soit plein, car *adijady* n'a de cesse que ce ne soit plein: *dia tsy maintsy ho feno fa tsy mitsaha-tsy feno adijady*³.»

Le proverbe de cette destinée est: «Des *adijady* ceux-là sans doute? Quoiqu'on fasse, ils se raidissent là contre et s'entêtent: *Adijady angaha ireny? Na inona na inona ijaminana daholo*⁴.»

Comme destinée localisée, elle préside, vers l'angle nord-ouest, à l'unique fenêtre de la case, ouverte sur l'ouest. Il n'y a là rien de particulier.

En tant que destinée fondée, elle fait pleuvoir ou plutôt bruiner, *mierika*, comme elle fait pleurer. Elle expose aux faux-pas, glissades, chutes, cassures de poteries, ...aux écroulements de maisons, murs et terrains.

11° **Adalo** en tant que destinée de mois, est une destinée triste: sort de mélancolie, de pleurs et de langueur. «Elle abonde en larmes de malheureux: *be ranomason' olona malahelo*⁵.» — Elle manque totalement d'élan et d'allègre vigueur. Tout ce qu'on entreprend sous elle traîne lamentablement; *milalo* (comme *milalotra*), mot que l'on rapproche d'*adalo*. Les travaux commencés ou même continués alors n'en finissent jamais. *Raha zavatra atao amin' ny adalo koa dia tsy vita*. Les ouvrages tressés, comme les nattes, ne se terminent point en *adalo*; on se hâte de les faire avant, de peur qu'ils ne traînent indéfiniment, si on y travaille sous cette destinée: «*rary tsy efa adalo*,

¹ p. 26.

² On dit aussi bien; élevage de fétiches, *sampy ompiana*; tout comme élevage de bœufs: *omby ompiana*.

³ p. 40.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Adijady*.

⁵ p. 33.

*atao faingana fandrao milalo tsy vita eo*¹.» Pour les constructions de maisons et les conclusions de mariage, il en est de même, sauf si on a des esclaves. «Mais si on n'en a pas, on n'ose point entreprendre l'affaire, car cela languirait sur place: *raha tsy manan' andevo, dia tsy sahy atao, milalo ao, ela vao vita.*» Et le dicton déclare: «Là où il n'y a pas entrée d'esclaves, on n'ose pas agir, car c'est *adalo*, ça traîne continuellement: *raha tsy idiran' andevo, dia tsy sahy atao, fa adalo, milalo ao mandrakariva.*»

Dans la fraction de mois, surtout au début de mois *adalo*, la bouche de cette destinée est fort mauvaise. On tâche à en délivrer l'enfant qui naît en ce jour; car son sort sera de mourir tout petit. — Le fond ou second jour est moins funeste: l'enfant né alors pourra vivre longtemps, mais il sera perpétuellement languissant ou lambin, traînard, et aussi un peu hébété, sottement étourdi. *Midalodalo ka miadaladala ny teraka amin' io; kandrefa tsara vintana amin' ny vodi-adalo, ka tratrantitra.* Au demeurant, il est «de bonne destinée, et arrivera à la vieillesse», mais à travers combien de pleurs! — Ces enfants-là seront «des geignants perpétuels à qui les larmes, pressées, dégouttent toujours des yeux: *ory lava mifia-dranomaso lava*; et d'eux l'on dit en proverbe: «Des *adalo* ceux-là sans doute? Obtiennent-ils, ils pleurent; n'obtiennent-ils pas, ils pleurent. *Adalo angaha ireny? Mahazo, mitomany; tsy mahazo, mitomany*».

Comme destinée localisée *adalo* a un rôle qui paraît en contradiction avec sa vertu: elle préside à la place d'honneur dans la case. C'est là, en effet, au nord du foyer et à l'ouest de la colonne du nord qu'on fait mettre l'hôte que l'on veut honorer, en lui disant: avancez et venez là au nord: *mandrosoa avy atsy avaratra*². Encore qu'il soit un peu au nord-ouest, il est toujours au nord, direction à laquelle *alahamady* donne sa vertu honorifique; et le voisinage du foyer, de plus, est un avantage. Il ne peut être installé à la place même d'*alahamady*, car cette position est déjà occupée par les objets sacrés, le lit de famille, et surtout par les âmes des ancêtres quand elles peuvent venir. — «C'est là, dit le document, à cette place aux pleurs abondantes, que l'on honore et qu'on fait avancer l'hôte, car c'est le nord: *ka eo amin' iley be ranomaso ny fanajana ny vahiny fampandrosoana fa avaratra*».

Comme destinée fondée, *adalo* «engendre et fait du vent, à l'étourdi en *adala*, à tort et à travers, dégradant toutes choses³; et elle patronne les étourdis, comme le petit canard plongeur: *vivy*.

12° *Alohotsy*, en tant que sort de mois, est une destinée d'instabilité, de va-et-vient, d'inconsistance ou de légèreté, cependant elle est assez bonne pour faire des maisons et des mariages: au moins, étant légère, elle n'alourdira pas trop les constructions, ne rendra pas trop pesants les devoirs conjugaux... n'accablera point les consciences; et, par dessus le marché, elle

¹ p. 33.

² Cf. Diction. CALLET: *Adalo*.

³ p. 33. — Peut-être y a-t-il un rapprochement entre *adalo* et *mpandalo*, le passant, le voyageur.

⁴ p. 40.

allégera les maladies ou infirmités. *Raha hanao trano sy hanambady, dia tsara: fa andro maivana tsy maharofy*¹. — De fait, pour les malades en général, elle n'est point mauvaise: elle les allège par sa légèreté même: *maha-tsara ny olo-marary, fa andro maivana*².

Mais il faut s'en méfier: elle a ses caprices. Ainsi, pendant tout le mois d'*alohotsy*, on ne peut couper les cheveux aux enfants: on risquerait fort de les blesser et la plaie serait inguérissable; par suite, *alohotsy* est un mois, une lune tabouée: *volam-padina, fadina, ny volo tsy helezana, andrao maratra*... *Tsy andro iray hiany fa ny andro 28 andro iray volana*. — Au début du mois, il faut bien se garder de faire paraître au dehors le corps d'un défunt. Et cela par respect envers l'*alahamady*, la destinée reine qui va venir après *alohotsy*. *Ary ny maty koa tsy aposaka rahefa tsinana ny volampadina; efa madiva ho avy ny alahamady*³.» — C'est encore sans doute aux *fady* ou tabous d'*alohotsy* que se rattache la défense de tuer des animaux dans les cinq jours qui précèdent le *Fandroana*, la grande fête d'*alahamady*, — c'est-à-dire dans les derniers jours d'*alohotsy*⁴.

Comme fraction de mois, *alohotsy* a une bouche qui donne de l'instabilité, de l'inconstance au nouveau-né. Il ne restera pas en place, sera trop léger, emporté à tout vent ou tout accident: *tsy marimponenana, mifindrafindra*... *fandrao maivana*⁵. Son fond ou second jour est assez bon: «l'enfant sera léger et pas malade, *maivana tsy farofy*. Ici, la légèreté s'oppose à la lourdeur, à la langueur malade. — Bouche et fond ne sont pas sûrs: en ces jours, dit un dicton; on peut introduire chez soi des richesses, mais ces destinées ne retiennent guère: leurs pas, trop légers, manquent de poids: *fidi-ran-karena fa tsy mahatana, maivan-kitsaka*⁶. — Bouche et fond, encore, sont taboués pour le peuple et même pour le souverain: on chômera: on ne pourra rien entreprendre. C'est la lune tabouée: *volampadina*⁶.

Comme destinée localisée, *alohotsy* commande aux assiettes, aux plats, à toute la vaisselle de terre rangée sur la paroi nord: c'est que cette vaisselle ne reste pas longtemps en place; selon les nécessités des repas, elle monte et descend; chaque jour en mouvement, le matin et le soir: *fitoeran-dovia miakatra sy midina, mihetsika isan' andro isa-maraina isan-kariva*. — *Alohotsy*, de son côté, n'est-elle pas la destinée à demeure instable? *K'izany no anaovan'azy hoe alohotsy tsy marim-ponenana*¹. «De fait, les choses sises à son endroit remuent continuellement: *famihetsika lava ny zavatra mipetraka ao aminy*.»

¹ p. 33.

² p. 27.

³ p. 37. — On a parfois rapproché la lune d'*alohotsy volampadina*, (lune, mois «taboué») du *Ramadān* arabe, temps de jeûne, terminé par les réjouissances du Petit Béfram.

⁴ Cf. Diction. du P. WEBER p. 22. Pour les *Sakalava*, *alohotsy* paraît être défavorable aux malades: faisant empirer toute infirmité, exposant aux blessures et aux coups de soleil. «Les *Sakalava*, dit le P. WEBER, pendant ce mois, ne changent ni de domicile ni de femme; ils s'abstiennent de tout travail rude pour éviter de se blesser; quand elle (la lune) est pleine, des chefs s'enferment dans leurs cases et lui tournent le dos.» (p. 22.)

⁵ Cf. Diction. CALLET: *Alohotsy*.

⁶ p. 33, 37.

Comme destinée fondée, *alohotsy* est la patronne de l'inconstance ou inconstance nuisible, comme elle l'est des tourbillons et des trombes.

Telles sont les principales «vertus», actions ou influences des douze destinées lunaires.

Ajoutons ici, en passant, les vertus astrologiques des trois poteaux de la case *merina*: ce sont encore comme des destinées: elles n'ont pas de noms spéciaux, à proprement parler, mais agissent puissamment, surtout celle du poteau central. Cette colonne du milieu «ne s'appuie sur rien, sur personne», mais, au contraire, supporte tout et sert d'appui à tout le monde. *K'ity andry be ampovoan' ity tsy ankinin' olona, fa iankinan' olona*¹. Aussi le membre de la famille qui avait coutume, consciemment ou inconsciemment, de s'appuyer plus particulièrement sur ce poteau, avait-il excellent augure, «bonne destinée» et grand avenir. *K'izany nangalan'ny mpanandro hevitra hoe izay tamana miankina amin' ny andry ampovoana dia tsara vintana*. Car c'était la colonne sainte, celle du milieu: on la regardait comme le soutien qui porte sur la tête toute la demeure *fa andry masina natao ampovoana, fa natao loloha hiloloha zao trano rehetra izao*. C'était par elle que les rois d'autrefois reconnaissaient lequel de leurs fils était de bonne destinée: celui qui avait l'habitude de s'appuyer sur la colonne du milieu, ils le bénissaient pour le faire régner. *Iny nizahan'ny andriana taloha izay zanany tsara vintana: izay tamana miankina amin'ny andry ampovoana, dia hotsofiny rano hampajakaina*. — C'était, disaient les Anciens, la grande colonne d'appui, de soutien. *Andribe fiankinana, hoy ny ntaolo*¹.»

Nous pouvons encore ajouter ici quelques-unes des vertus astrologiques des points cardinaux, opérant en fonction des destinées lunaires correspondantes. On les trouve énoncées surtout en forme de dictons-tabous se rapportant à la disposition de la case ou à la vie ordinaire dans la case. Ainsi, pour le nord: «Etablir le plan de la maison en l'orientant vers le nord (porte et fenêtre au nord) attire la foudre. *Manorin-trano miantavaratra. Halambaratra*².

— «Vanner du riz en se tournant vers le nord — Fait avoir beaucoup de dettes. *Manofa vary mianavaratra — Mahabe troso*³.»

— «Attiser le feu en se mettant au nord du foyer — Fait avoir beaucoup de dettes. *Misorona afo avara-patana — Mahabe troso*⁴.»

— «Balayer la maison en allant vers le nord (du sud au nord) — Fait avoir beaucoup de dettes. *Mifafa trano mianavaratra — Mahabe troso*⁴.» Ou bien: «Fait passer par dessus (transgresser, violer) l'exorcisme: *Mandika ny ala-faditra*⁴.»

— «Mettre le van au nord du foyer — Fait avoir beaucoup de dettes. *Manao sahafa avara-patana — Mahabe troso*⁵.»

¹ p. 31.

² Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1904), p. 148. — On rapproche *varatra*, foudre, et *avaratra*, nord.

³ Cf. STAUDING, loc. cit. p. 199.

⁴ Ibid. p. 149.

⁵ Loc. cit. p. 218.

— Faire une (sa) maison au nord de celle de son aîné — Fait mourir jeune. *Manao trano avaratry ny zoky — Mahafaty tanora*¹.»

— Pour le sud: «Mettre la porte de la case au sud — Rend sorcier (de maléfice). *Mianatsimo varavarana — Mamosavy*².» — «Dormir la tête au sud — C'est d'un sorcier (de maléfice). *Mianatsimo loha — Mpamosavy*³.»

Pour l'est: «Mettre la porte de la case à l'est — Fait mourir l'épouse. *Miatsinanam-baravarana — Mahafaty vady*².»

Pour la direction est-ouest: «Etablir le plan de la case en travers (par le travers: c'est-à-dire, d'est à ouest, au lieu de nord-sud) — Fait qu'on se dégoûtera d'y habiter. *Manorina trano mitsivalana — Mahalao monina*².»

Pour la direction nord-est à sud-ouest ou nord-ouest à sud-est: «Etablir le plan de la case en oblique — Attire le vent (Fait qu'elle est la proie du vent). *Manorina trano an-kodivirana — Halan-drivotra*⁴.»

B. Actions indirectes de destinées: présages, augures.

Nous avons vu comment les douze destinées lunaires se fondaient sur certains oiseaux. Par eux, elles agissent sur la vie humaine; et elles ont encore une action sur l'homme par d'autres oiseaux que les astrologues ne regardent pas à proprement parler comme fondements définis de destinées. — C'est donc ici l'occasion d'observer ces modes, indirects mais très marquants, de l'action des destinées: ce sont les présages et augures d'oiseaux.

— «Des oiseaux même, disent les documents, qui ne portent pas des noms de mois, de lunes, — oiseaux du ciel, oiseaux qui volent, — les anciens tiraient des augures, quand ils les voyaient traverser leur route en voyage. *Ary ny vorona tsy mitondra anaram-bolana aza, ka vorona voro-manidina, no nangalan' ny ntaolo vinany raha misakana ny lalan' aleha*⁵.»

Le roi, pour son plaisir ou son caprice, part-il en voyage, en promenade: s'il est arrêté par un *takatra* (scopus umbrella) qui traverse sa route devant lui, on devra immoler un bœuf couleur de *takatra* (couleur brunâtre) au fétiche, au *sampy* qui préside au cortège, en général, au *sampy kelimalaza*⁶.

Ici donc, le présage se rattache au culte des *sampy* autant qu'aux destinées proprement dites.

Une personne quelconque est-elle «coupée» en cours de route par le vol d'un *takatra*, elle s'arrache, sur le sommet de la tête, une pincée de cheveux, les lèche et se met à prier, les mains ouvertes et tendues en avant: *raha sakanan-takatra an-dalana: ny olona mifanena amin' ny takatra, dia tsongoiny ny volo an-tampon-doha, dia lelafina, dia mivavaka mananty tanandroa*. «Je te prie, dit-elle *o kelimalaza*, pour que «j'attrape» ceux qui sont riches. Bénis et protège nous! *Mivavaka aminao kelimalaza! Mba ho takatra ny manana! Mba ho tahinao izahay!* Alors elle se retourne, revient

¹ Ibid. p. 214. Le nord étant la place d'honneur, le cadet offense son aîné.

² Loc. cit. p. 147.

³ Loc. cit. p. 218.

⁴ Loc. cit. p. 148.

⁵ *Tantara ny Andriana*, p. 41.

⁶ Cf. p. 186.

un peu sur ses pas: puis, réconfortée par le *hasina* la vertu sainte..., eile repart. *Dia mody miverina kely izy: hasinina vao mandeha indray izy.* — De fait, si on ne s'arrêtait pas comme ayant vraiment la route coupée par le *takatra* qui la traverse, le service, la corvée du roi que l'on doit faire «porterait» fort loin: il faudrait aller à de grandes distances: car *takatra* et étape à atteindre (*takarina*), se correspondent. *Raha tsy sakanana raha sakanan-takatra: manakatra lavitra mahitsy ny fanjakan' andrina atao, fa mifana-haka ny takatra sy ny lalan-ko takarina*¹. — On unit donc *takatra* nom d'oiseau, et *takatra*, racine-participe signifiant: atteint, attrapé (d'où *takarina*, qu'on atteint...), L'augure du premier porte sur le second.

— Les porteurs de bagages royaux sont-ils «coupés» en route par un corbeau volant seul, cela veut dire qu'ils manqueront le rendez-vous et perdront leurs compagnons. *Ary ny mpitondra zavatr' andriana: raha sakanan' ny goaikia tokana (corvus scapulatus): dia fotoana tsy mihatra izany, fa very namana.* Alors ils font un petit exorcisme: «Exorcisons, disent-ils, par le rendez-vous-qui-manque», c'est-à-dire avec deux morceaux de bois «que l'on ne fait pas se rencontrer», que l'on met en directions divergentes. *Fadiro fitoan-tsi-mihatra (hazo roa ka tsy ahaona).* Puis ils reviennent un peu sur leurs pas et repartent. S'ils sont coupés par un couple de corbeaux, on dit: «coupés par un couple d'oiseaux bleus» et c'est bon. *Ary sakanan' ny goaikia mivady: sakanan' ny voromanga mivady, ka tsara izany*².

«Des marchands sont-ils coupés en chemin par le papangue (*milvus aegyptius*), leurs chargements de marchandises seront grands: «ça, c'est chargé car ça rafle (le papangue rafle les poulets)»; — alors on fait des paquets à charge pesante.» *Raha sakanan' ny papango, be lanjána ny mpivarotra: «be lanjánana fa mandroaka izany (ny papango mandroaka ny akoho kely)», dia atao entana mavesa-danja*³.

«Est-on coupé par le *fiaka* (*Polyboroides radiatus*), cela fera manger de la viande, car le *fiaka* c'est, entr'autres choses, l'os qu'on rejette après en avoir mangé, sucé la chair. *Raha sakanan' ny fiaka: dia hihinan-kena izany, fa fiaka taolana.* Tel en est l'augure, soit qu'on aille vendre, soit qu'on se rende à quelque endroit pour visiter des parents, aller au marché, aller à l'armée... *Izao no faminany azy; na hivarotra na handeha amin' izay aleha rehetra hamangy havana hankany an-tsena, hankany an-tafika.*

Est-on coupé par la crécerelle *kitsikitsika* (*tinnunculus Newtonii*), qui «danse» au dessus du chemin, en avant, on dit: «nous sommes coupés par cette joyeuse: joyeux maintenant seront nos pas et ce sera bien. *Raha sakanan' ny kitsikitsika, an-dihizany eo aloha sakanan' iley ravo, hoy izy, ho ravo izao diantsika izao ka ho tsara*³.»

Et si une alouette vole au dessus de votre route, droit devant vous, cela vous portera chance et bonheur. On dit alors: «si vous me portez chance et bonheur en mon chemin, je ne vous mangerai pas, dame alouette. *Ary raha mamantana eny aloha sy eny ambony ny sorohitra, dia hahasoa hah-*

¹ p. 186.

² p. 41.

³ p. 42.

*tsara izany, ary hoy izy» raha hahasoa hahatsara ahy amin' izao diako zao, dia tsy homana anao, ra sorohitra*¹.

C'est ici l'occasion de noter un autre trait important relatif au rôle de l'alouette. On pourra, peut-être, y trouver un cas, très réduit ou mitigé, de totémisme: nous passons ainsi de l'alouette-présage à l'alouette-totem. Voici d'abord un petit récit se rapportant au rôle que joua l'alouette dans la fondation du nouveau village d'Ankatso à 4 km est de Tananarive, bien après la destruction de l'ancien par le roi *Andriamanelo* (vers 1560?)²:

Renitsianehana et *Ngahilela* (deux époux), esclaves dans l'ouest, s'échappèrent; et voici qu'ils rencontrèrent par hasard un couple d'alouettes: alors celles-ci les guidèrent vers l'est. Et, par suite, leur maître ne les trouva pas: alors ils firent vœu de ne pas manger d'alouettes. Aussi, *Ankatso* ne mange pas d'alouettes: car les alouettes ont guidé ces deux époux pour leur faire trouver une terre ouverte où ils pussent s'installer; et ils s'établirent à *Ankatso*; et ils eurent beaucoup d'enfants...

Renitsianehana sy Ngahilela, ankizin' olona tany andrefana, ka nilefa, ka sendra sorohitra mivady: dia nitari-dalana azy ireo miontsinanana. Ka tsy hitan' ny tompony: dia nanao voady tsy hihinam-tsorohitra. Dia tsy homan-tsorohitra Ankatso: fa ny sorohitra nitari-dalana azy mivady ireo, mba ahitana izay tany mazava ipetrahany; dia eo Ankatso ny ipetrahany, dia niteraka betsaka...

Le tabou est-il encore observé? Quand on interroge les gens d'*Ankatso* à ce sujet ils se mettent à rire et ne répondent pas.

Autre récit similaire:

Au temps où l'on se battait dans des luttes intestines, autrefois, un noble se trouva perdu dans le désert. Et il y eut une alouette qui vint voler en chantant, voulant se poser sur sa tête, et il dit: «Si je pouvais arriver chez mes parents! Conduisez moi donc: le chemin que vous prendrez, je le prends.» — Alors l'alouette fit des tours là, puis elle partit tout droit, volant devant lui; et elle le guida, et il arriva, et il dit: «Tous ceux qui viendront dans ma descendance n'en mangeront pas»³.

Fony niadiana an-trano taloha, very izay havanandriana tany an' efitra; ary nisy sorohitra ka nitsiotsioka nila hipetaka ao amin' ny lohany, ary hoy ley olona: «Raha mba tonga any amin' ny havako! Dia tariho aho: izay lalana alehanao dia alehako.» — Dia nipelipelika eo ny sorohitra, dia nizotra manidintsidina eo aloha izy, dia notarihina dia tonga, dia nataony hoe: «Raha tamin-giako koa tsy mba mihinana io», hoy izy.

Poursuivons les cas d'oiseaux-présages. Si l'on est «coupé» en cours de route par un héron, *vano*, on dit: «mes pas auront du profit (*vanona*)»⁴. *Raha sakanan' ny vano ho vanona ny diako hoy izy.*

Lorsqu'on est coupé par un «oiseau des bœufs», un *voron' omby* (ou *vorompotsy* [*ardea bubulcus*]), on dit: «D'aventure, encore, il y aura de la viande, puisqu'on est coupé par l'oiseau des bœufs. *Ary sakanan' ny voron' omby sendra hena koa no sakanan' ny voron' omby.*»

Est-on coupé par un *vorondreo* (*Leptosomus discolor*) qui chante, on sera pris par le maléfice de femme, *azombavy*, et c'est une maladie. *Raha sakanan' ny vorondreo maneno «azon' ny hazom-bavy (azombavy), fa aretina izany*⁴.

¹ Ibid.

² p. 19. — Ce nouveau village ne date, peut-être, que du début du XIX^e siècle.

³ Jeu de mot entre *vano* et *vanona*.

⁴ p. 42. Cf. p. 104, 105. Contre le *azombavy*, on se sert, en guise de remède, d'un *hazombavy* ou instrument (en bois) de travail de femmes.

Voici maintenant d'autres présages qui n'ont pas trait à la «traversée» de la route par les oiseaux:

Le *kankano* (*kankana*: *Asio madagascariensis*¹) crie-t-il, la nuit, là-bas dans le désert: «c'est qu'il y aura quelqu'un sans doute, disent les gens; le *kankano* crie, ne dormons pas de crainte que nous ne soyons obsédés, pressés par quelqu'un pendant que nous sommes couchés ici en deça, hors du désert. *Ary ny kankano, raha maneno alina, raha eny an' efitra* «*hisy olona angaha izany, efa maneno ny kankano, k' aza matory fandrao tsindrian' olona eto amin' ny fandrintsika isika eto an-dafy,*» *hoy izy.*

Le *kitanotano* (*Gallinago Bernieri*, *Rallus madagascariensis*) vient-il, sur le soir, voler autour de la case en faisant «*ravaoravao*», dans la demi-obscrité, — «c'est qu'il y aura quelqu'un, disent les gens, car ce *kitanotano* fait »*ravaoravao*«.» Alors les gens sont saisis, on s'inquiète, on se met sur ses gardes, de peur que ne survienne quelqu'un pour poursuivre et attaquer. *Ary ny kitanotano, rehefa harivariva maizimaizina ka manidina izy, fa manao ravaoravao*: «*hisy olona izany, hoy izy, fa manao ravaoravao 'ty kitanotano,*» *dia taitra ny olona, dia miahly sy mivonona, fandrao sendra olona hanenjika.*

Le *fitatra* (tarier à collier, *copcyclus albo specularis*) chante-t-il quand il va faire jour: «partons» disent les gens, quand ils veulent aller au désert, à la forêt. *Raha maneno ny fitatra efa haraina ny andro*: «*handeha isika,*» *hoy izy, raha any an' efitra 'any an-ala*².

C'est que, d'après la tradition, le *fitatra* sauva la vie à certains ancêtres perdus dans la forêt. Voici:

Ceux d'*Andratsay* et ceux de *Betafo*, — ils ne mangent pas de *fitatra*: et les *fitatra* leur sauvèrent la vie, les préservant d'être emportés par les ennemis.

Les trois frères et sœur: *Andrianony*, *Ramanjaka* et *Ramanalinarivo*, étaient dans la forêt de l'est. Alors voici que s'assemblèrent des *fitatra* en grand nombre sur les arbres de l'endroit où ils se trouvaient: cependant les trois frères et sœur étaient en bas, les bœufs étaient là en bas, et aussi les chèvres. Alors les ennemis dirent: «Y aurait-il jamais des gens ici quand s'y trouvent tant d'oiseaux? Il n'y a personne!» Et ils s'en allèrent³.

Ny ao Andratsay sy ny any Betafo, — tsy homam-pitatra izy: ka ny fitatra naha-velona azy tsy ho lasan' ny fahavalo.

Tary an' ala atsinanana izy 3 mianadahy. Andrianony sy Ramanjaka sy Ramanalinarivo: dia nivorian' ny fitatra betsaka eo ambonin' ny hazo itoerany, kanefa izy 3 mianadahy eo ambany, ny omby eo ambany, dia ao ny osy. Dia hoy ny fahavalo: «Misy olona ao ka ipetahan' ny vorona betsaka? Tsy misy olona ao.» Dia lasa izy.

Le *tsikimenamaso* (ou *menamaso*, *Erythroxylum nitidulum*), chez le *sampy* ou fétiche *zanaharitsimandry* dans la tribu des *Zanakandrianato*, vient-il à monter au village, «ça annonce un malheur, dit-on, il y aura des bœufs perdus, ... le village sera pris par les voleurs.» *Raha miakatra ny vohitra ny tsikimenamaso* «*ho loza izany, hisy omby ho very, ho azon' ny mpangala tra ny vohitra.*»

¹ Cf. «Revue de Madagascar», 1907, p. 420 (GUILLAUME GRANDIDIER).

² p. 42.

³ p. 42 (note).

Le *fangalatrôvy* (crex. insulaire. *Artygometra insularis*) s'approche-t-il du *sampy Zanaharitsimandry*, c'est une violation de tabou qu'il commet envers lui; il le souille, et présage un malheur. On purifiera le fétiche par les cérémonies de levée de «péchés», *analana ny otafady*¹.

Le *toloho* (*coucal centropus*), au contraire, est aimé du *sampy Rabe-faravolo* qui se plaît à habiter avec lui; il porte bonheur.

C. Accords ou conflits des douze destinées dans leur action sur l'homme.

Nous venons d'observer les influences, directes et indirectes, que les douze destinées exercent sur l'homme: leurs diverses vertus n'agissent point sur lui par des déterminations isolées, indépendantes les unes des autres. Fatalement, elles doivent se combiner ou se contrarier, s'accorder ou s'affronter, se renforcer ou s'infirmer. Ce faisant, on dit qu'elles «s'empoignent coude à coude, qu'elles se blessent, qu'elles se meurtrissent à coups de corne» *mifaniho*, *mifandraatra*, *mifanoto*, — ou «qu'elles s'exaltent, se redressent, s'ennoblissent l'une l'autre» *mifanarina*, *mifanandriana*, *iarenana*, *iandrianana*.

C'est en particulier à propos de la naissance des enfants que ces rapports entre destinées produisent leurs effets. De ce chef, il peut résulter des complications sérieuses, désastreuses; par exemple, si la destinée sous laquelle naît l'enfant entre en lutte avec la destinée de ses parents. — Ces relations mutuelles entre destinées ont aussi des conséquences pratiques dans la vie courante. Ainsi, à une personne portant telle destinée, l'astrologue défendra une affaire, une entreprise aux jours portant telle autre destinée opposée: il faudra choisir le jour d'une destinée amie, pour en être «haussé, grandi, exalté».

Voici quelles sont les principales oppositions et les principaux accords entre les douze destinées lunaires².

Alahamady et *adimizana*, se blessent, *mifandraatra*. Ainsi un enfant né en un jour d'*adimizana* (bouche, ventre ou fond) est très exposé à blesser, à «meurtrir à coup de corne» ses parents, si l'une de leurs destinées est *alahamady*, c'est-à-dire si l'un des deux est né à un *alahamady*.

Alahamady, au contraire, s'accorde parfaitement avec *asombola* et *alakarabo* (qui ne sont pourtant point ses filles): C'est avec ces deux destinées, et sur elles, qu'*alahamady* se dresse et s'exalte. *Asombola sy alakarabo no iandrianana sy iarenana*³. Dès lors une personne, ayant *alahamady* comme destinée, veut-elle faire quelque chose d'important en un jour *adimizana*, l'astrologue consulté le lui interdira vivement. «*Aza atao eo, hoy izy, aoka amin' ny andro izany vao ataovy, aza mba atao ditra*. Ne faites pas cela à ce jour, dit-il, attendez cet autre jour, ne vous entêtez pas; de peur que la destinée ne vous blesse: *andrao mandratra*.» Et le document ajoute: «Ceux qui croient attendent avant d'agir; et ceux qui ne croient pas s'opiniâtrent quand même: une fois attrapés, ils sont tout étonnés... et beaucoup sont

¹ p. 42. Ces cérémonies, ces violations de tabou ne rentrent pas dans notre présent sujet.

² p. 24; p. 28.

³ p. 28.

attrapés. *Ny mino dia miandry vao ataony; ary ny tsy mino, dia misetra hiany; nony vao vao gaga, ary be no voa*¹.»

Entre *adaoro* et *alakarabo*, il y a lutte et blessures; entre *adaoro* et *adimizana*, entente et mutuel exhaussement.

Adizaoza se bat avec *alakaosy* et s'appuie sur *adijady*.

Asorotany, destinée mère, en veut à mort à *Adijady*, autre mère, et s'entend fort bien avec les filles (pas les siennes) *adalo* et *alakaosy*.

Alahasaty s'accorde avec *adijady* et s'en prend, à coups de cornes, à *adalo*.

Asombola combat *alohotsy* en s'alliant à *alahamady*.

Adimizana s'unit volontiers à *alohotsy* et *adaoro*, et s'attaque à *alahamady*, mère comme elle.

Alakarabo donne des coups à *adaoro* et va de pair avec *alahamady*.

Alakaosy recherche *asorotany* pour s'y exalter, *asorotany tadiavin' ny alakaosy iarenana sy iandrinana*, — et *adizaoza* pour la mettre à mal.

Adijady aime la compagnie d'*alahasaty* et *adizaoza* et ne perd aucune occasion de se colleter avec *asorotany*, mère comme elle.

Adalo est grandie par *asorotany*, déprimée et meurtrie par *alahasaty*.

Alohotsy enfin s'élève de pair avec *adimizana* et s'affronte furieusement avec *asombola*².

L'avenir d'un nouveau-né et la sécurité de ses parents, la chance d'une entreprise et l'issue d'une affaire pâtissent de ces heurts et bénéficient de ces accords. L'important est que l'on consulte le bon astrologue, capable d'écarter ou d'amortir les premiers, de ménager ou de renforcer les seconds. Et l'un des grands souhaits que se faisaient les nouveaux mariés en unissant leurs vies était celui-ci: «Que nos deux destinées ne se battent pas coude contre coude. *Tsy hifaniho vintana*!³»

D. Influence des destinées sur l'imposition des noms d'enfants.

De ces actions, combinées ou opposées, des destinées lunaires, on cherchait à fixer l'emblème ou le souvenir sur le nouveau-né même qui en était l'objet. Ainsi pouvait-il être ensuite dirigé plus sûrement, au cours de son existence, suivant les relations des destinées entre elles. — On le faisait souvent par l'imposition du nom².

Un enfant né à un jour d'*alahamady* s'appelait *Razakamady*, *Ramady*. Né en un jour d'*adaoro*, il était nommé *Adaoro*, *Rabadaoro*, *Radaoro*, mais cela, seulement une fois devenu grand: *nony efa lehibe*. Né en *adizaoza*, il s'appelait *Randriamizao*. Né en *asorotany*, sort fort, *andro mahery* — s'il n'était pas supprimé, mais seulement exorcisé, il recevait un nom de force, ou mieux encore un nom de négation de force, négation de violence nuisible:

¹ p. 24.

² p. 28.

³ p. 155. — Cf. p. 352, 353, 356. Relativement à des *merina* ayant déjà subi l'influence européenne et chrétienne, le R. P. ALPHONSE TAIX dont nous avons déjà cité le témoignage, faisait, en novembre 1878, cette remarque: «Que de mariages manqués parce que les deux futurs n'ont pas reçu des destinées sympathiques!»

c'était *Mahatana*, «qui peut tenir», et surtout *Tsimandresy* «qui ne vainc pas», *Tsيمانوسىكا* «qui ne repousse pas», *Tsيمانото* «qui ne fonce pas à coups de corne». Né en *alahasaty*, c'était *Rasata*, *Randriamisata*. Né en *asombola*, c'était *Rambola*, *Andriambola*, *Imbolamanana*, «celui qui encore possède» (*mbola manana*) *Rakotohasimbola* (le garçon «hommage d'argent»), — cela si l'enfant était un garçon. — Si c'était une fille, elle s'appelait *Rahasy* (*Rahasina?*), *Rahasimbola* (dame «hommage d'argent»), *Rahaso*.

En *adimizána*, le nouveau-né était appelé *Raleimizána*, «le garçon balance», *Ramanamizána*, le «sieur ayant balance», si c'était un garçon, — et *Ramizána*, «dame balance», si c'était une fille. — En *alakarabo*, le garçon s'appelait *Andrianarabo*, *R'arabolahy* (*lahy*: mâle); la fille, *Rakarabo*. — Né en *alakaosy*, sort de violence, l'enfant, après exorcisme, devenait *Tsimandresy*, *Tsيمانото*, *Tsيمانوسىكا*. — Né en *adijady*, c'était *Razady*; en *Adalo*, c'était *Idalo*, pour un garçon, *Radalo* pour une fille; en *alohotsy* c'était *Ilohotsy*, *Andrianalo*, pour un garçon, et *Rálo* pour une fille.

Quand un enfant avait une destinée en plein accord avec celles de ses parents, souvent, on l'appelait: *Ratsimaniho* «celui qui ne bat pas coude à coude», *Ratsimisetra* «celui qui ne s'opiniâtre pas et ne presse pas sur la volonté d'autrui», *Ratsimandresy* «celui qui ne vainc pas».

Un nouveau-né de destinée forte, *mahery vintana*, recevait souvent le nom de *Leimalefaka*, si c'était un garçon, et *Bodomalefaka*, si c'était une fille: par antiphrase, car *malefaka* signifie «souple, flexible¹».

On rattachait encore parfois les noms d'enfants aux noms et destinées de la semaine. Indiquons brièvement ces procédés, ici, bien qu'ils n'aient pas trait aux douze destinées lunaires.

Ces noms étaient: *Kahady*, pour un enfant né en *alahady* (le dimanche), — *Ramiera* pour un enfant né le lundi, *alatsineiny*, «car lundi consulte, *miera*, *fa miera alatsineiny*», dit le document(?). — *I Talata* (garçon), *Ratalata* (fille) pour une naissance au mardi, — *Rabé* (garçon), *Rabiq* (fille) pour un nouveau-né de mercredi, *alarobia*; le rapport n'est guère visible. — *Ramisy Kamisy* (garçon), *Ramisa* (fille), pour un nouveau-né de jeudi, *alakamisy*. — *Leizomá* (garçon), *Razimá* (fille), pour une naissance au vendredi, *zomá*. — *Sabotsy*, pour une naissance au samedi, *asabotsy*.

De cette façon, la personne portait souvent sur elle le signe de sa destinée et quand elle venait consulter l'astrologue, celui-ci, alors n'avait qu'à lui demander son nom; du même coup, il savait sa destinée et était à même de lui donner d'utiles conseils.

Cependant, les noms d'enfant ne se rattachaient point toujours aux destinées de la naissance. — Dans le choix de ces noms, comme aussi dans la faculté d'en changer, la fantaisie des parents et celle même des enfants devenus grands pouvaient se donner libre carrière. — «*Angolangola no anao-van' ny raiamandreny ny anaran-jaza*: c'est le caprice qui préside à l'imposition des noms d'enfants¹.» — Sans doute, tout nom devait signifier une orientation, une détermination, une vocation même de celui qui le recevait,

¹ p. 29.

mais la faculté de voir et d'exprimer, dans l'appellation choisie, des emblèmes, des rapports fatidiques, des symboles déterminants pouvait s'étendre fort loin. Là dessus, dit le document, «les gens ne sont point du tout tous à court, point du tout épuisés jusqu'au fond. *Tsy dia tapi-body daholo tsy akory ny olona*». — L'imagination fait merveille et, alors, plus le nom donné paraît riche en aperçus symboliques, en visions d'horoscope, plus on sera heureux.

Et le proverbe disait: «Le nom c'est une terre à pistaches, pauvre est celui qui peu s'en taille. *Tanimboanjo ny anarana, izay kely famaritra tsy manana*». C'est-à-dire: on peut prendre un nom comme on prend un terrain vacant, bon à planter des pistaches: choisir, découper petitement, mesquinement, est une sottise de besogneux¹.

2° Action des autres destinées: «phasiques», hebdomadaires, diurnes.

Jusqu'ici nous n'avons guère observé que les vertus déterminantes des douze destinées correspondant aux douze lunes ou mois. — Il nous faut passer rapidement en revue les actions diverses des autres destinées: celles des phases lunaires, celles des jours de la semaine, celles des moments du jour et de la nuit.

A. Action des destinées «phasiques».

La nouvelle-lune, la lune montante, *tsinana miaka-bolana*, a sur la vie humaine une influence favorable, en général et par elle-même. Cela, jusqu'à la pleine lune, jusqu'au 15^e jour. Ce sont des jours tous bons, *andro tsara daholo*. En effet, à ce moment, «on espère la plénitude, la lune montant vers son plein: *fa manantena ho feno, fa miakatra ho feno ny volana*».

Cependant, aux jours des sorts violents, «il y a quand même du mal», encore qu'on soit à la montée de la lune, — mal qui vient d'*alakaosy* et d'*asorotany* et d'*alahasaty*. *Kanjo misy ratsy hiany amin' ny tononandro mahery, na miaka-bolana aza, avy amin' ny alakaosy...*².

Le tout premier jour de la lune est bon, mais avec cette restriction: si une chienne met bas ce jour-là, ses petits seront des voleurs de plats, *mpan-gala-pihinana ny zanany*. Aussi en fait-on place nette avec la longue pelle de bois; *koa sorohin' ny sahiratsy ny amboa kely*³.

La nouvelle-lune d'*alahamady* avait une importance particulière: on a vu les rites qui s'y rattachaient, dans la description du *Fandroana*⁴.

A la moitié du mois, au 15^e jour de la lune, *raha mitapaka ny volana*, la destinée est toute bonne: c'est le jour de plénitude. L'enfant qui y naît sera fort riche.

Au 16^e jour, au déclin commençant, *mandrorona ny volana*, c'est mauvais, car «quelque-chose a été soustrait à la lune, elle est blessée, écornée, échançrée: *dia ratsy ...fa efa nanafahana ka miratra ny volana*». — On dit aussi, alors, que, dans la lune ou la destinée qui en dépend, il y a lutte et blessures mutuelles, *mifandraatra*, parce que, au premier mois de l'année, en *alahamady*,

¹ p. 29. Cf. Diction. CALLET: *Anarana*. — Ces indications sur les noms suffisent ici. Ce n'est pas le lieu de traiter *ex professo* la question.

² p. 37.

³ Cf. «Anthropos» VIII (1913), p. 306 sq.

la période de déclin coïncide, pour son début, avec la fraction mensuelle *adimizana*, laquelle est l'ennemie d'*alahamady*¹. — Au sujet du déclin de la lune, on trouve ce dicton-tabou: «Faire une maison durant le déclin de la lune — On n'acquiert pas de richesse: *Manao trano mandritra ny fihenana ny volana — Tsy mahazo harena*².»

Au 20^e jour de la lune, le nouveau-né ne sera ni bien ni mal: *ny teraka amin' io tsy soa tsy ratsy*.

Au 21^e, jusqu'au 27^e, le déclin s'accélère et la destinée est de plus en plus déprimante. Ainsi, elle fait déchoir un *hova* ou homme libre, dans une union avec une esclave, et un *andriana* ou noble, dans une union avec une *hova*: *raha hova, mandrorona amin' ny andevo; raha andriana, mandrorona amin' ny hova*³.»

Au 27^e jour, c'est mauvais, car c'est «jour à lune morte», *faty volana, ratsy izany*.

Au 28^e jour, et avant le premier de la lune suivante, — moments où la lune fait le pont, *teteza-mita*, et où elle passe de mort à vie, *maty koa velona*, — c'est bon, *ka tsara izany*⁴.

B. Action des destinées hebdomadaires.

Voici maintenant la portée de chacune des destinées des jours de la semaine.

Alahady, dimanche, est «jour fort, jour aîné, *andro mahery zokinandro*⁵». On ne peut enterrer les morts, du moins avant la tombée, le «brisement» du jour: *raha tsy folak' andro, tsy mandevina raha misy maty*; on craint que, promptement, une autre mort ne survienne: *malady hisy faty indray*⁶, et que cela ne fasse tomber et mourir dans la fleur de l'âge, *fandrao mahafolaka an-dantona*.

Un autre tabou d'*alahady* se trouve exprimé dans ce dicton: «On sort de deuil un dimanche. Il y aura de nouveau un mort. *Miala saona Alahady. Misy maty indray*⁷.»

Alatsinainy, lundi, est un jour rouge, *andro mena*, jour propre aux abandons, aux adieux, aux prises de congé, *fanaovam-pamoizana*, favorable aux purifications rituelles, *fanaovan' afana*, et propice aux enterrements, *fandevenana*. Parfois, encore, on dit que c'est un jour noir et fort, *andro mainty sy andro mafy ny alatsineiny*: noir, il convient aux morts qui s'en vont; fort, il réussit à retenir les vivants: *mitana mafy ny velona*⁸.

On trouve ce dicton-tabou: «Commencer une chose (un travail) le lundi — Ce sera long à se vendre. *Manomboka zavatra Alatsinainy. — Ela vao lafo*.» — Ou: Ce sera long à finir. *Ela vao vita*⁹.

Talata, mardi, est «un jour favorable, d'après les Anciens, léger et de bon sort: *andro tsara, hoy ny Ntaolo; ataony andro maivana sy tonon*'

¹ p. 38.

² Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1904), p. 147.

³ p. 36.

⁴ Jeu de mot entre *malady*, prompt, et *alahady*. Cf. Diction. CALLET: *Alahady*.

⁵ Diction. CALLET: *Alatsineiny*.

⁶ STAUDING, loc. cit. p. 109, 198.

andro tsara». Il est propice aux «sorties» du souverain, *fivoahan' ny andriana*, aux prémices et inaugurations royales, *sy fanantaran' ny zavatr' andriana*, aux départs des expéditions, *fivoahan' ny tafika*.

Il répugne aux enterrements: «Enterrer le mardi, jour tout troué», dit un dicton; c'est-à-dire: c'est un sort de malheur sans fond, sans fin; on ne voit pas où s'arrêtera la mauvaise chance, ... et ... la mort. *Mandevina Talata. Andro gorobaka*¹. — On trouve encore: «Sortir de deuil un mardi. Cela rend nombreux les morts. *Miala saona Talata*. — *Mahabe ny maty*².» Ou bien: «Sortir de deuil un mardi. Il y aura de nouveau un mort. *Miala saona Talata. Misy maty indray*³.» On rencontre aussi ce tabou: «Se couper les ongles un mardi. — Ça fait mourir le père. *Manala hoho Talata*. — *Mahafaty ray*⁴.»

Alarobia, mercredi, est «de sort mauvais», *tonon' andro ratsy*. — Car, disaient les anciens, le mercredi ne revient pas. *Ny alarobia tsy miverina, hoy ny ntaolo*.» — Il ne se réitère jamais tel quel. — Par exemple, un mercredi qui se trouve sur la fin d'un mois ne reviendra plus: avant son retour, avant le huitième jour, le mois suivant aura commencé. *Raha kely visa tsy lany ny volana, tsy misy iverenan' ny alarobia intsony fa efa tsy ampy herinandro: atao alarobia tsy miverina, fa efa ho lany ny volana*⁵.» C'est toute l'explication que donnent les vieillards.

Par suite, c'est un mauvais jour pour se mettre en voyage: on n'en reviendrait pas. Mais c'est un bon jour pour prendre congé des importuns, de ce qui gêne *fanavam-pamoizana*, pour chasser le mal au moyen de purifications, *fanavan' afana*, pour enterrer ou pour transférer les morts, *famadihana ny maty*, pour faire sur le défunt la cérémonie des pleurs, *fitomaniana raha mana-maty*. Car alors, tout cela, mal, malheur ou mort, ne reviendra plus⁶.

Alakamisy, jeudi, est jour «de bon sort», *tonon' andro tsara*. C'est un jour d'espérances, un jour d'avenir: «on compte qu'il y aura du bien, *manantena hisy*⁷.» C'est un jour propice à toutes les entreprises, sorties du souverain, prémices royales, départ et retour ou «montée», *fiakarana*, des expéditions. Aussi, se tient-on prêt pour le jeudi matin: une entreprise est-elle commandée pour le jeudi, on arrivera au rendez-vous le mercredi soir, à la nuit tombante, afin de pouvoir se lever sur place au jeudi, et être dispos dès l'aurore. C'est ce qu'on voulait signifier quand on disait: mercredi se lève jeudi: *alarobia mifoha alakamisy*⁸.

On ne peut ensevelir de mort le jeudi, et cela par souci pour les vivants, car il y aurait à craindre qu'il n'y ait encore un mort: *ny velona no ahina, sao misy indray maty indray ny sisa*⁹. Le mot *alakamisy* peut se décomposer

¹ Cf. STAUDING, loc. cit., p. 140.

² STAUDING, loc. cit., p. 144.

³ Ibidem, p. 247.

⁴ Ibidem, p. 142.

⁵ *Tantara ny Adriana*, p. 36.

⁶ p. 36. — Cf. Diction. CALLET: *Alarobia*.

⁷ *Hisy*: jeu de mot avec *misy*, «il y a», d'*alakamisy*.

matériellement ainsi: *ala*, enlever, *ka*, et par suite, *misy*, il y a. — Enlevez un mort, il y en aura un autre.

Au cas où le cadavre, déjà en décomposition, ne saurait attendre, on l'enterre quand la nuit est tombée, «quand le jour est brisé», *raha folaka ny andro*.

«Enterrement un jeudy, dit un dicton — Il y a de nouveau un mort. *Mandevina Alakamisy — Misy indray ny maty*¹.» Et un autre: «Se laver (se purifier après les funérailles), un jeudi — Cela fait qu'il y a de nouveau un mort. *Misasa alakamisy — Mampisy maty indray*².» — Ou encore: «Visiter ceux qui ont un mort, quand c'est jeudi — Cela fait qu'il y a du malheur. *Mamangy ny mana-maty raha Alakamisy. — Mampisy ny manjo*³.» — On trouve aussi: «Sortir de deuil un jeudy — Cela fait qu'il y a de nouveau un mort. *Miala saona Alakamisy — Mampisy maty indray*⁴.»

D'autre part, on rencontre ce dicton-tabou: «Travailler la rizière le jeudi — Cela fait que le riz aura beaucoup de poux (charançons). *Miasa tanimbary Alakamisy — Mahabe hao ny vary*⁵.» — Ou encore: «Travailler la rizière le jeudi — Cela ne fait pas rapporter (produire) la terre. *Miasa tanimbary Alakamisy — Tsy mahavokatra ny tany*⁶.»

Zomâ vendredi, est un jour noir, *andro mainty*. Il est tantôt sort d'espoir, tantôt sort vide, «qui ne fait rien attendre»: *atao hoe zomâ manantena, ary atao hoe tsy mahandriandry zomâ*. Eh soi, il n'accompagne ni le bien ni le mal. *Ny zomâ tsy miomba ny soa tsy miomba ny ratsy*. — C'est un jour d'enterrement⁷. — Cependant... on trouve ce dicton: «Sortir de deuil un vendredi — Il y a un mort de nouveau. *Miala saona Zoma. — Misy maty indray*⁸.»

Sabotsy ou *Asabotsy*, samedi, est un jour «gonflé», *andro mibontsina*. Car on y pleure les morts, on prend congé..., on pratique des purifications rituelles: *fa fitomaniana ny maty, fanaovana ny famoizana sy fanaovan' afana, zay no azy*⁹.

Un dicton dit: «Sortir de deuil un samedi — Il y a un mort de nouveau. *Miala saona Asabotsy — Misy maty indray*⁹.» Et un autre, dans un ordre d'idées différent, «pour une jeune femme, faire un ouvrage le samedi — Cela fait qu'elle n'enfante pas. *Manao zavatra Asabotsy — Tsy miteraka (zazavavy mbola tsy niteraka na bevohoka)*¹⁰.»

¹ Cf. STAUDING, loc. cit., p. 140.

² STAUDING, loc. cit., p. 139.

³ Ibidem, p. 145.

⁴ Ibidem, p. 144, 247.

⁵ Ibidem, p. 109.

⁶ Ibidem, p. 248.

⁷ *Tantara ny Andriana*, p. 36.

⁸ Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III, p. 247.

⁹ STAUDING, loc. cit., p. 247. — A s'en tenir à ces dictons-tabous, on ne pourrait sortir de deuil que le lundi et le mercredi.

¹⁰ STAUDING, loc. cit., p. 113.

C. Action des destinées diurnes (de 24 heures).

Ces destinées des moments successifs du jour et de la nuit agissent surtout en fonction du soleil.

Le milieu de la nuit, en général, *misasak' alina*, n'est pas bon pour naître, et, si cette circonstance coïncide avec un jour violent, un jour *alahasaty*, par exemple, l'enfant deviendra «sorcier de maléfice, car ce sera un coureur de nuit: *dia mamosavy izany fa mpivoaka alina*¹».

Aux premier et second chants du coq, *maneno akoho* (vers 3 ou 4 heures), l'enfant nouveau-né sera un travailleur, car il ne reste pas couché la matin: *dia mpiasa izany fa tsy mandry maraina*.

Né quand le soleil commence à monter et «le dos des feuilles à sécher», *maimbohondravina*, l'enfant a bon augure: le jour s'élève, «le jour des lutins», l'aurore rouge éclate, jaillit à travers le nuages ou les brouillards: *miakatra andro, mipoka andron-dolo*. — «C'est bon, car le jour des lutins est jour de Dieu: *tsara izany fa andron' Andriamanitra ny andron-dolo*», *hoy izy*¹.

A la sortie des bœufs vers les pacages, *mivoaka omby, fihahafan' ny omby homan-kanina*, l'augure n'est pas très bon. L'enfant aura du malheur: son bien se dispersera: car les bœufs l'ont quitté pour s'en aller et se disperser: *hah' alahelo izany, fa nilaozan' ny omby nihahaka*.

Les moments où le soleil frappe perpendiculairement les pannes inférieure et supérieure du toit (de 9 à 11 heures) est favorable: car, alors, l'enfant naît quand le jour monte. *Ny teraka mitatao hâratra*, «*tsara izany fa teraka miakatra andro*», *hoy izy*¹.

Et quand le soleil au zénith tombe perpendiculairement sur le fâitage, la chance est à son comble: des richesses surabondantes sont suspendues sur l'enfant: *Ny teraka mitatao vovonana... mitatao izany fa hitatao harena*². — «Le jour statione et c'est bon, dit l'astrologue: *ny andro manâhana, ka tsara izany, hoy izy*. Découvrez le trou à riz, percez, débouchez le fond du parc à bœufs (pour que le soleil y pénètre et y apporte bénédiction?), car le jour est sur le point de faire sa visite (par la porte de l'ouest, en commençant à décliner): *sokafo ny lava-bary sy tataho vody fahitra, fa efa hitsidika ny andro*. L'enfant qui va naître ne demande qu'à tomber (du sein de la mère): *tiany holatsaka ny zaza ho teraka*.

A 1 heure, quand les rayons visitent la case, sur le seuil de l'ouest, de grandes bénédictions arrivent au nouveau-né que salue l'astre glorieux: il sera riche.

Au soleil incliné, vers deux heures, c'est une destinée de déclin. L'enfant s'il n'est pas dur à la tâche et âpre au gain perdra, répandra par terre tout ce qu'il a: *Ny teraka latsak' andro, mihilana ny masoandro*, «*mihilana izany, ka raha tsy mahery mila harena, firara-karena izy*» *hoy izy*.

Celui qui naît au jour finissant, au contraire, *ny teraka harivariva*, aura beaucoup de biens: c'est le moment où l'on rabat et rassemble les bœufs pour

¹ *Tantara*, p. 34.

² Cette dernière phrase malgache nous paraît avoir été, par erreur, appliquée, dans le texte du P. CALLET, au moment suivant: la visite du soleil, vers 1 heures.

les rentrer, *mangoron' omby any an-tsaha*: l'enfant sera riche; il «ramassera» en grand, *manan-karena izany fa angonina mody ny omby*¹.

Qui naît au moment où l'on attache le petit veau dans la case, à l'endroit d'*asombola* (au sud, sud-est) sera riche: il aura beaucoup d'argent, de *vola*. *Ary ny teraka am-pamatoran' omby kely*, «*mpanankarena izany fa ho amin' ny asombola itoeran' ny omby kely, hoy izy*.» — Ici l'action de la destinée diurne se double de celle de la destinée lunaire localisée.

Celui qui naît au soleil couché, «au soleil mort, *teraka maty masoandro*», quand tout se rassemble et rentre: volailles et gens..., *amin' ny fiangonan' ny zavatra rehetra*, sera heureux et bien pourvu, *ka manan-karena, hoy izy, fa miditra ny akoho sy ny zavatra rehetra ka tsara izany*. Il aura une destinée de «recueillement», si l'on peut dire, et saura thésauriser.

Naître au moment où tout le monde est bien réuni pour se coucher est excellent. *Ary teraka vory fandy: «tsara io»*. — L'enfant ne saurait être malheureux ni mauvais. *Tsy mety malahelo io tsy mety ho ratsy*, dit l'astrologue, *hoy ny mpanandro*. Il en est de même au moment où tout le monde est encore couché, le matin: *na vory fandry hariva, na vory fandry maraina*².

Au tiers de la nuit, — *ny teraka mitelo alina*, — la destinée n'est pas bonne: «Ce sera là un dormeur, toujours assoupi; l'enfant sera paresseux, et malheureux. *Be torimaso izany fa ho kamo izany... ka holahelo*.

Telles sont les diverses «vertus» des destinées diurnes qui se partagent le jour et la nuit. On le voit, elles agissent sur l'homme principalement, presque uniquement, par la naissance.

Conclusion: Degré de déterminisme des Destinées.

Nous voilà renseignés sur les différents et multiples degrés de bien-faisance ou de mal-faisance de toutes les destinées, dont les influences s'entrecroisent d'une manière complexe sur chaque existence humaine. En dernière analyse, d'après les croyances des *Merina*, d'où leur vient, à chacune d'elles, leur vertu propre? De Dieu, sans doute, puisqu'elles-mêmes, en tout que destinées, viennent de Dieu.

Cette provenance ou cette dépendance divine, on semble la revendiquer d'une façon plus saillante pour les vertus lunaires de violence, comme celles des «bouches» d'*alahamady*, d'*asorotany*, d'*alakaosy*, d'*adijady*. — «C'est le sort dont Dieu a doué la Lune, proclame-t-on, qui la fait lune à destinée violente, violente à tuer père et mère: *ny tononandro nanaovan' Andriamanitra ny Volana no maha-maherivintana azy hahafaty raiamandreny*³.»

On voit donc comment les destinées déterminent la vie et l'activité humaine. — Mais jusqu'où va cette détermination. Est-elle, même, rigoureusement fatale? — Quel est le degré de déterminisme fatidique que leur reconnaissent les *Merina*? Et quelle part de liberté propre prétendent-ils pouvoir retenir?

¹ p. 34.

² p. 35.

³ p. 33.

De soi, la vocation-destinée est fatale. Elle poussera l'enfant jusqu'au bout, jusqu'au bout de la portée de sa détermination. Le principe est ferme, et constamment rappelé: Quoique fassent les gens, ils sont portés par leurs destinées; qu'ils fassent le bien ou le mal, c'est leur destinée qui les porte. *Na inona na inona no ataon' ny olona, dia entin' ny vintany izy; na soa na ratsy ny ataony, dia ny vintany no mitondra azy.* Car c'est une chose dont on ne peut se départir; forte est la destinée qui vient de Dieu. *Fa zavatra tsy azo ialana, mahery ny vintana avy amin' Andriamanitra*¹. Et l'on dit en proverbe: Le désir n'est point attrapé par la destinée: *ny faniriana tsy takatry ny vintana*. Vous enviez la destinée d'autrui et sa richesse, disant en votre âme et même de bouche: il a de la chance, lui, d'être riche: *mananjara izy manan-karena*. Mais c'est en vain, c'est parole perdue, c'est désir impuissant: *Kanjo ny vavanao foana no maniry sy ny fanahinao*: «c'est votre bouche qui désire, et votre âme..., et vainement.» — Votre destinée n'égale pas celle d'autrui: *ny vintana tsy itoviana amin' ny vintan' olona*; et vous, vous êtes empoigné par la vôtre: vous ne pouvez avoir ce que vous enviez: *savihin' ny vintana hianao, ka tsy mety mahazo*². — Un dicton dit encore: «Un tel n'est pas dégagé de sa destinée, sans doute: c'est pour cela qu'il ne gagne rien et qu'il est malheureux. *Tsy afa-bintana angaha, no tsy mba mahazo, fa malahelo.*» Et un autre: «Il n'est sans doute pas dégagé de sa destinée, celui-là, à qui on a bien essayé d'enlever la destinée, mais qui, malgré cela fonce à coups de corne sur père et mère. *Tsy afa-bintana angaha iny, no nalam-bintana hiany, ka manoto raia mandreny.*» Ou bien: «C'est pour cela qu'emporté par elle, il est mauvais garnement et devient sorcier de maléfice: *no nalaim-bintana ka ratsy fanahy, koa mamosavy.*»

«Telle était l'idée des anciens, poursuit le vieillard consulté. *Izany no hevitr' ny Ntaolo*: si la destinée est de mourir, la vie ne peut être retenue, et si la destinée est de vivre, la vie ne peut être tuée: *raha vintan-ko faty, tsy mba azo hazonina ny aina; ary raha vintan-ko velona, tsy mba azo vonoina ny aina*².» Et si l'on est empoigné par une destinée quelconque³, ou par un sortilège, ou par un maléfice, on ne peut mourir, si sa destinée est de vivre: *ka raha savihan' ny vintana, na vorehinà na mosavina, dia tsy mety maty raha vintan-ko velona*. Et si sa destinée est de mourir, épuisât-on tous les remèdes, il faut mourir: *ary raha vintan-ko faty, raha lany aza ny fanafody, tsy maintsy maty*. Car la destinée est plus forte que tout: *fa mahery ny vintana noho ny zavatra rehetra*³.

Tout cela est vrai, ...mais à une condition; c'est que cette destinée reste bien elle-même, qu'elle ne soit pas altérée.

Or, précisément, en certains cas et avec de certains rites, on peut, les professionnels peuvent la modifier. Si elle est trop dure et trop violente, il y a des procédés ou des recettes qui parviennent à la corriger. Les astrologues, sans doute, ne semblent pas avoir le pouvoir d'imposer à quelqu'un une destinée à la place d'une autre, car la destinée ne peut venir jamais que

¹ p. 47.

² p. 22.

³ Ici: destinée, sort autre que la destinée propre de l'individu.

du monde supra-terrestre et finalement de Dieu. Mais, en se munissant au préalable d'une certaine assistance surnaturelle, ils deviennent à même d'épurer la destinée qui est déjà sur un enfant, de rendre inoffensive celle qui tombe sur une entreprise...

Et ainsi, pourvu que l'on sache faire, la liberté humaine reprend sa revanche, et artificieusement, en partie reprend ses droits. Là comme partout, il y a des «accommodements avec le ciel».

Et, du même coup aussi, la responsabilité humaine reprend ses charges: tantôt très partielles seulement, tantôt presque entières. — «La plupart des destinées, dit le document, peuvent être enlevées (corrigées). *Ny ankabiazana dia azo alaina*. Lorsque quelqu'un est délivré par le praticien, il n'est plus emporté par sa destinée, mais il est porté par son intention, son vouloir propre: *raha afakan' ny mpanala vintana, dia tsy entin' ny vintana intsony izy fa entin' ny fanahy nahiny*. C'est son intention qui n'est pas bien, s'il fait ce qui n'est pas bien: *ny fanahiny no tsy mety raha manao tsy mety izy*. Sans doute, il peut être ensuite pris par un maléfice humain, mais cela, ce n'est pas la destinée, car elle a été enlevée (corrigée) par l'exorcisme: *azon' odin' olona angaha, fa tsy vintana, fa efa afakan' ny faditra*¹.

On voit donc que la Morale aussi reprend souvent ses droits, et peut-être ses sanctions.

Dans cette enfantine philosophie de la vie, optimiste et très compréhensive, finalement tout s'accommode: et l'imputabilité du mal que l'on commet et la brutalité du maléfice humain que l'on subit, et le déterminisme de la Providence dont on dépend. C'est un vieux sage d'entre les Merina qui nous le dit:

«La coulpe (ou la censure?) c'est une chose mauvaise; le maléfice humain, c'est une calamité; la destinée c'est la vocation échue qui précède et qui conduit. *Ny tsiny zava-dratsy, ny mosavin' olona, dia loza; ny vintana, dia anjara mialoha sy mitari-dalana*¹.

Ainsi agit sur l'homme la Destinée. Mais, si son action n'est pas absolument fatale, c'est donc qu'il y a une réaction et que l'homme, l'astrologue du moins, agit sur les destinées.

Nous allons étudier cette action, dans le prochain article.

(A finir.)



¹ p. 48.

Zur materiellen Kultur der Kaffern.

Von Fr. ÄGIDIUS MÜLLER, O. Trapp., Abtei Mariannhill, Südafrika.

1. Kleidung und Schmuck. (Tafeln I—IV.)

Die Art der Anfertigung kaffrischer Perlenornamente und Bekleidungsachen ist im Artikel von P. MAYR, „Anthropos“ II (1907), S. 633 ff., bereits eingehend beschrieben. Zur weiteren Erläuterung dieses Gegenstandes mögen hier eine Reihe Bilder nebst Erklärungen folgen.

Tafel I.

1. *Isinene*, der vordere Teil eines *umutsha*, Lendenbedeckung von Ziegenhaut, aus kleinen zusammengebundenen Hautstreifen gemacht; für Männer.
2. *Ibeshu*, der hintere Teil eines *umutsha*, aus Ziegenhaut; für Männer.
3. *Iqagu*, der vordere Teil eines *umutsha*, aus Rinds- oder Ochsenhaut; für junge Burschen.
4. *Umcunu*, der hintere Teil des *umutsha*, aus Kuh- oder Ochsenhaut; für junge Burschen. Die Anfertigung der unter 1 bis 4 genannten Lendenbedeckungen ist Sache der Männer und Burschen.

5. *Umutsha* für Mädchen. Diese Form ist ein vollständiger Lendengürtel resp. eine Schambedeckung aus Glasperlen nur für Mädchen. Der Name *umutsha* wird auch gebraucht, wenn der vordere herabhängende Teil fehlt. Dieser Teil, die eigentliche Schambedeckung, kommt auch für sich allein vor und heißt dann *isigeke*.

6. *Uyaxa*, eine besondere Form der Lendenbedeckung aus nur schwarzen und weißen Glasperlen, nur für Mädchen. Das vorliegende Muster verrät, wie auch einige andere Perlenstickereien der folgenden Bilder, künstlerischen Geschmack.

7. Vier verschiedene Muster von *isigeke*, Schambedeckung aus Perlen für Mädchen vom dreizehnten Jahre ab. Von diesem Alter an fehlt die Schambedeckung für Mädchen nie. Die Formen resp. Muster sind mannigfach.

8. Vier verschiedene Muster von *isigeke*, Schambedeckung aus Perlen für erwachsene Mädchen bis zur Heirat. Bei festlichen Gelegenheiten sowie bei warmem Wetter in der Hütte tragen die Mädchen gewöhnlich keine weitere Lendenbedeckung. Bei kaltem Wetter und bei der Arbeit auf dem Felde tragen jedoch die Mädchen gewöhnlich, und bei Gängen in die Stadt immer, über das *isigeke* noch ein Lendentuch.

9. Drei Muster von *umutsha*, Lendengürtel für erwachsene Mädchen aus Perlen, der bei festlichen Gelegenheiten unmittelbar unter dem oberen Teile des *isigeke* (Schambedeckung) getragen wird.

10. Zwei Muster einer besonderen Art des hinteren Teiles einer Schambedeckung aus Rindsleder für Mädchen, *umcunu* ist der Name.

11. *Isikwama*, Tasche für Männer, aus dem Pelz eines *imbila* (kaninchenähnliches Tier) verfertigt, dient zum Aufbewahren kleinerer Gegenstände, wie Schnupfdose, Medizinen etc.

12. *Isikwama*, Tasche aus der abgezogenen Haut einer Eidechse. Zweck wie Nr. 11.

13. Zwei verschiedene Muster eines *umgexo wezimpondo*, Halsband aus Ziegen- oder Rehhörnern, wird hauptsächlich von Häuptlingen, ihren Räten,

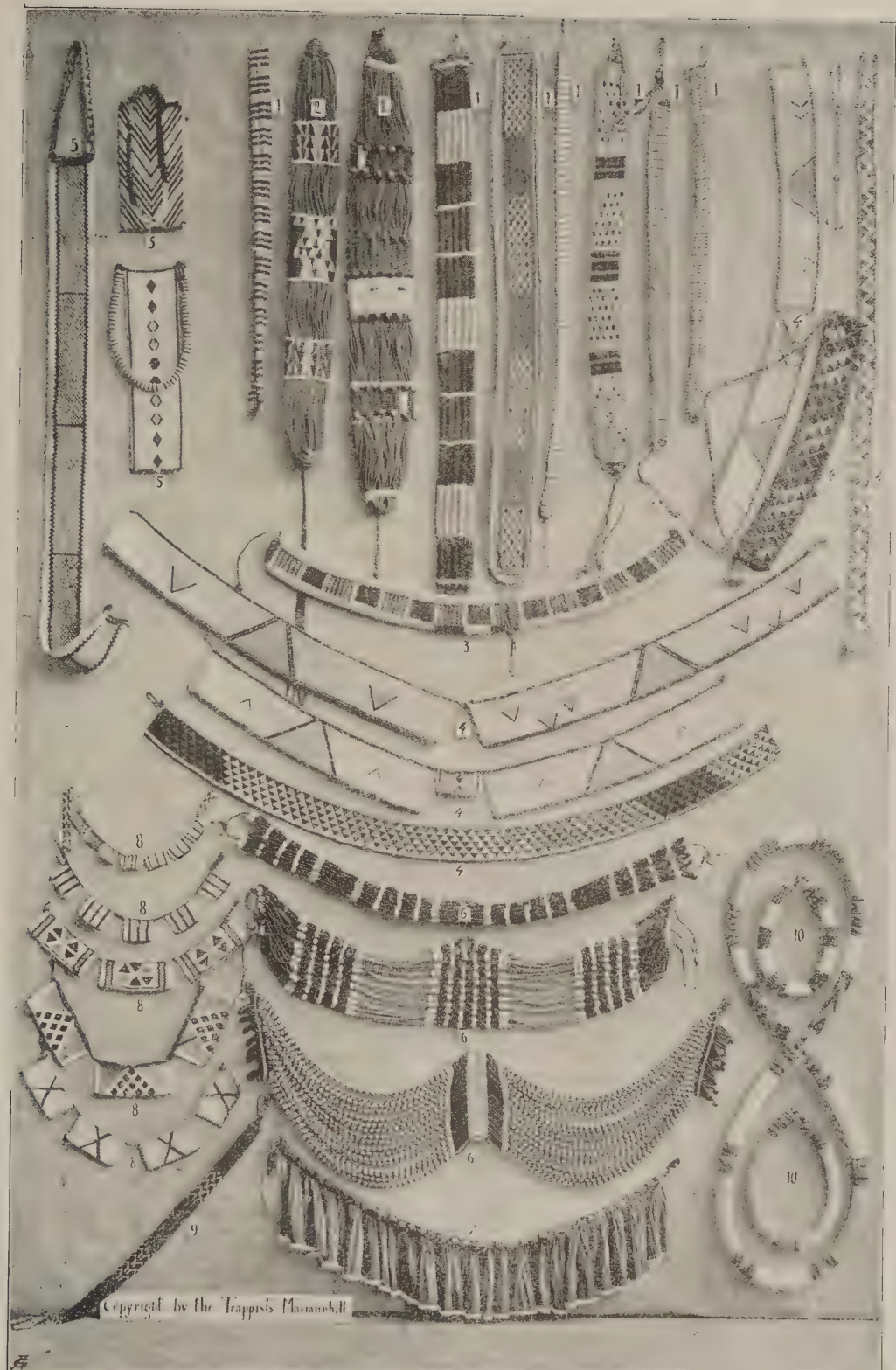


Photo von Br. Müller.

Tafel II:

Anthropos XII-XIII.

Kleidung und Schmuck der Kaffern.

Doktoren, Wahrsagern und Zauberern getragen. Die Höhlungen der Hörner dienen zum Aufbewahren von Medizinen und Giften, u. a. auch solchen, die die Kraft haben sollen, Mädels in bestimmte Burschen verliebt zu machen, sowie von den entsprechenden Gegengiften.

14. *Isigcogco*, Mütze aus dem Pelz eines schweinartigen Tieres.

15. *Umkwitshimane*, Kopfschmuck aus Eulenfedern. *Isidhlodhlo* ist der Name, wenn der Schmuck aus den längeren Federn des *isakabuli*-Vogels besteht. Von Männern und Burschen getragen.

Tafel II.

1. Sieben verschiedene Muster von Gürteln aus Perlen. Dieselben werden von Burschen gewöhnlich oberhalb der Hüften, von Mädchen etwas tiefer um den Leib getragen bis zur Heirat. Die Muster sind mannigfach; der Name ist *isibamba*.

2. *Isibamba*, zwei verschiedene Muster von Gürteln aus geflochtenen Grasnäsen mit Perlen besetzt. Die Muster sind mannigfach. Diese Form von Gürteln wird nur von Weibern getragen.

3. *Umutsha*, eine besonders beliebte Form eines *umutsha* (Lendengürtel) für Mädchen aus roten und weißen Glasperlen. Wird bei Festen, wie Tanz und Hochzeit, getragen.

4. *Ibulezi*, sechs verschiedene Muster von breiten Perlenbändern. Diese werden über Schulter und Brust wie eine Schärpe, meist nur von unverheirateten Burschen und Mädchen, getragen.

5. Drei verschiedene Muster von *ulimi* oder *ixama*, kurze oder lange, breite oder schmale Perlenstreifen, die mittels einer Perlenschnur von Burschen und Mädchen am Halse befestigt werden und über die Brust herabhängen.

6. *Istimane*, von anderen *likali* genannt, Gürtel von locker zusammengeknüpften Perlenschnüren von gewöhnlichen dicken Glasperlen, wird nur von Mädchen über den Bauch getragen.

7. *Umnqwazi*, ein mit Perlen besetzter Tuchstreifen, der vom Weibe aus Achtung vor ihrem Manne gleich nach der Heirat bis zur Geburt des ersten Kindes um den Kopf (über die Stirn) getragen wird. Aus einem mit Perlen und Messingknöpfen besetzten Kattunstreifen gemacht. Dies ist die gewöhnlichere Form. Dieser Gebrauch, den Mann sowie dessen Verwandte zu ehren, heißt *ukuhlonipa*.

8. *Amagcagcana*, um eine Perlenschnur gereichte Zwei- bis Fünf-Perlenvierecke, die als Halsschmuck von Burschen und Mädchen getragen werden. Die Muster sind äußerst mannigfach.

9. Eine andere Form von *umnqwazi* (siehe Nr. 7).

10. *Umginqo* (auch *umgungqulu* genannt) sind dicke mit Perlen besetzte Ringe, deren einer oder mehrere von jungen Burschen und Mädchen um den Hals, die Hüfte oder noch tiefer getragen werden.

Tafel III.

1. *Itongwane*, aus einer kleinen Kürbisart gemachte gewöhnliche Schnupfdosen für Männer und Weiber.

2. Mit Messingdraht eingelegte Dosen, von Räten, Doktoren und angesehenen Männern benutzt.
3. Schnupfdose eines Häuptlings, reich mit Messingdrahtfiguren eingelegt.
4. *Itongwane*, etwas größere Dosen, aus Kürbissen gemacht und mit Perlen bestickt. Zum Aufbewahren von Öl, welches zum Einreiben des Körpers der Mädchen dient.
5. Dosen, ähnlich gemacht wie Nr. 4. Zum Aufbewahren von *amaka* (rote Farbe) nebst geriebenem, wohlriechendem *umtomboti*-Holz zum Färben und Einreiben des Körpers der Burschen und Mädchen, wenn sie einander besuchen oder zur Hochzeit gehen.
6. Mit Perlen besetzte Schnupfdosen für Burschen und Mädchen.
7. Eine Sorte von Schnupfdosen aus dickem Ried (*umhlanga*) mit Perlen umstickt, werden von Burschen und Mädchen um den Hals gehängt.
8. *Umgexo womtomboti*, Halsband aus Perlen und Stäbchen von wohlriechendem *umtomboti*-Holz, getragen von verheirateten Männern und Weibern.
9. *Umnaka*, steifes, breites Perlenhalsband, von Burschen und Mädchen getragen.
10. *Umqayazo* oder *impanga*, ein Schmuck, aus behaartem Leder mit Messingknöpfen besetzt oder aus Perlen gefertigt, wird von Burschen und Mädchen am Hinterkopf befestigt. Die kleinen Formen mit den Nüssen können auch über den Fußgelenken getragen werden.
11. *Isikwama*, Perlentäschchen, von Mädchen und Burschen am Halse getragen, dient als Schmuck und zur Aufbewahrung kleiner Gegenstände.
12. *Isigcogco*, Ehering, wird von einer Art Baumwachs gemacht, ist mit den Haaren wie verwachsen und kann gegen Zahlung eines Ochsen an den Häuptling nur von Männern getragen werden.
13. Einige andere Formen von *umnqwazi* auch *umqelo* genannt, schmale oder breitere Perlenbänder, die von Bräuten oder Weibern bis zur Geburt des ersten Kindes oder von Mädchen getragen werden. Das Band wird über die Stirn am Hinterkopf zusammengebunden.
14. *Umgexo*, Halsband. Diese Art ist aus Schneckenhäuschen zusammengeknüpft und wird von kleinen Mädchen und alten Weibern getragen.
15. *Umgexo wendowocwata*, Halsband aus Perlen und Wurzelknollen, welche letztere als Mittel gegen Husten genommen werden. Das Halsband wird meist von alten Weibern getragen.
16. *Ujobe*, ein Schmuck aus Perlen und Pflanzenfaserquasten, der von Burschen und Mädchen am Hinterkopf, wie ein Zopf befestigt wird.
17. *Inqinyana* oder *amajombolo*, zwei Ohrgehänge aus Perlenquasten, die mit einer doppelten Perlenschnur, welche unter dem Kinn hängt, verbunden sind. Werden von Burschen und Mädchen getragen.
18. Verschiedene Arten von *amajombolo*, von Burschen und Mädchen getragen.
19. *Indweba*, ein Flötchen aus starkem Schilfrohr, dient zuweilen Burschen und Mädchen als Schmuck in den Ohrläppchen.
20. *Isiqaza*, Ohrläppchenpfropfen aus Knochen, wird von Männern getragen.



Photo von Br. Müller.

Tafel III:

Anthropos XII—XIII.

Kleidung und Schmuck der Kaffern.



Photo von Br. Müller.

Tafel IV:
Kleidung und Schmuck der Kaffern.

Anthropos XII-XIII.

21. *Umqelo wenziswa*, eine vom Kopf herab über das Gesicht hängende doppelte Perlenschnur, von Burschen getragen.
22. *Umgexo womakoti*, ein Perlenhalsband für Bräute.
23. *Isigciso*, Perlenschnur, die in verschiedenen Farben gemacht wird, weiß, rot oder blau, wird um Hand- oder Fußgelenke gewickelt.

Tafel IV.

1. *Itikiti*, ein Perlenschmuck, der in dieser Form von Burschen und Mädchen der *Amabaca*-Kaffern am Halse herabhängend getragen und anderswo *ulimi* genannt wird. Die kleineren Muster werden von Kindern getragen.
2. *Amapohlo*, Kette von dicken Glasperlen, welche von Mädchen um den Hals oder um die Fußgelenke gewickelt wird.
3. *Isipanga*, Armband aus Schneckengehäusen, von Männern getragen.
4. *Ubusenge*, Drahringe mit kleinen Messingringen verziert, werden von Burschen und Mädchen um Arme und Beine getragen.
5. *Isipandhla*, breite, von Gras geflochtene Grasarmbänder, von kleinen Burschen und Mädchen getragen.
6. *Uqondo*, Halsband aus Gras, von Burschen und Mädchen getragen, ist nach dem Namen der Grasart benannt, aus dem es gefertigt wird.
7. *Inkasa*, mit Messingdraht, ähnlich wie Gitarrensaiten umwickelte Schnüre, werden von Burschen und Mädchen um Arme und Beine getragen.
8. *Isiqu sotshani*, große Ringe aus Gras, und *isiqu somtomboti*, kleine Ringe von aus wohlriechendem Holz verfertigter Stäbchen. Erstere werden von Knaben und Mädchen um den Hals, letztere von Männern um die Handgelenke getragen.
9. *Umbijo*, große und kleine Ringe aus gedrehten Grasschnüren; werden von kleinen Knaben und Mädchen um den Hals getragen.
10. *Isipanga sesimbata*, Armband aus Muscheln, wird nur von Männern getragen.
11. und 13. *Umpulu*, dicke Ringe aus Gras oder Draht, werden von kleinen Burschen und Mädchen um Hals und Handgelenke getragen.
12. *Inqema*, Armband aus einem Grassstengel von besonderer zäher Grasart gedreht; von kleinen Buben und Mädchen getragen.
14. *Amasongo*, Metallringe verschiedener Form, werden von Burschen und Mädchen um Handgelenke und Arm getragen.
15. *Induku yokusina*, ein mit Perlen verzierter Tanzstock; wird von Burschen und Mädchen beim Tanz nach dem Takt des Gesanges und Tanzes geschwungen und gestoßen.
16. *Isiqamfu*, Perlenschmuck, der wie eine Schärpe von Burschen und Mädchen getragen wird.
17. *Umasitike*, ein Perlenschmuck, der von Burschen und Mädchen, auf einem Ohr herabhängend, auf dem Kopf getragen wird.
18. Wie 17., andere Formen.
19. Noch einige Muster von *amagcagcana*, an einer Perlenschnur befestigte Perlenvierecke, die von Burschen und Mädchen am Halse getragen werden.

20. *Umgexo wesangoma*, Halsband aus Pflanzenfasern mit eingeflochtenen Perlen, wie es an manchen Orten, besonders von Wahrsagerinnen, getragen wird.

21. *Isibebane*. Perlenvierecke, die an einer Perlenschnur am Halse herabhängend getragen werden; die Muster sind mannigfaltig.

22. Noch drei verschiedene Muster von *umqwazi*, Perlenbänder, die von Bräuten aus Ehrfurcht vor dem Manne bis zur Geburt des ersten Kindes über der Stirn getragen werden.

23. Noch ein Muster eines Perlengürtels (*isibamba*) für Burschen und Mädchen.

24. Noch ein Muster eines Gürtels zur Schambedeckung des Mädchens gehörig. Siehe frühere Erklärung unter *umutsha* und *isigeke*.

25. *Impangele*, Halsperlenschmuck, aus Perlendreiecken bestehend, für Burschen und Mädchen.

2. Flechtwaren. (Tafel V.)

Während bei den Kaffern ein jedes Weib resp. Mädchen mit der Anfertigung der Perlenschmucksachen vertraut ist und solche für sich und den Mann resp. den Bruder und Geliebten anfertigt, so gehört bei den Flechtwaren nur die Anfertigung der Besen und gewöhnlichen Matten zu den Obliegenheiten eines jeden Weibes. Die Anfertigung der Körbe versteht nicht jedes Weib, und die besseren Körbe, wie Nr. 1 und 3, werden gewöhnlich handwerksmäßig von einzelnen Männern hergestellt, während die Anfertigung von Bierseihern und von besseren gemusterten Eßmatten von einzelnen Weibern als besondere Profession betrieben wird. Das Flechten geschieht mit freier Hand, nur bei den Körben Nr. 1 und 3, die nicht geflochten, sondern bei welchen die einzelnen Grasringe mittels fibröser Palmblattstreifen oder sonstigen Pflanzenbaststreifen übereinandergenäht werden, bedient man sich eines starken spitzen Holzstabes zum Vorstechen der Löcher.

1. *Imbenge*, Korb aus Gras, mittels fibröser Streifen von Palmblättern zusammengenäht, dient zum Speisevorsetzen, wie gekochte Maiskolben, gedämpfte Süßerdäpfel etc.

2. *Unyazi*, Korb aus Gras allein, geflochten; dient gleichem Zwecke.

3. *Iqoma*, großer Korb aus Gras mit Palmblattstreifen genäht, dient zum Gemüseholen als Maisgefäß usw.

4. Kleines, zierliches, aus Gras geflochtenes Körbchen, dient zum Aufbewahren von Kleinigkeiten.

5. *Ivovo*, Bierseier, zwei Muster, aus Gras geflochten. Bei den Kaffern wird die Bierwürze in Gärung gesetzt, bevor das Malzschrot daraus entfernt ist. Nach 12- bis 20stündiger Gärung wird die noch gärende Masse in den schlauchartigen Bierseier geschüttet und die dickflüssige Masse wie nasse Wäsche ausgewunden.

6. *Ivovo*, Bierseier aus den Blättern einer Palmenart.

7. *Isikwama*, eine Tasche aus Palmblattstreifen geflochten, zum Aufbewahren von Kleinigkeiten, wie Medizin, Perlen etc.

8. *Isiketo*, kleiner Seihlöfel aus Palmblattstreifen zum Abschöpfen etwa zurückgebliebener Hülsenteile, wenn das Bier zum Trinken vorgesetzt wird.

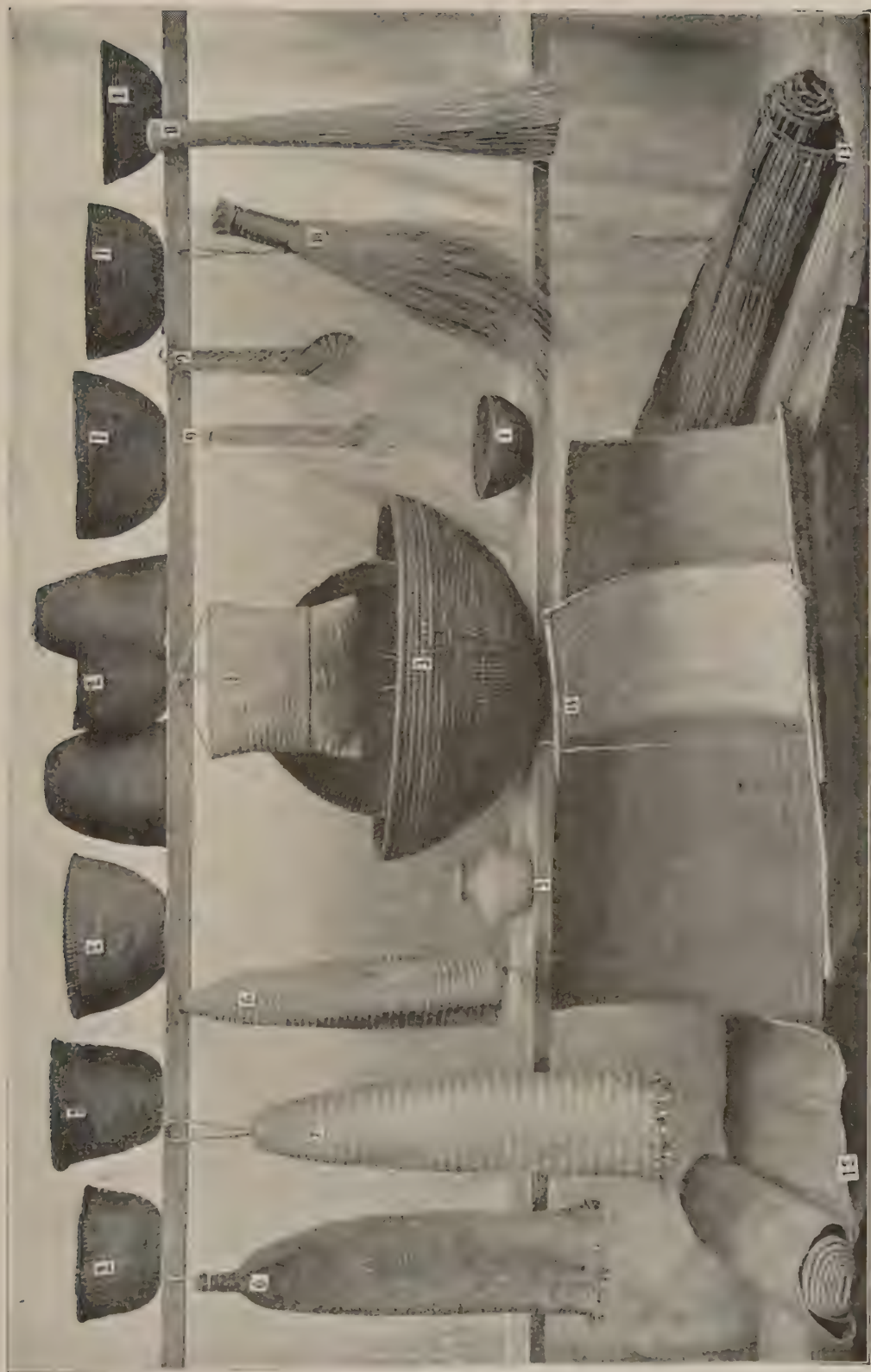


Photo von Br. Müller.

Tafel V.
Flechtwaren der Kaffern.

Anthropos XII—XIII.

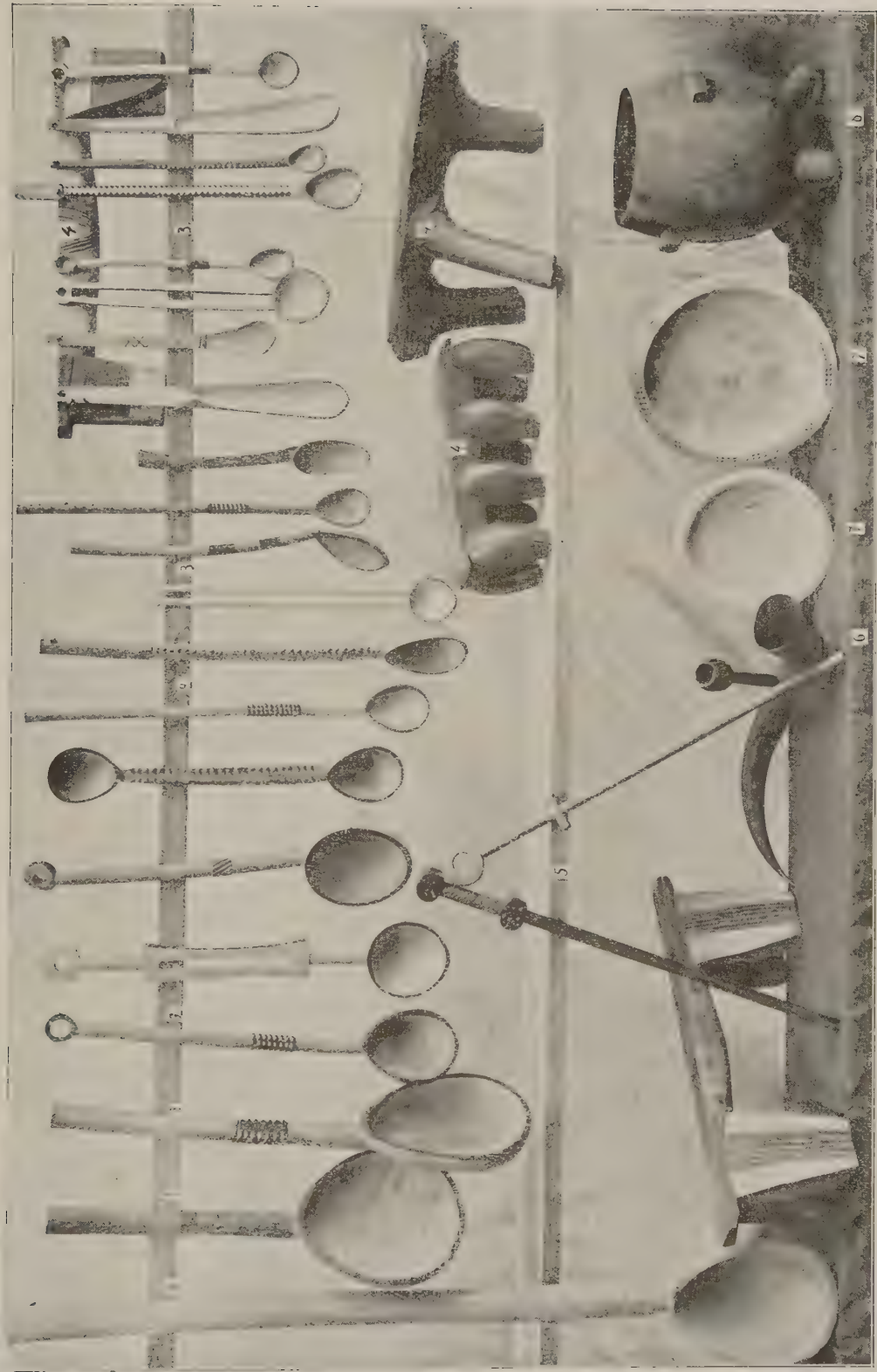


Photo von Br. Müller.

Tafel VI:

Holzwaren und Holzgeräte der Kaffern.

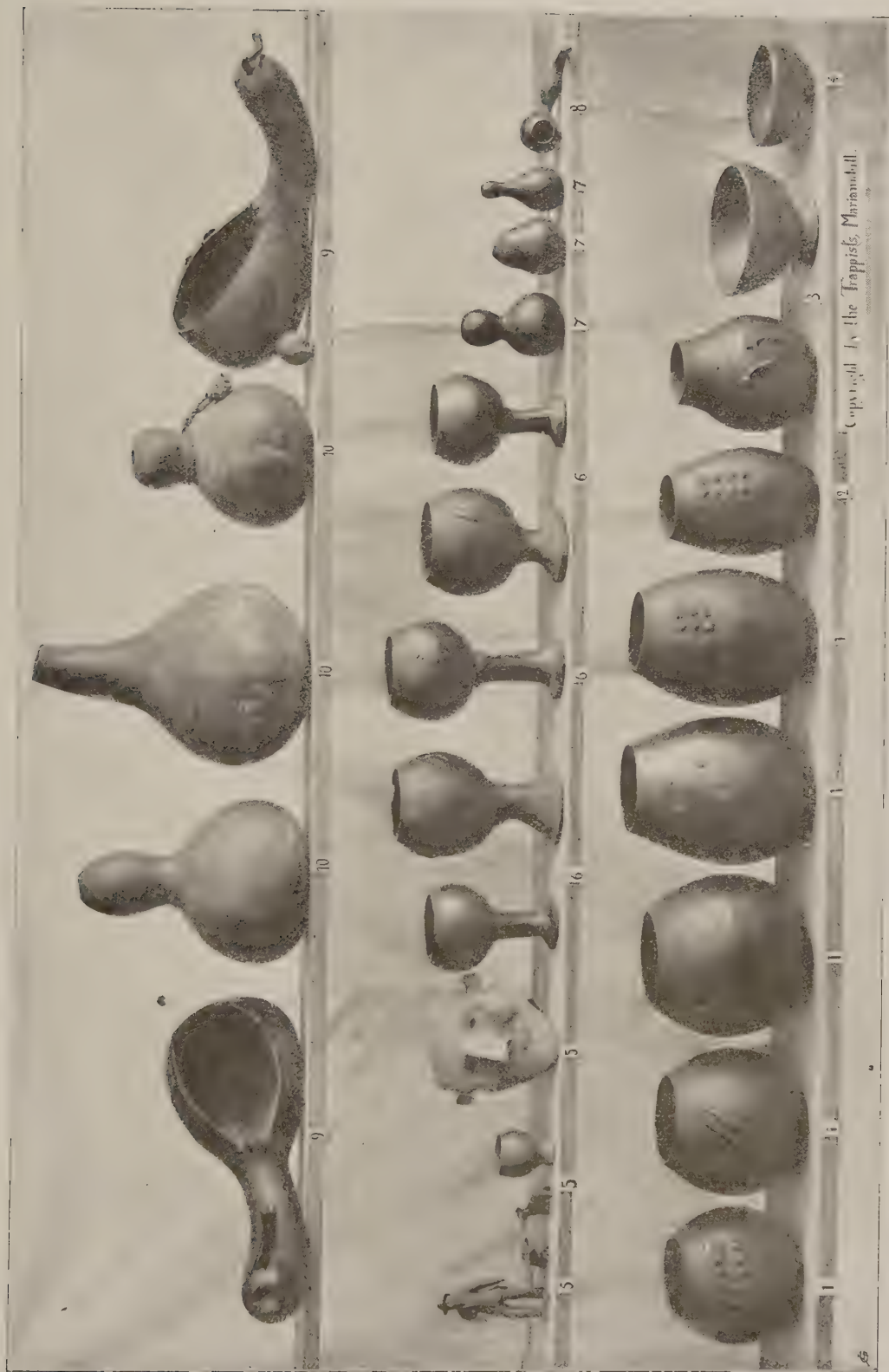


Photo von Br. Müller.

Tafel VII:

Tonwaren der Kaffern.

Anthropos XII-XIII.

9. *Umtshanelo*, Besen aus Gras gemacht und mit Grasschnüren zusammengebunden.

10. *Umtshanelo*, Besen aus dem Schaft einer Palme geklopft, bis die Fasern locker werden.

11. *Ukuko*, Matte aus Gras zum Schlafen oder Sitzen. Die einzelnen nebeneinandergelegten langen, steifen Grasstengel werden durch quer laufende Bindfaden oder Grasschnüre miteinander verbunden.

12. *Ucansi*, Matte aus grobem Gras zum Schlafen oder Sitzen. Diese Art ist roher gearbeitet als Nr. 11.

13. *Isitebe*, Matte aus Gras, um Essen darauf vorzulegen. Diese Matte ist ausschließlich aus Gras, webeartig und mit Verzierungen geflochten.

3. Holzgefäße und Holzgeräte. (Tafel VI.)

Die Anfertigung kaffrischer Holzwaren, meist Haus- und Küchengeräte, geschieht mit keinem anderen Instrument als Beil und Messer und etwa noch einer Glasscherbe als Schaber. Dieses Fach wird meist handwerksmäßig von einzelnen Männern ausgeübt.

1. *Ukezo*, große Holzlöffel zum Rühren beim Bierkochen.

2. *Ukezo*, mittelgroße Holzlöffel zum Rühren und Essenausschöpfen.

3. *Ukezo*, kleine Holzlöffel, zum Essen und Füttern der Babies dienend.

4. *Isicamelo*, teils aus gegabelten Ästen gemacht, teils aus einem Stück Holz geschnitzt, dient als Kopfkissen und als Stuhl.

5. *Iqabango*, geschnitzte, kurze, oft mit Messingdraht oder Perlen verzierte Stöcke, als Tanzstöcke dienend.

6. *Igudu*, Pfeife aus Kuhhorn mit eingesetztem Holzröhrchen, auf welches ein ausgehöhlter Stein zur Aufnahme des Tabaks — gewöhnlich Hanftabak — gesteckt wird. Das Kuhhorn wird mit Wasser gefüllt und der Rauch mit vollem Munde aus dem dicken Ende des Kuhhorns gezogen.

7. *Umcengezi*, flache Holzsteller, einer davon mit ausgeschnitzten Randverzierungen, dienen zum Speisevorsetzen.

8. *Itunga*, Melkkübel aus einem Stück Holz geschnitzt.

4. Tonwaren. (Tafel VII.)

Die Herstellung von Tonwaren wird bei den Kaffern handwerksmäßig von einzelnen Weibern ausgeübt und beschränkt sich fast nur auf größere oder kleinere Biertöpfe. Seltener werden schüsselartige oder becherförmige Gefäße hergestellt. Das Formen geschieht frei mit den Händen, an der Innenseite der Gefäße bedient man sich eines runden glatten Steines. Nach ein paar Wochen Trocknens an der Luft werden die Gefäße in ein Erdloch gestellt und je nach der Größe der Gefäße zwei bis drei Stunden lang ringsum ein Feuer unterhalten. Die so erhaltenen Tongefäße sind sehr zerbrechlich und von schwarzer Farbe, da der Ton vorher mit Ruß vermischt wurde.

1. *Ukamba*, längliche oder mehr der Kugelform sich nähernde Biertrinkgefäße, gewöhnlich 5 bis 7 Liter enthaltend. Auf umstehendem Bilde zu sehende größere Tongefäße, welche von den Weibern gerade geformt werden, heißen *ingcazi*; sie fassen bis zu 50 Liter Inhalt und dienen zum Aufbewahren des geseihten Bieres so lange, bis solches zum Trinken in den *ukamba* gegossen wird.

2. und 3. *Umancitshane* (Geizhals) heißen die kleineren *ukamba*, weil es gegen die Gastfreundschaft verstößt, so kleine Gefäße zum Trinken vorzusetzen.

4. *Udiwo*, Gefäß für Brei und Sauermilch, für große und kleine Leute.

5. *Umfanekiso* (Bild), von kleinen Knaben gemachte Gegenstände aus ungebranntem Ton, das Gesicht eines *umlungu* (Weißen), einen kleinen Becher, Ochsen und einen Bur vorstellend.

6. *Ingcazi*, kleine Gefäße für Bier oder Wasser, des leichten Umfallens wegen seltener vorkommend. Diese, sowie auch die unter Nr. 1 und 2 ange-



Photo von Br. Müller.

Anthropos XII—XIII.

Kaffernweiber bei der Herstellung von Töpfen.

gebenen Biertrinkgefäße, erhalten gewöhnlich als Verzierung einige erhabene Punkte oder Linien, wie auf dem Bilde zu sehen.

Außer diesen Tonwaren kommen als Gefäße für den Hausgebrauch noch stark in Betracht:

7. *Amadhlelo*, kleine Dosen aus kleinen Kürbissen zur Aufbewahrung von wohlriechenden Spezereien und Öl.

8. *Indebe*, große Schöpflöffel aus Kürbissen, namentlich beim Bierkochen gebraucht.

9. *Igobongo*, Gefäße aus ausgehöhlten Kürbissen für Bier, Milch und Wasser gebraucht. 8 bis 20 Liter enthaltend.

Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß die Namen für die Schmucksachen meist dem Gebrauch der Kaffern in der Umgegend von Mariannhill entnommen sind. Besonders einige Namen der weniger gebräuchlichen Schmucksachen weichen bei verschiedenen Stämmen voneinander ab.



Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie).

Par le P. CH. GILHODES, Sém. des Miss. Etr. de Paris, Bhamo, Birmanie.

(Suite.)

17° *Mang mākōide* ou seconde partie des funérailles.

Les dernières et principales cérémonies funèbres n'ont lieu qu'un ou plusieurs mois après l'enterrement; on les renvoie même à l'année d'après, si on n'a pas les moyens de les faire avant. On les appelle *mang makoide* (cadavre cacher), probablement parce que anciennement elles comprenaient la sépulture et consistaient surtout à élever un tombeau au défunt. Souvent on les désigne aussi sous le nom de *mangli galande* (travail mortuaire faire).

Elles durent plusieurs jours et sont l'occasion de grandes réjouissances où viennent assister tous les parents et amis, la plupart des villageois et nombreux amateurs de bonne chère.

La famille en deuil doit entretenir tous les convives, et, pour le faire avec gloriole, elle ne recule pas devant de grandes dépenses et même des emprunts; elle est d'ailleurs assistée par ses proches parents et aussi par les *mayu* (parents de la femme), et les *dama* (époux et beaux-parents de ses filles), qui fournissent les uns quelque paniers de riz, les autres, une cruche d'eau de vie ou de bière, un cochon, un buffle, etc.

Quand, d'une manière ou d'une autre, on s'est procuré l'essentiel pour la fête, on commence les préparatifs immédiats. Le prêtre désigne la personne qui, pour obtenir de la bonne bière, doit la première mettre en fermentation une amphore de riz; on en apprête après plusieurs autres grandes cruches. Quelques hommes préparent de la poudre à canon; d'autres vont en Chine faire provision d'eau de vie; les femmes et les jeunes filles aident à décortiquer le riz, ramasser le bois à brûler, cueillir les feuilles-assiettes, etc.

Le *mang makoide* s'ouvre alors ou est définitivement réglé par le *makhan shādun de*, et occupe ensuite ordinairement trois jours appelés chacun du nom de la principale opération qui a lieu: 1° *ngau shaw*, 2° *lupra kanen*, 3° *shāwa thu*.

Entrons dans quelques détails sur chacune de ces nouvelles séries de pratiques mortuaires.

18° Règlementation du *mang mākōide*; *mākham shādun de*.

Lorsque tout est à peu près prêt, parents et amis se réunissent pour fixer ensemble les jours de la fête, régler les particularités des cérémonies, déterminer le nombre et l'espèce des victimes, etc.

Pendant que les anciens tiennent conseil, les jeunes vont à la pêche ou à la chasse; à leur retour dans la soirée, le *dumsa* annonce à l'âme du défunt le *mang makoide* et au nom de la famille lui offre sur le *mangjang* les présents d'usage. Ce sont du riz, de la bière, et spécialement un poisson frais, sans quoi toute pêche et chasse seraient infructueuses dans la suite. On appelle ces offrandes *mākhan*, d'où le nom de la journée *makhan shādun de shāni* (*makhan présenter jour*).

Les étrangers peuvent ensuite commencer leurs dons au *tsu*. Ce soir et les jours suivants, toutes les maisons du village et la plupart des visiteurs lointains viennent lui présenter un petit poulet ou un œuf, avec une chique et une coupe de bière.

Aussi le *dumsa* et le *khingjaung* sont presque tout le temps en fonction. Quand les poulets sont nombreux, ils en sacrifient plusieurs à la fois; le mort, bien entendu, se contente de leur vie '*nsa* et d'une languette du brechet; le reste est pour les convives ou les principaux assistants. Cette multitude de cadeaux a bien pour but d'aider le défunt en l'autre monde, mais surtout de se le rendre favorable et de prévenir qu'il ne nuise dans la suite; voilà pourquoi, plutôt par crainte que par amour, chaque famille s'empresse, pour ainsi dire, de lui apporter son offrande.

Après délibération, les parents choisissent ordinairement le troisième ou quatrième jour suivant pour commencer les grandes cérémonies du *mang makoide*; le lendemain, des jeunes gens ou des enfants vont dans les villages l'annoncer aux relations du défunt et les inviter à la fête; comme pour apporter la nouvelle de la mort, ils vont par deux, dont l'un armé d'un *shātun ri*, et doivent éviter d'entrer dans les maisons étrangères à la famille en deuil.

19° *Mang mākōide*.

a) Premier jour; *ngau shawde*.

A la maison ou à la fosse, on ramasse les matériaux dont on a besoin pour élever et orner le tombeau du défunt (*ngau* matériaux; *shawde* collecter).

De bonne heure, on offre au *tsu* un cochon ou buffle qu'on assomme près du *kāroi*; de cette victime, comme d'ailleurs de tous les grands animaux immolés au mort, on choisit pour celui-ci un peu de langue et cervelle seulement; tout le reste sert à régaler les assistants. (Il n'y a pas de pièce réservée au seigneur du village ou aux ministres du culte; ces derniers touchent un salaire pour leur office.)

On cuit aussitôt une partie de la viande pour le repas du matin qui a lieu vers les neuf heures avec de la bière ou de l'eau de vie désormais à profusion. Immédiatement après, on exécute au devant de la maison un *nangdaung manau*, qu'on connaît déjà, dans lequel les deux conducteurs simulent les différents travaux qu'on va faire dans la journée (collection des matériaux etc.).

En même temps a lieu autour du *kāroi* un autre genre de danse appelée *nangdaung piede* (*nangdaung* piétiner); une ou plusieurs files d'hommes, brandissant à l'unisson leur sabre, suivis d'une ligne de femmes agitant un éventail ou une simple grande feuille d'arbre, tantôt droits, tantôt courbés en avant, tournent et retournent, avancent ou reculent en traînant les pieds et poussant des cris sauvages, auxquels se mêlent le bruit de la poudre et de toutes les musiques katchines. Pareil divertissement dure trois quarts d'heure ou une heure; on se met ensuite lentement au travail; la jeunesse, fanfare en tête, se rend à la tombe ramasser bois, pierres, chaume, etc. Quelques individus vont dans la forêt prendre un tronc d'arbre dont on a besoin pour faire un *kabraung*.

Les femmes s'occupent de cuisine, renouvellent la provision d'eau, de bois, de feuilles, etc. Autour de la maison, les anciens font la causette ou fument l'opium. Entre trois ou quatre heures, tout le monde est de retour au logis mortuaire pour le repas du jour, suivi des mêmes réjouissances que le matin.

Puis, si le défunt est un grand personnage, la jeunesse, conduite par le *bung la wa*, part en dansant et avec musique faire dans le bois provision d'instruments à bruit pour le *kabung dum*.

Elle s'arrête devant une belle touffe de bambous qu'elle contourne quatre fois; le chef de file offre alors aux arbustes, comme pour les acheter ou les apaiser, un paquet de riz, deux coupes de bière et un poulet ou un petit cochon, qu'on rôtit sur place; pendant que les uns cuisinent, les autres abattent quelques bambous et en distribuent à tout le monde des morceaux taillés en espèces de castagnettes; chacun goûte au moins au sacrifice et on rentre avec grand tintamarre. On vient déposer les castagnettes près du *mang jang* pour les reprendre après souper et exécuter toute la nuit un prodigieux *kabung dum*.

b) Second jour; *lupra kănen*.

Le deuxième jour, on s'occupe surtout à élever sur la tombe un monument funéraire et à nettoyer la place (*lupra kănen*, tombe place nettoyer).

Comme l'assemblée va devenir de plus en plus nombreuse, on attire des cuisiniers, des échantons, un surveillant des travaux et principalement un intendant de la maison, appelé *rap dan num du* (salon maître) qui a pour occupation de recevoir et bien traiter les étrangers.

Dès le matin, on sacrifie au *tsu* un bœuf ou buffle ordinairement fourni et même tué par un des beaux-fils de la famille; si celle-ci est à l'aise, on immole aussi au *kăroi* un autre grand animal; quand elle est pauvre, on se contente d'offrir aux arbustes deux poulets ou une part de la première victime; puis le *dumsa* ordonne d'arracher le *kăroi* et expédie son âme *'nsa* aux extrémités de la terre d'où elle ne puisse revenir.

Le déjeuner est encore plus copieux que la veille et suivi des mêmes réjouissances; les chefs du *nang daung manau* feignent dans leurs mouvements de construire le tombeau; les danses finies, l'ouvrage commence; quelques prétendus artistes avec le tronc d'arbre apporté la veille, sculptent une sorte de figure, *kăpraung*, qui n'est pas sans quelque ressemblance avec le buste humain; comme bras, ils y adaptent deux planchettes perforées avec symétrie; ce qui tient lieu de tête, est rond quand le défunt est un homme, plat, si c'est une femme.

Presque tout le monde, même les aînés, se rendent à la tombe; on fait suivre les arbustes et les bambous du *karoï* pour contribuer au monument, si on élève un *khingchyang* ou un *chiaung lup*; on les abandonne dans le bois, quand le tombeau doit être en pierres.

Le *khingchyang* est plus ou moins vaste, suivant l'importance du mort; il est ordinairement formé de longs bambous et ressemble à un grand cône droit de cinq à dix mètres de haut, ayant à la base de dix à vingt pieds de diamètre; on le recouvre jusqu'à terre avec du chaume ou des feuilles de palmier. Ce genre de tombeau ou de demeure pour les défunts est purement katchin,

et est très ancien; les gens prétendent l'avoir appris du fameux *Ning kong wā*, qui leur dit de faire la charpente comme les pattes d'un crabe, et le toit semblable à un champignon. Il est encore grandement en usage; mais à cause de la difficulté de se procurer les matériaux, et surtout depuis que les seigneurs le tolèrent pour le peuple, on le remplace parfois par un *chiaung lup* et souvent par un *'nlung lup*.

Le *chiaung lup* (monastère tombeau) est copié sur les monastères birmans. C'est une simple maisonnette carrée de trois à quatre mètres de côté et de haut.

Le *'nlung lup* (pierre tombeau) est un petit monument en pierres, grossièrement imité des tombeaux chinois; on se contente en général de disposer les pierres les unes sur les autres sans les maçonner. Cependant dans quelques rares cas, quand le défunt est un grand seigneur ou un riche roturier, on fait venir des ouvriers chinois pour tailler les pierres et élever un tombeau à leur manière; ce dernier fait alors bonne figure et est parfois à deux places, l'une pour le défunt actuel, et l'autre pour son conjoint quand il mourra.

En même temps qu'on travaille à dresser le monument, on a bien soin de nettoyer les environs et surtout d'abattre, ou au moins de tuer par des entailles, les grands arbres dont les racines pourraient arriver jusqu'au mort; car on est persuadé que les parties atteintes dans ce dernier seraient aussi frappées dans ses descendants qui, suivant les cas, deviendraient aveugles, muets, etc.

Vers les trois ou quatre heures, on prend sur place le repas du jour, et aussitôt autour du tombeau, on exécute la danse funèbre appelée *lup nangdaung manau*. Les chefs de file, ordinairement les mêmes qui dirigent le *nangdaung manau* à la maison, simulent toutes les opérations qu'a demandées l'érection du monument, pendant que la jeunesse piétine les traces de leurs pas (*nangdaung piede*), comme on l'a déjà vu faire.

On rentre en musique à la maison mortuaire et sur le devant on continue danses et vacarme. La foule augmente, car c'est surtout ce soir qu'arrivent des bourgs lointains, parents et amis, pour figurer le lendemain au jour principal des funérailles. Ils s'annoncent à coups de fusil à l'entrée du village et redoublent les détonations à mesure qu'ils approchent; ils font leurs présents au défunt et se joignent aux réjouissances qui comme la veille se continuent toute la nuit.

c) Troisième jour; *shāwa thūde*.

En commun (*shāwa*) on creuse (*thūde*) un fossé (*lupkha*) autour du tombeau. Au point du jour, on sacrifie au *tsu* le plus gros des buffles qu'on lui a destinés, qui souvent est aussi un animal qu'affectionnait particulièrement le défunt. Danses et tintamarre suivent le déjeuner; les conducteurs du *nangdaung manau* changent encore de partie et simulent maintenant de reconstruire la maison qu'ils avaient détruite au commencement. Puis, pendant que les artistes finissent le *kāpraung*, taillent sur bois deux figures d'oiseau, et bariolent le tout de couleurs, la plus grande partie des assistants, toujours avec musique, se transportent au tombeau; là on parachève le monument, si besoin, et on creuse autour du *khingchyang* un fossé plus ou moins grand suivant les cas, il a souvent près de deux mètres de profondeur et autant de large; on ne le termine pas et en laisse deux ou trois pieds intacts si le défunt est

mort avant d'avoir pu arranger quelque grave affaire de meurtre, vol, incendie, etc.; ses fils s'engagent à obtenir justice ou vengeance avant de la compléter.

Quelques Katchins prétendent que cette tranchée a pour but d'empêcher l'eau de pluie d'atteindre le mort; d'autres, avec plus de vraisemblance, disent qu'elle est ouverte pour marquer la place et permettre aux descendants de reconnaître l'endroit où reposent les aïeux; en effet, le monument en bois ne tarde pas à disparaître, mais il reste pendant bien longtemps des traces du fossé. On n'en creuse pas aux *'nlung lup* qui sont de matière persistante, et on se contente de placer autour des *chiaung lup* une ligne de grosses pierres.

Quand on a fini le travail du tombeau, on danse à la ronde une dernière fois et on regagne la demeure pour le repas du jour. On reprend ensuite les réjouissances; les chefs du *nangdaung manau* simulent d'achever la construction de la maison commencée le matin; celle-ci terminée, c'est la fin du *manau*; les deux conducteurs, pour manifester leur répugnance à jouer pareil rôle, se dirigent vers le bois et y projettent leurs lances qu'une autre personne va bientôt ramasser et déposer près du *mangjang*. Il y a alors un peu de calme; la nuit d'ailleurs va arriver et une partie de la foule se retire. C'est le moment de préparer un riz spécial pour le grand voyage du défunt. Le *khingjaung* lui-même broie, comme on dit, ce viatique (*mana dawtde*, *mana* broyer). Au premier poteau du portique de la maison il fait suspendre le sabre et le havresac du mort, et placer à côté un tison et un tesson de pot à cuire. Lui-même, près du *mangjang*, prend de la main droite un van, et, avec la gauche, une corbeille contenant une poignée de riz; d'un air colère et fou il traverse la maison en frappant à quatre reprises le plancher avec le van et la corbeille et s'exclamant chaque fois: «Mais, je ne puis broyer le *mana*! Que je n'en prépare plus!» Arrivé sous le portique, il fait semblant de décortiquer le riz, de le vanner et de le rôtir sur le tison dans le morceau de pot; voyant qu'il ne peut y réussir, il lance au loin feu, tesson, corbeille, van et même un peu de riz; ce qui reste de ce dernier, il l'enveloppe dans une feuille et le met dans le havresac qu'il vient de nouveau suspendre avec le sabre au dessus du *mangjang*.

Aussitôt après, le prêtre, au nom de la famille, offre au *tsu* une poule appelée *maka u*, c'est-à-dire poule de séparation, et lui signifie de ne plus penser aux siens qu'il va quitter. Au souper il lui présente encore autant de portions de purée de riz (*pha*) qu'il y a de membres dans la famille. (La purée de riz est un plat chéri des défunts.)

Puis, on se met au *kabung dum*; mais chez les seigneurs ce n'est pas long; après l'avoir exécuté régulièrement quelques instants, on bat les tam-tams sur un autre ton et on danse à l'envers quatre tours seulement; chef de file en tête, on sort alors en poussant des cris sauvages et va jeter dans le bois maillets et castagnettes. C'est ce qu'on appelle tuer (*sat de*) le *kabung dum*.

Les gens du peuple au moins chez les *cauris*, continuent cette réjouissance la plus grande partie de la nuit et la finissent de même,

d) *Tsu shābaunde* ou envoi de l'âme chez les ancêtres.

La cérémonie du *tsu shābaunde* varie suivant qu'on est seigneur ou roturier; parlons d'abord des seigneurs.

1° On donne congé aux seigneurs la nuit du *shāwa thude*, parce que, disent quelques Katchins, l'âme de ces grands personnages, comme d'ailleurs plusieurs nats, repose le jour et agit durant l'obscurité.

A la fin du *kabung dum*, le prêtre partage entre les morts et les vivants les mérites ou les richesses attachées à l'exécution du *nangdaung manau*. On appelle cette formalité *nangdaung karande* (*nangdaung* diviser ou distribuer). On se souvient que les défunts représentés par le chef de file *manau wa* ont pour ainsi dire joué le principal rôle dans la danse *nangdaung manau*; ils vont maintenant recevoir leur récompense.

Le *dumsa* sort de la maison et vient s'asseoir sur son tabouret au devant du portique; il tient de la main gauche la vieille lance qui a servi au directeur du *manau*, et de la droite celle que portait le représentant des vivants; à côté de la dernière, sur un beau plateau de bambou, le *khingjaung* place une coupe de bière, un peu de riz première qualité et quelques bonnes graines des principaux légumes du pays. Près de la première, dans une vieille assiette, il met un vase d'eau, du riz vide et de mauvaises semences. Le prêtre, s'adressant alors à l'âme du défunt et à ces trois ancêtres évoqués lors du décès, leur offre les présents de sa gauche, disant: «Voilà votre part, emportez-la et surtout fermez bien la porte de la mort, etc.» Et il projette au loin lance, eau et semences (la lance seule est plus tard ramassée et devient une partie du salaire du chef du *manau*).

Ensuite, il passe aux fils du mort les dons de sa droite en leur souhaitant santé, richesse, nombreuse postérité, etc.; les enfants boivent aussitôt la bière et au temps favorable plantent les semences qu'ils espèrent voir se multiplier extraordinairement.

Après le partage des biens du *nangdaung*, le prêtre, au nom de la famille, offre encore au *tsu* un dernier coq dit *shārant u*, coq du départ; il lui signifie ensuite de faire ses paquets, de sortir par une fente du plancher où de la cloison et d'attendre au devant de la maison qu'il lui indique le chemin pour aller rejoindre ses ancêtres. En même temps, le *khingjaung* ramasse tous les effets et les provisions de voyage du défunt et va les déposer ou suspendre au premier poteau du portique. Le *dumsa* exorcise alors le foyer qui a servi au mort, en saisit les tisons éteints et les jette dehors pour faire partie des bagages de l'âme. Cependant on n'est pas certain que cette dernière ait quitté la maison; pour la faire sortir et aussi empêcher les *minla* des vivants de la suivre, le *dumsa* et le *khingjaung* attachent un peu de riz et de viande aux deux extrémités d'un long fil; le *khingjaung* en prend une et va s'asseoir près de la porte, la face tournée vers l'intérieur; le prêtre garde l'autre et s'installe sur son tabouret près du *mangjang*; de la main droite, il projette sa lance sur le fil comme pour chasser le *tsu* auquel il signifie de prendre les mets que tient le *khingjaung* et de passer dehors; de la main gauche, il agite un van pour attirer à lui et retenir par l'appât du bout du fil les âmes des vivants; quand il croit les avoir recueillies toutes, il tend bien le fil et

le coupe près de sa main; si l'extrémité de la longue partie que retient le *khingjaung* se retourne vers la porte, c'est signe que le défunt est sorti; si, au contraire, le bout du fil reste dirigé vers le *dumsa*, ce dernier en conclut que le *tsu* est encore dedans et n'a pas envie de partir; pour le forcer à décamper, le prêtre se met à l'effrayer: «Ici, c'est plein de chenilles, de serpents, de sangliers, etc; sors donc vite, si tu ne veux pas être mordu.» «Nous t'avons tout donné, ajoutent ses enfants; il ne nous reste plus rien à t'offrir; va rejoindre les ancêtres!» etc.

Le *dumsa* tend de nouveau le fil, le coupe, et si l'extrémité regarde la porte, annonce le départ du défunt; si non, on recommence menaces et prières jusqu'à ce que le bout du fil soit favorable. Quand le prêtre a enfin la certitude que le *tsu* est dehors, il se lève sans changer de place, prend en main sa lance de voyage, place sous ses pieds un tison éteint et un sabre de cérémonie, harangue le défunt à peu près en ces termes: «Nous t'avons fait des funérailles solennelles avec *kāroi*, *kābung dum*, *nandaung manau*, tombeau, etc; nous t'avons offert tant de poules, cochons, buffles, etc; nous te donnons encore ce *kāpraung* et ces deux figures d'oiseau pour vendre en route; prends tous tes effets, ces provisions de voyage et surtout tous les augures de malheur, et va chez ton arrière-grand-père, en passant par ton tombeau, et ceux de ton père et grand-père.»

Si c'est une femme, le prêtre l'envoie chez son mari, ou si celui-ci est vivant, à l'endroit où il doit aller après la mort; les enfants, il les expédie chez leur père ou grand-père.

Anciennement, on faisait alors l'enterrement du défunt; aujourd'hui, on accompagne son âme jusqu'à son propre tombeau. Pour lui éviter la fatigue, on lui passe le cheval qu'il avait l'habitude de monter, conduit par un esclave revêtu des habits du mort et portant ses objets préférés: havre-sac, sabre, fusil, etc. à défaut d'esclave c'est un fils ou parent qui amène la bête; si le défunt n'avait pas de cheval, il part à pied, car on n'en emprunte jamais pour cette cérémonie. Lui font escorte une foule de personnes des deux sexes, pas d'enfants, apportant les unes le bois du *mangjang* et le bambou qui représente le corps, les autres, les têtes des buffles qu'on lui a sacrifiés, les nombreux petits paniers qui ont contenu les poulets offerts, le *kāpraung*, les deux figures d'oiseau, des paquets de chiques, une poule et un coq vivants, des semences de toutes sortes de légumes du pays, une ou deux corbeilles de provisions, etc. Si la lune ne brille pas, on éclaire la marche avec des torches et tire de nombreux coups de fusil autant pour la gloriole que pour effrayer le *tsu* et l'obliger à décamper.

Un prêtre, autre que l'officiant, accompagne aussi, non pour conduire ou honorer le défunt, mais pour au retour ramener au logis les âmes des vivants. En route, pour délasser le mort, on s'arrête une ou deux fois suivant la distance, et à chaque halte on vide une corbeille et fait un petit régal du contenu, comprenant bière, riz, et un peu de viande du coq de départ.

Arrivé à l'endroit de la sépulture, on fixe le *kāpraung* au sommet du tombeau, et sur les côtés les têtes de buffles et les paniers à poules; à droite et à gauche, on dresse un long bambou au bout duquel on attache une

oriflamme et une figure d'oiseau; tout autour on sème pour le défunt des graines de maïs, piment, courges, aubergines, etc.; pour son usage aussi, on lâche le coq et la poule vivants, et parfois même le cheval qui lui a servi de monture. Jadis, on tuait ce dernier, s'il se présentait souvent à la maison; aujourd'hui, on s'empresse de le vendre pour en tirer quelque profit avant que le défunt ne l'ait fait périr.

On dépose à la tête de la fosse du riz, de la bière et quantité de tabac et autres ingrédients à faire des chiques; mais de ces chiques on en reprend une grande partie et en distribue à tout le monde. On suspend au tombeau le havre-sac et sabre du défunt, et enfin on se retire en se purifiant avec des feuilles les bras et les jambes, comme on l'a vu faire après la sépulture, et s'exclamant: «Puissions-nous ne plus faire pareille besogne, et ne travailler désormais que pour gagner de l'argent!» etc.

Après le départ de la foule, le *dumsa* qui a suivi, entre en fonction pour ramener à leurs propriétaires les âmes qui ont pu rester avec le défunt. A cet effet, tout en débitant les formules d'usage pour rappeler les *minla* égarés, il tourne deux fois autour du tombeau en déposant des pincées de farine de riz qui a la propriété d'attirer les âmes retardataires; quand il les a rassemblées: «Rentrons, dit-il; c'est ici plein de moustiques et de serpents, il fait froid» etc.; il reprend lui-même le chemin du village et répand un peu de farine d'abord tous les cinq mètres environ, puis tous les dix et ainsi de suite de plus en plus espacée à mesure qu'il se rapproche de la maison mortuaire. Les *minla*, dirigés par la bonne odeur de ce mets qui fait leur régal, ne tardent pas à rejoindre leur compagnon respectif.

Le lendemain, on ne manque pas de faire de bonne heure l'inspection des pincées de farine. Si on les trouve toutes intactes, c'est le meilleur signe; aucune âme n'a quitté son compagnon. Quand il y en a qui sont léchées dans le sens de la tombe au village, c'est preuve que quelque *minla* retardataire a eu le bon sens de rentrer; mais si la farine est léchée dans le sens du village à la tombe, l'augure est très mauvais: quelque âme a été rejoindre le défunt, et son éloignement va bientôt causer une nouvelle mort.

Un jour pair après le renvoi du *tsu*, ordinairement le sixième ou le huitième, parents et amis se réunissent encore autour du tombeau pour finir (*shätsim de*) les funérailles. On offre au mort un cochon ou un buffle, s'en régale sur place, et rentre en reprenant le havre-sac et le sabre du défunt, si on les a, comme jadis, laissés suspendus au mausolée jusqu'à ce moment là; mais aujourd'hui, de peur que des passants les emportent, on les fait le plus souvent suivre quand on revient d'escorter l'âme à la tombe; on les conserve avec soin dans la chambre du défunt, ou s'en sert au besoin.

2° Le renvoi des âmes du peuple diffère suivant les tribus. On me dit qu'ailleurs plusieurs clans expédient leurs morts seulement aux tombeaux des derniers ancêtres, ordinairement chez l'arrière-grand-père. La cérémonie se fait la nuit à peu près comme pour les seigneurs, mais avec moins de solennité; on ne conduit pas le *tsu* à cheval, et ne le fait pas reposer en chemin; à la tombe, on ne lâche pas un couple de poulets; on plante cependant autour toutes sortes de légumes; un *dumsa* accompagne pour au retour ramener au

logis les âmes retardataires; les funérailles sont alors finies et il n'y a pas de *shatsimde* quelques jours après.

Ici les Cauris envoient les défunts au *katsan ka*, pays lointain qu'habitaient d'abord leurs ancêtres¹. La cérémonie a lieu le lendemain du *shāwa thude*. Dès le matin, on offre au mort le coq du départ; puis, le *dumsa* partage les biens du *nangdaung manau*. Enfin vers onze heures ou midi commence le grand voyage du défunt; le prêtre, en langue *atsi* incomprise de la foule, indique à l'âme le chemin qu'elle doit suivre et les obstacles à éviter, on lui fait escorte jusqu'à la tombe où on accomplit les formalités déjà décrites; seulement aucun *dumsa* ne suit pour ramener les *minla* égarés; la raison que m'en donnent quelques Katchins, est que le *kātsan ka* est si éloigné qu'il n'y a pas danger que les âmes des vivants y accompagnent le défunt.

20° Purification générale.

Les funérailles se terminent par une purification générale; elle commence aussitôt après le départ du défunt pour la tombe. Le *dumsa* officiant met de l'eau dans une petite auge et avec un rameau de framboisier en asperge la maison, les habitants, les tamtams et tout ce qui a servi aux cérémonies mortuaires; à leur retour il purifie aussi les personnes qui ont fait escorte au *tsu*; il se purifie enfin lui même en exprimant le vœu de ne plus présider à des funérailles; il termine en exorcisant l'eau qui a servi à la purification et en l'expédiant aux extrémités du monde.

21° Règlement de compte.

La nuit ou le jour où finissent les funérailles, on règle le salaire des différents officiers. Pour les seigneurs, le prêtre reçoit suivant les cas entre 10 et 50 francs, et pour le peuple, de 5 à 20 francs. Le *khingjaung* a droit à la moitié environ des gages du *dumsa*. Le conducteur du *manau*, l'intendant de la maison et autres assistants touchent entre un et 4 ou 5 francs. Rarement ils sont payés aussitôt et en argent, mais le plus souvent petit à petit et avec des habits, des lances, des tam-tams, des animaux, etc.

Les *mayu* et *dama* de la famille demandent aussi alors une compensation pour les présents réglementaires qu'ils ont faits.

Les premiers ont offert ordinairement une lance et un sabre de cérémonie, un pot, un collier, parfois un fusil ou autres articles qui constituent la dot d'une femme, ils s'attendent à recevoir un habit, un tam-tam, un buffle ou autres objets qui entrent dans le prix qu'on donne pour une femme.

Les *dama* se sont présentées avec quelqu'un de ces derniers articles; ils ne repartent pas sans un des premiers. Cet échange de cadeaux ne se fait pas toujours tranquillement et est souvent l'origine de bien de petites disputes.

Enfin ce jour là encore apparaissent les créanciers de la famille pour obtenir paiement ou au moins reconnaissance des dettes que laisse le défunt.

¹ V. GILHODES: «Mythologie et Religion des Katchins», «Anthropos» III (1908), p. 672 ss,

22^o Déification du *tsu*.

Après les funérailles, on élève le *tsu* des personnes âgées à la dignité de nat domestique. Cette déification a lieu d'une manière différente suivant que l'âme du défunt a été envoyée, a) au tombeau de l'arrière grand-père, ou b) à la région éloignée du *katsan ka*.

a) Dans le premier cas, on attend que le *tsu* se présente de lui-même et demande à être traité comme *nat*; il ne tarde pas à solliciter cet honneur en mordant quelque membre de la famille; à la première indisposition qu'on éprouve, on appelle un prêtre pour en deviner la cause, et, naturellement, sa réponse est que c'est l'âme du défunt qui veut être faite esprit domestique. On s'empresse de la satisfaire, lui dresse une coupe ou un autel permanents à la chambre des esprits, et lui donne les présents qu'elle exige; on cesse alors de l'appeler *tsu* et en parle désormais sous le nom de *ji* ou *ji nat*. On l'honore à la place du grand-père ou de la grand-mère dont on abandonne le culte à partir de ce moment; les seigneurs cependant continuent à faire des sacrifices à leurs grands-ancêtres, non à la maison, mais au *namshang*, bois sacré qu'on trouve à l'entrée et à la sortie de chaque village.

b) La déification des *tsu* qu'on expédie au *katsan ka* se fait aussitôt après les funérailles. Quand ceux qui ont accompagné le défunt sont de retour à la maison mortuaire, deux hommes vont au tombeau reprendre (*sabade*) l'âme du mort; ils apportent, l'un une lance de cérémonie (*shätun ri*), et l'autre une pièce de toile avec un peu de riz cuit, une coupe de bière et un poisson frais; pour ne pas être souillés, ils doivent éviter de rencontrer les retardataires qui rentrent de la tombe, et à leur vue se cacher dans le bois; arrivés à l'endroit de la sépulture, près de la fosse, du côté de la tête, ils déploient à terre la pièce de toile et offrent au *tsu* les vivres en disant: «Mauvaise âme, ne viens pas! Bonne âme, entre dans cette toile!» Quand ils la croient présente, ils l'emmaillottent et l'un d'eux la fixe sur son dos, comme on place ici les petits enfants, et la transporte au logis. Sous le portique, un *khingjaung* vient la recevoir dans ses bras, l'introduit au sanctuaire des esprits et la dépose devant la coupe de bambou qu'on lui a préparée; un prêtre la purifie (*shäkrinde*), lui fait des présents, et l'établit *nat* domestique à la place de son père ou de sa mère qui repartent pour le *kätsan ka*.

Ensuite, on examine avec soin la toile qui a servi de maillot; si on n'y découvre rien, c'est assez bon signe; mais c'est meilleur augure quand on y trouve quelque cheveu, des poils ou des excréments de bœuf, de buffle ou de cochon, des plumes de poule, des grains de riz etc., on les conserve avec soin et s'attend à une nombreuse postérité, de nombreux animaux domestiques, une bonne récolte, etc.

Le présage est très mauvais, si la toile contient fourmi, ver, grillon, charbon, etc.

On ne déifie pas l'âme des enfants et jeunes personnes; on leur fait cependant des présents ou des sacrifices passagers quand un *dumsa* déclare que leur *tsu* mord et cause quelque indisposition.

Pour la plupart des Katchins, l'âme entretenue au sanctuaire des esprits est la même qui a été envoyée au *katsan ka*. Ceux auxquels j'ai demandé comment il peut se faire que le même esprit aille chez les ancêtres et reste aussi à la maison, m'ont répondu: «*Kăni gaw!* (on ne sait pas).» Quelques rares prêtres expliquent l'anomalie en disant que chaque individu a deux ou plusieurs âmes, dont, à la mort, l'une va au *katsan ka* et l'autre devient *nat* domestique.

23° Rappel des nats domestiques.

Cinq ou six jours après les funérailles, on fait une petite réjouissance pour rappeler les *nats* domestiques qu'on avait mis à la porte le jour de la mort. Un prêtre les évoque, leur annonce la fin des cérémonies funèbres, purifie leurs coupes et leur offre de la bière avec une poule, cochon ou buffle, suivant les moyens de la famille, en les priant de mieux veiller sur leurs protégés.

Ainsi finissent les funérailles solennelles; elles sont très en usage et désirées de tout Katchin; les riches les célèbrent encore avec plus de pompe, surtout les dernières réjouissances; les pauvres les abrègent un peu; mais chacun tient à en honorer au moins ses parents, qui sans cela seraient rayés du nombre des ancêtres.

24° Ajournement des funérailles solennelles.

Si la mort a lieu pendant les pluies quand les gens sont occupés aux travaux des champs, on renvoie souvent les funérailles à la prochaine bonne saison après la récolte du riz.

Ceux aussi qui n'ont pas de quoi faire aussitôt les frais toujours considérables des cérémonies funèbres, les remettent parfois à l'année d'après ou à bien plus tard. Alors on n'annonce pas le décès à coups de fusil ou de tam-tam, ne congédie pas les nats domestiques et n'appelle aucun *dumsa*. Les seuls proches parents et amis du mort font la toilette du corps, lui mettent quelque argent dans la bouche, préparent un cercueil et sans la moindre solennité font l'enterrement, en silence, comme on dit (*atsin lup de*, en silence ensevelir).

Puis, à la maison, on considère le défunt non en mort, mais en vivant qui sommeille en sa chambre particulière, à côté de son sac, sabre et autres effets particuliers; tous les jours au moment des repas, on lui présente sa part de riz que peuvent manger ensuite les personnes âgées, non les jeunes.

Quand on veut faire les funérailles, on annonce la mort avec pompe, met à la porte les esprits lares, appelle un prêtre pour évoquer les ancêtres, notifier le décès au dormeur, et présider les cérémonies funèbres; on représente avec un bambou le corps du défunt, l'étend sur une natte ou tapis à la chambre des esprits et commence tous les travaux et rites mortuaires qu'on connaît déjà: *karoï*, *mangjang*, *nangdaung manau*, *kabung' dum*, etc. qu'on termine par les fêtes du *mang makoïde*, l'envoi de l'âme chez les ancêtres et sa déification au sanctuaire des *nats* domestiques.

25° Simple enterrement.

Quelques familles très pauvres ne peuvent pas toujours honorer leurs défunts de funérailles solennelles; elles se contentent alors d'un enterrement simple qui dure un ou deux jours seulement. On ensevelit de même sans faste la plupart des petits enfants. On n'annonce pas leur mort avec tam-tam; on ne donne pas congé aux esprits domestiques, mais voile seulement leurs coupes avec une natte; un *dumsa* notifie le décès au défunt sans évoquer ses ancêtres; on fait la toilette du corps et l'expose, non à la chambre des *nats*, mais à l'endroit de débarras, près de la porte d'entrée; on prépare un cercueil et dresse parfois un petit *kāroi*, on ne fait pas de *mangjang* et n'exécute pas de *nangdaung manau kabung dum*, ou autre réjouissance solennelle.

Le prêtre offre au mort une poule ou un petit cochon avec un peu de riz et de bière, et l'envoie aussitôt au *katsan ka*. On l'enterre alors simplement et lui dresse un petit tombeau. On ne va pas reprendre son âme pour la déifier.

Une personne, même âgée, ainsi ensevelie sans fête, n'est pas considérée comme ancêtre; elle n'est pas évoquée à la mort de ses petits enfants, et le prêtre n'envoie chez elle aucune âme de ses descendants.

26° Mort ailleurs.

Quand un Katchin meurt en dehors de son village, en voyage ou en travaillant ailleurs, les parents ramènent le corps chez lui, si l'endroit n'est pas trop éloigné, et font des funérailles solennelles ou simples suivant leur condition.

Lorsque le lieu du décès est distant, on enterre ou laisse enterrer le cadavre sur place, mais on rapporte autant que possible le havre-sac et sabre du défunt. A leur défaut, on les remplace par de nouveaux, et avec ces objets, et un morceau de bambou qui représente le mort, on commence les cérémonies funèbres comme si le corps était présent; un *dumsa* évoque l'âme du défunt, lui annonce son décès et accomplit toutes les pratiques mortuaires qu'on connaît; on élève même un tombeau à un endroit favorable, et y transporte le bambou qui figure le corps du mort.

On fait de même les funérailles de quelqu'un parti au loin dont on apprend le décès longtemps après l'événement.

(A finir.)



Fijian and other demonstratives.

By A. M. HOCART.

Not being a philologist I owe some apology for hazarding a study of Fijian demonstratives resting on such a narrow basis as the present one: where conclusions are founded upon a knowledge of two Fijian dialects¹, casual acquaintance with others², a study of the languages of Mandegusu (Eddystone Island) and Roviana in the Solomons³, together with tit-bits picked up by the way, it would seem dangerously possible to upset many conclusions by an appeal to the countless other tongues of Melanesia. But Fijian is such a wonderful preserver of roots and the successive words build up upon them letter by letter, and the dialects seem so willing to explain each other, that philological privateering feels more confident of success and less afraid of systematic inquirers. Howbeit this is to be considered as a tentative speculation though the endeavour to be brief may give a positive form to what is only a suggestion.

The Roots.

We can premise at the outset four fundamental demonstratives in Fijian, to wit the four vowels: *a*, *e*, *i*, *o*.

These combine with the various consonants *mb*, *nd*, *g*, *ng*, *ngg*, *k*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t*, *v*⁴. A host of demonstratives, pronouns, particles, and adverbs is thus bred, the various differences of which nothing but a lengthy study can unravel. It is hoped that specialists may herein find, if not hints, at least the materials for such an investigation.

In Fijian *g* hardens into *k*⁵, while *p* merges into *v*⁶, so that it is hard without wider knowledge, to determine the parentage of Fijian *k* and *v*. Mandegusu turns *nd* into *t* at the beginning of a word.

A.

Fijians, as a rule, cannot pronounce *a* un-introduced by *y*, sometimes possibly *w*:

Yaloka and *waloka* egg.

They make Alfred into *Yalipate*, Aleck into *Yaleki*, and for Alice say *Yalisi*. Our vowels seem to them to open with an *h*, and it is difficult for them to distinguish between *and* and *hand*, *it* and *hit*, &c. In Asaasa Moala

¹ Mb. = Mbauan and L. = Lauan.

² N. = Naitasiri proper, not the artificial province. Mba refers also to the Mba tribe, i. e. Nailanga and environs. A. M. = Asaasa Moala, i. e. the islands of Moala, Totoya, Matuku. Lo. = Lomaloma in Vanua Mbalavu. Mu. = Mualevu, the Northern end of the same. Wai. = Waindradhia on the Rewa. Vu. = Vungalei, also on the Rewa. Na. = Nandronga.

³ This material belongs to the work of the Sladen Trust expedition. M. = Mandegusu, R. = Roviana or Ruviana in New Georgia, Nd. = Nduke, the Kulambangara of the charts.

⁴ *G.* = Melanesian *g*, *ng* as in sing; *ngg* like *ng* in finger.

⁵ Never real *k* but tending, towards *χ*; in Mba. it seems to be more than *k*.

⁶ Bilabial; in Viti Levu it often comes very near an *f*.

the *y* seems reduced to a minimum, as the very name of the group tends to show (Mb. Yasayasa Moala¹).

Ya can therefore be treated as identical with *a*.

A is found unalloyed:

1. As an article in Fijian before common nouns at the beginning of a sentence, in L. and the Gazelle Peninsula of New Britain² as an article before common nouns in general³, in Florida as an article before proper nouns⁴.

2. As one of the pron. 3rd pers. sing. in Mba.; the difference of meaning between this and the other pronouns I have not ascertained:

A kania na ndoko the eats the taro.

In Mb. it indicates the past in all persons:

E a vinaka? was it good?

3. It combines with articles and demonstratives: in Fijian:

Mb.: *Kõ yā* him, *kõ yā* that, *ā yā* that is, *e kē yā* yonder. A. M.: *Kõ a* that. N.: *Ka yā* that. L.: *I nggõ yā* that.

4. In the Western dialects of Viti Levu it is attached directly as a possessive 3rd pers. sing. to the nouns that take *na* in the Eastern dialects:

Mb.: *Tamana* = Mb.: *tamaya* his father.

Other nouns take the possessive compounded of *le* and *ya*:

Na.: *Leya were* = Mb.: *nona vale* his house,

or *ke* or and *ya*, if it applies to food, purpose, or relation:

Keya tambu: the tabooed food (of this medicine).

5. Perhaps it is the same *a* or *ya* that introduces certain nouns also found without it:

Lewa, alewa, or yalewa woman, Vu.: *yatāmata* for Mb.: *tamata*,

in Mba. ghost is *nitū* after the article *na* and *yanitū* when it follows another word:

Ka tila na nitū a ghost, *na lemu yanitū* your guardian ghost,

in Mandegusu it looks as if it had become a suffix in the word for "tongue":

Mb.: *Yame* = M.: *mea* (tongue).

6. In Mandegusu it is suffixed to those possessive pronouns that are wedged in between the article and the noun:

Na nggua marani my husband, but: *na tamanggu* my father.

7. Fijian *ya* has been set down as an expletive when it occurs at the end of a sentence, but elusive as it is, a Fijian can explain it thus: if two dispute seeing, say, an animal, one thinks it is a cat, but the other says:

Ya koli yā why that's a dog.

¹ I have seen the spelling *Totoxa*, but have not noted whether the writer came from L. or A. M. Official spelling is arbitrary and confused: it always writes *ekea*, but the unsophisticated native is apt to write *ekeya*. The same applies to *w*.

² G. Z. = Gazelle pen, Fl. = Florida, Solomon Is.

³ R. PARKINSON: *Dreißig Jahre in der Südsee*. Stuttgart 1907, p. 728.

⁴ CODRINGTON: *Melanesian languages*, p. 524.

8. In Mandegusu it marks the nominative of some personal pronouns; in Ruviana and Nduke it may be replaced or dispensed with; Florida uses *i*¹, while Fijian prefers *ko*, *koi*, *e*, or *sa*.

	M.		R.	Nd.	F.
	Nom.	Acc.	Nom.	Nom.	Nom.
Sing. { 1 st p.	<i>ara</i>	—	<i>arau, sirau</i>	<i>(a)rai</i>	<i>au</i>
2 nd p.	<i>ago</i>	<i>go</i>	<i>agoi, sigoi</i>	<i>(a)goi</i>	<i>ko</i>
3 rd p.	—	—	<i>asa (that)</i>	—	—
Plur. 3 rd p.	<i>ari</i>	—	<i>ari, sari</i>	<i>ri</i>	<i>ko ira</i>

In Mandegusu the 3rd pers. plur. may have the *a* at the end instead: *Ari kue* they three, *ria p' Ove* the men of Ove.

In Fijian it is peculiar to the 1st pers. sing. *au*: I. For *u* is the root of the pronoun, and is used in conversational Mbauan and in dances; its exclusion from the written language can only be due to the arbitrariness of European grammarians, who have usually mistaken their own views as to what is right for facts of grammar:

U dhambeta na udhu i Englani I ascend the point of England².

It is a rule after *ni*, a fact obscured by the official apostrophe:

N.: *Ore ni u kila* I do not know (Officially *ni'u*).

Again *u* is the accusative in Mandegusu and Florida³:

M.: *Varivataruniu* be sorry for me.

In Nifilole the nominative is *iu*⁴.

9. *A* is attached to verbs in the capacity of pron. 3rd pers. sing. accusative; if the verb ends in *a*, this *a* contracts into one with the suffix:

Fijian: <i>Soli</i> to give	<i>Solia</i> to give it
<i>Kilā</i> to know	<i>Kilā</i> to know it (for <i>kila-ā</i>)
M.: <i>Vagore</i> to take down	<i>Vagorea'</i> to take it down

A consonant, however, usually interposes between the root and the pronoun:

<i>Kāu</i> carry	<i>Kāūta</i>	<i>Rāi</i> to see	<i>Raidha</i>
------------------	--------------	-------------------	---------------

In the Western dialects again and in the Ra province and Ovalau an *i* steps in between the consonant and the *a*:

Mb.: <i>Rāūta</i>	Mba.: <i>Rautta</i>	Na.: <i>Rausia</i>
<i>Mbalēta</i>	<i>Mbaletta</i>	<i>Mbalesia</i>
<i>Raidha</i>	Ra.: <i>Raidhia</i>	

Mandegusu and Florida side with the western dialects of Fiji:

M.: <i>Sēla</i> to miss	<i>Selānia</i> to miss it
<i>Rausu</i> to scrape.	<i>Rausia</i> to scrape it
Fl.: <i>Tangi</i> to cry	<i>Tangihia</i> (mb. <i>tangidha</i>) to cry for it ⁵ .

This is not unknown in Mbauan:

<i>Kāna</i> to eat	<i>kānia</i>	<i>Kāta</i> to bite	<i>kātia</i>
--------------------	--------------	---------------------	--------------

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 520.

² CODRINGTON, *l. c.*, p. 526.

³ *Dh* = *th* as in then.

⁴ Ibid. p. 115.

⁵ Ibid. p. 531.

Now for the demonstrative in combination with prefixes: *ga* is prefixed to personal pronouns in Mandegusu and Ruviana, forming possessives or personal pronouns:

	M.	R.
Sing. 3 rd p.	<i>gana</i>	—
1 st p. excl.	<i>gai</i>	<i>gami</i>
Plur. 2 nd p.	<i>gau</i>	<i>gamu</i>
3 rd p.	<i>gaindia</i>	<i>gaindia</i>

Gana and *gaindia* merely survive in Mandegusu, appearing once or twice in our material. In Ruviana *gaindia* means possession of food, *gami* once plays that part in a Mandegusu prayer: *Ma gania ma gami mbara* Let us eat our fortress, that is the enemy's fortress, but our food. This was probably the original use, but Mandegusu is now content with only one class of possessives, and uses the *ga* forms as personal pronouns.

Fijian has here adopted *ge*, but has possibly allowed *ga* in the 1st pers. sing. *kau*¹.

In most cases *kau* contains an original *k*; the only case I know in which it may possibly stand for a Melanesian *g* is after *nda* = lest in Naitasiri and Lau where it runs through all the persons:

L. and N.: *Nda kau lutu* lest I fall; L.: *Nda ka ra mborisi* lest they be angry.

The same uncertainty involves:

L.: *Kăi* this, here; N.: *Kă yă* that, *kanggo* this.

Nda expresses contingency in the Lau and Naitasiri dialects; the Mb. *nde* justifies us in detaching the *a* from *nd*:

L.: *Nda kau mbo* lest I be found.

Ngga is a particle from which it is difficult to extract the essence: we may come nearer to doing so when we hereafter group together all the uses of the prefix *ngg*.

In Mbauan and other dialects *nggai* points to the future or the past: *Au na nggai lako yani e nă mataka* I shall go hence in the morning.

Sometimes it means "just now":

Sa nggai sudhu he is just born.

It very commonly marks a sequence in a narrative and is used very much like "and" in the Bible.

The second of the uses is important as forming a transition to the past and present force of *ngg* in Mandegusu; as in *Nggari* and *nggara* = they (past and present).

The third prepares us to find *ngga* and *nggai* in Mba., in meaning "and", the former joining sentences, and the latter words:

Ngga nggei la me ka tila nă tamata nggai luveya a man and then came a man and his child.

¹ Fijian Dictionary, p. 51. The Official orthography following HAZLEWOOD spells *ka'u* on the assumption that it stands for *ka* (and) and *au* (J); but in most cases there is no *au* in it at all.

Ka and *ngga* do not seem to encroach upon each other's boundaries. *Ka* also claims to join together, sentences only in Mbauan, sentences and nouns in Lauan:

L.: *A uvi ka na ndalo* yam and taro.

In the same dialects it represents our "with" in the word *kaya*:

Au veivosaki kaya I discuss with him.

It is also the sign of the past.

It often connects a main sentence with a preceding subordinate, and here we cannot translate "and"; we can in some measure bring home to ourselves the force of it by comparing it to the German "so" and "da":

Ia ni sa vakarau no me dhimba, ka nggai senga ni dhimba rawa when she was about to die, she could not die.

In German we might render this: "Als sie im Begriffe war zu sterben, da konnte sie nicht sterben." Here is another instance:

Ia in sa raidha ka sa kila na kena ndrendre when he sees it, he knows how hard it is.

Hence we pass naturally to the past meaning, for *ka* links sentence to sentence in the past, but not often in the future; I do not recollect having ever come across forms like the following:

*E na mbiuti Suva e na mataka ka na la ki Levuka*¹ he will leave Suva in the morning and go to Levuka.

An intelligent native to whom this was submitted condemned it and corrected to:

E na mbiuti Suva e na mataka me la ki Levuka he will leave Suva in the morning to go to Levuka.

It is correct, however, to say: *e na lako ki Suva ka na kauta mai na kate* he will go to Suva and will bring the box.

Thus *ka* in some dialects takes the parts assigned to *ngg* in others. The fundamental idea of both seems to be: junction, sequence, accompaniment; what their original difference was we leave to experts to unravel.

It follows that if the *k* of *kau* does indeed represent an original *g* in *nda kau*, in other cases it stands for Melanesian *k*:

Kau may be past: *ni kau raidha* when I saw²,

or mark a transition:

Sa kena levu na ka kau kila that is all that I know, *na tamata kau na raidha ni mataka* the man whom I shall see to-morrow.

These latter examples are not very good: they were approved, but without enthusiasm, and a better turn suggested.

There is one *ka* for which we cannot find place under the idea of joining, that is the article used before cardinal numerals in Mandegusu and Mba., and occasionally too in Mbauan, where the number follows the noun:

M.: *Kamande mbaragoso* the four old men. Mba.: *Ka tila na nitu* one spirit. Mb.: *Na tamata ka tolu* the three men.

¹ Officially *la'ki*, on the assumption that the syllable *ko* is elided, but *la* is the root still surviving in R. and western Fiji; also in Mb. *la ki*, and M. *la mi*, *la sage*, *lagere*.

² Upon native authority.

As a rule Mbauan admits it only before cardinals and preceded by *i*:

A ika tolu the third.

Ma has, like *ka*, such a wide domain that we might doubt its identity in every case, were not the transitions so very gradual; and if we can prove that one and the same *ma* can be preposition, adverb, sing. of the past and of the future, we shall have considerably strengthened our deductions concerning *ngga* and *ka*.

Ma is a preposition in Naitasiri *ma Kalambu*: in Kalambu. Add *i* and it is Mbauan: *mai Kalambu*. *Mai* is also adverb with the meaning of "yonder" in Lau and Naitasiri:

A koro ka toka mai the village that stands yonder.

Ma also means "hither" in Nanronga, and *mai* is so used in many parts of Melanesia:

Na.: *La ma* come hither. Mb.: *Lako mai*. M.: *Lago mai*¹.

Hence it is used before verbs, as we should say "come hither and . . ."

Mb.: *Mai taura na isulu* come and get the kilt. N.: *Ma ndrata e ri* come and sit down here.

Thence by gradual transitions we are lead far away from the locative into a temporal or modal use of which it is often hard to see the point:

Sa vinaka tiko mai it is improving (lit. it is better coming). *Meu mai ngunu ti kina* that I may proceed to drink tea with it. *Au mai lakani?* Shall I go hence? *Ka sa mai mate yani* and so he died and there was an end of it (lit. he came and died hence).

The general idea seems to be that of: proceeding, beginning, and hence we pass over into the future and the imperative:

N.: *Ma kaute na ivola* carry the letter.

The idea of beginning however is not necessarily future, and Naitasiri uses it in the past, to such an extent that its meaning evaporates and nought but the idea of sequence remains:

E lomodhe tu na lane, nggai ma sisili he rubbed on the lime and went on to bathe.

E ore na ka ka ma mbetena kina it is no use (lit. there is nothing whence it proceeds to be useful).

This connective use is plain if we compare the following:

Wai.: *Sa ma kaya mai* news was brought,

with the Mbauan of which it is a translation:

Sa nggai tukuni mai.

In Florida *ma* (with varying vowel) and *maia* are copulative². Since Wainradhia can use *ma* as the equivalent of Mb. *nggai*, we need not wonder at finding *ma* as the sign of the past in Asaasa Moala:

E ma vo there was left.

It is almost that in Naitasiri.

¹ Fl. *mai*, Pak: *ma*, &c. CODRINGTON p. 534 and 336.

² L. c., p. 537.

In Mandegusu *ma* is found in the 1st pers. and the 3rd pers. sing.; it is future and imperative:

Ma lago I shall go, or, we shall go (excl.). *Mari tekua* let them take it.

The Fijian *mani* expressing a consequence or mere sequence is doubtless compounded of *ma* and *ni*:

Ka mani mate kina and so he died of it.

Na as an article is scattered over Melanesia.

HAZLEWOOD, in his Fijian grammar (p. 6), lays down the rule that in that language *a* is used at the beginning of a sentence only, *na* in the midst of it; but that does not reach the bottom of the matter: why is *a* condemned by my informant or set down as Lauan in:

Kauta mai. A dhava? Bring — What?

It occurs at the beginning of a sentence. Note that it is accusative:

Sa lutu — A dhava? It has fallen — what?

where it is subject, the condemnation is less emphatic. Of the two sentences:

A dhava ko sa lako mai kina? What have you come for?

Na dhava ko sa lako mai kina? What have you come for?

the second is approved unanimously, the first by two votes to one. Of:

Ko iko. A dhava? You there — what? *Ko iko. Na dhava?* You there — what?

both are accepted. Here the interrogative stands quite in the absolute; in the preceding one also to a certain extent, for the literal translation is: What is it you have come for?, *a dhava* thus constituting a sentence in itself.

The explanation may be this: a noun never occurs in Fijian at the beginning of a sentence unless it is the absolute case, or it forms a sentence by itself, or names a thing; Fijian says not: "The man comes", but "he comes the man":

E lako mai na tamata.

The sentence: "*a tamata sa lako mai*", should be translated: "the man-he comes" or "there's the man-he comes".

It may be therefore that *a* is the article for nouns standing in the absolute. This is not remote from the Floridan use before proper nouns; the common element being that of naming¹.

Originally the line may have been drawn between subject and object, the *na* gradually encroaching till it has restricted the former to the nominative absolute. In the Gazelle Pen., N. B., *a* is used in other cases, *na* in the genitive:

A pal na tutan the men's house².

Lau and Mandegusu have levelled in opposite directions: the latter keeps nothing but *na*, while Lauan has ousted it everywhere save after a preposition and *ka*:

Mb.: *E kania na uvi* he eats the yam. M.: *Sa gania na uvi* he eats the yam.

L.: *E kauta a uvi ka na ndalo ki na vale* he takes the yam and the taro to the house.

¹ Ibid. p. 523—4.

² PARKINSON, l. c., p. 728.

This peculiarity of Lauan can be derived from the objective use of *N. Nana* means "this", "here"; here is in Mandegusu; his, her in Roviana.

Na is also used before verbs to express the future. In Mandegusu the vowel varies:

Mb.: *Au na lako* I shall go. M.: *Mu nu kiū ago, ma nateku go* if you cry I shall take you.

The Mandegusu *n* seems to soften the *m* from an imperative to a future.

Whether this future *na* is the same as the article, is hard to decide, though not impossible; a transition is conceivable if we consider sentences like: Mb. *O cei na lako?* Where *na* might be indifferently one or the other without much change in meaning: "Who is the goer" or "Who will go". *Au na lako might be*: I am the goer, i. e. I shall go. This suggestion, however, is more difficult of application to the Mandegusu *n* with its varying vowels.

Pa means "in" or "to" in Mandegusu:

Pa Narovo in Narovo.

In Vungalei, Tailevu, in Namata and Wainradhia it appears as *va* with the sense of "in"; in Namata, and I believe, also in Rewa, it is equivalent to Mbauan *vuā* "to":

Vu.: *va na na mbamba ni tini* on the side of the tin.

Na. M.: *Mai nggai va na vale ni turanga* come into the chief's house.

Mai nggai ke vale va na turanga come into the house to the chief.

Ra is compounded of *a* and plural *r*:

F.: *Ra* they; M.: *Nggara* they (pres.).

In Mandegusu we appear to have a different *r*:

Nara here is. *Pora* there, look there. *Pini ra* that.

Sa; a pronoun *sa* occurs both in Mandegusu and in Fiji but they cannot be identical, because:

M. *s* = F. *dh*, M. *nj* = F. *s*.

M. *sa* therefore corresponds to Fijian *dha* in *a dhava?* = M. *na sava?* = what?

In Mandegusu *sa* is the pronoun of the 3rd pers. sing. *sa ganigani*: he eats.

In Roviana it is the article:

Taloe sa komburu the child went.

The addition of *ri* makes it plural:

Rov.: *Koandja sari kangeta tatamana* there were three of one family.

In Mandegusu, preceded by the article *i*, in Roviana by *a*, it means "that" "who", &c.:

M.: *Isa na kokalle pa na Kekelena* that is the mortar in Kekelena.

In Fijian *dha* seems to be interrogative *dhavá* (what?), *ni naidha* (when?), *ni vakudha* (L. when?).

Fijian *sa* is analyzed into *s + a* by such a form as: A. Wainradhia *sumu* for Mb. *au sa* or *sau*. Here we have the *s* combined with the 1st pers. sing. *u*:

Sumu mbau sara I went straightway.

Alone *sa* has generally the force of the 3rd pers. sing., but not always:

Sa modhe he sleeps,

but when this mean "good night", it is 2nd pers. sing., less direct and pointed than *ko*.

It combines with all the pronouns, taking its station before or after:

1 st	<i>au sa</i>	<i>sau</i> (in a song)
2 nd	<i>ko sa</i>	—
3 rd	<i>e sa, sa</i>	—
1 st	<i>(e)nda sa</i>	<i>sanda</i>
1 st	excl. <i>keitou sa</i>	<i>sa keitou</i>
2 nd	<i>ko ni sa</i>	<i>sa nū</i> (N.)
3 rd	<i>(e)ra sa</i>	<i>sa ra</i>

The precise force of *sa* is hard to discover at the present day: the assumption among the Whites that *sa* is merely a verbal sign and has no special meaning, and that it is interchangeable with *e*¹ has corrupted the written formal language. An intelligent Fijian has affirmed to me that the young generation do not know the proper use of *sa*, and thereby confound the tenses; and it is a fact that in writing formal letters, they follow the practise of books and stuff their sentences with it, whereas in ordinary speech *e* is much more common. Another Fijian, well acquainted with English, asserts that a native always knows when to use *sa*, and when not, and certainly he will reject or ratify it. *Sa* seems to make the sentence more positive. But its use will be discussed at the end of this treatise.

Ta occurs in the Gazelle Peninsula, N. B., as an indefinite article². In Mandegusu it is dative before pronouns with which it forms a new series of possessives that has almost displaced the old one:

Na mani tanggu my basket (lit. the basket to me),

Va is interrogative:

F. *a dhava* what?, N. *e vai* where?, Nd. *o vai* where?

E.

E is used:

1. As article before proper nouns in Roviana:

E Patareka.

2. As article before common nouns in the Mba. dialect under circumstances that are not clear:

Ara sa kivi e ya luve the children run.

3. As demonstrative of place in the Naitasiri dialect:

Ma ndrāta e sit down here,

also *e ri*. In Roviana it appears in *pae?* = where:

Pa e koa si gamū? Where have you been?

¹ HAZLEWOOD, *l. c.*, p. 46.

² PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

4. From adverb to preposition is but one step:

Mb.: *E na vale* in the house

would originally mean: here the house.

5. Mbauan and Floridan have made it the 3rd pers. sing.:Fl.: *E mate Tamboa* Tamboa dies¹.

In Fijian the equivalent would be:

E mate ko Tamboa.

In the latter, however, it is extended to the other persons when combined, less extensively than *sa* with the various pronouns:

3rd sing. *e sa*1st plur. incl. *e nda*1st plur. excl. *e keimami*3rd plur. *e ra*Mb.: *Na vanua e keimami vu mai kina* the land we come from.6. It combines with the demonstrative *i*:L.: *Iei* this, Mba.: *ei dhola* he is living.7. It is the Mbauan and Floridan article before numerals²:*E rua na tamata* two men.

8. In the dialects of Naitasiri, Vungalei, Namata, Wainradhia, in short in the valley of the Rewa, it takes the place of *a* as pronominal suffix of the third person after verbs:

N.: *Ma kaute na ivola* = Mb.: *la ki kauta na ivola* = go and carry the letter.

It occurs also in Roviana and Mandegusu when the final vowel of the verb is *a*; we invariably spelt an *i*, but as it is very difficult in those languages to distinguish *ai* and *ae* without special attention, a single spelling by a native is of more weight than a routine spelling:

R.: *meke zhoropae* and threw it away (in a text written by a native).*Nde* has been disposed of under *nda*.

Ngge occurs in Mbauan *nggei* "with". A *ngge* certainly occurs in Mandegusu as the 1st pers. past and present:

Ngge ke mbalau I do not know,

but whether we are justified in finding the demonstrative in the 1st pers. as we should be in the 3rd, is another question.

Ge does in Fijian the work of *ga* in Mandegusu:

	F.	M.
	without pref.	with pref.
3 rd	<i>na</i>	<i>kena</i> <i>gana</i>
1 st excl.	<i>mami</i> <i>keimami</i>	<i>gai</i>
1 st incl.	<i>nda</i> <i>kenda</i>	<i>gita</i>
2 nd	<i>ni</i> <i>kemuni</i>	<i>gau</i>
3 rd	<i>ra</i> <i>kenra</i>	<i>gaindia</i>

¹ CODRINGTON, *I. c.*, p. 533.² CODRINGTON, *I. c.*, p. 530.

Ruviana has *genggu*:

Tepa mai karu genggu tambaika beg for two bits of tobacco for me.

Ke like *ka* presents a great variety of meanings:

1. It is a pronoun in

V. Mb.: *Ko kea* the very thing, Mb.: *ke, e ka* here.

2. Naitasiri uses it as a preposition for Mbauan *ki*:

Na Mata: *me nggai mai ke na vale ni kuro* let him come from the kitchen.

Both *ki* and *ke* are generally equivalent to our "to", but they are wider and mark a motion not only of objects but of the speaker's mind to another place; thus a man of Ovea will speak of the Mbauan herald to Ovea as:

Na mata e Ovea the herald in Ovea,

but a Mbauan will say:

Na mata ki Ovea the herald to Ovea.

A legend about Nakauvandra is:

A italanoa ki na Kauvandra lit. the story to the Kauvandra.

3. With an *i* attached *ke* becomes "and, with":

Na uvi kei na ndalo the yam and the taro.

In Ruviana it has that meaning without the *i*, but only in connecting sentences not words:

Vagore mola mbisa popoa lata, ke vagorea tugo ri kara sa ndia mola the big village launched their canoes and those two launched their canoe.

Almost invariably, however, it combines with other particles as in *ego ke*, *gua ke* "and then", "and so"; in *meke* "and":

Koi ia ari karu komburu meke la pa Geliana the two boys embarked in it and went to Geliana.

4. *Ke* is future in Floridan and hypothetical in Fijian; both are 3rd pers. sing., but whereas Floridan substitutes other vowels to *e* in the other persons, Fijian retains the *e* and adds to it the pronominal suffixes of other persons. This is so typical of both that I shall give the whole series:

Fl. ¹	F.
1 st <i>ku</i>	<i>keu</i>
2 nd <i>ko</i>	<i>ke ko</i>
3 rd <i>ka</i>	<i>ke</i>
1 st incl. <i>ka</i>	<i>ke nda</i>
1 st excl. <i>kai</i>	<i>ke keimama</i>
2 nd <i>kau</i>	<i>ke ko ni</i>
3 rd <i>ka ra</i>	<i>ke ra</i>

There now is hope of better defining the antithesis between *k* and *m*:

a) *K* indicates a relation from the speaker to another object; spatially it means motion away from him; in time it expresses the future if the speaker takes his place in the present, or the past if he transports himself to the beginning of the narrative and follows events down time.

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 530.

b) *M* moves from the object to the speaker, and temporally it is past if I look at former events as coming towards me, and future if I stand by the goal towards which my purpose is tending.

Me runs through much the same scale as *ma*:

1. With an *i* Mba. uses it to mean "in" like Mbauan *mai*:

E i nokoto mei ne iteitei he is in the field.

2. Without the *i* it means hither in the Nandi:

La me come here.

3. In Nanronga *mei* is used before verbs:

Mei homu yanggona come and drink kava. *Me tu mei vala* that we may proceed to war.

4. In Mbauan and other Fijian dialects *me* indicates purpose or expectation; the *e* remains in all persons but the 2nd, whereas in Mandegusu different vowels are attached to the *m*:

M.	F.
1 st <i>ma</i>	<i>meu</i>
2 nd <i>mu</i>	<i>mo</i>
3 rd <i>mi</i>	<i>me</i>
1 st incl. —	<i>me nda</i>
1 st excl. <i>ma</i>	<i>me keimami</i>
2 nd <i>mu</i>	<i>mo ni</i>
2 nd <i>mari</i>	<i>me ra</i>

Me is also imperative in Roviana:

Me ce varirazhae let it not assail him.

5. In the Banks it is past¹.

Ne is an article in Mba, but only, to my knowledge, before nouns compounded with the instrumental prefix *i*-:

Nggi la ki ne iteitei I go to the fields.

Mbauan has it combined with *i* to indicate possession:

Na ne i dheĩ whose? lit. the one of who?

HAZLEWOOD also records such possessives as *nenggu*, *nemu*, *nena*, &c., instead of the usual *nonggu*, *nomu*, &c. I am told they belong to the tribe of Lasakau in Mbau.

Pe we have identified the Vungalei *va* with Mand. *pa*; this *va* means "in", "to", as applied both to persons and men; it is natural, therefore, to suppose that *vei*, the corresponding Mbauan form before proper nouns and pronouns, represents an original *pei*; doubts are suggested only by the Mandegusu *veni*, which means to give, and also for:

Kinja veni to make puddings for . . .

But, of course, they are not necessarily identical, and when we consider the interrogative series *vai*, *vei*, where the *v* represents an original Melanesian *v*, we shall prefer the former assumption, as different meanings are likely to be carried by different vowels².

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 174 and 277.

² HAZLEWOOD, *l. c.*, p. 25 and table III.

Re occurs in

L. *inggoré* = Mb. *onggori* = that.

It has also been termed an expletive, but it means "as you know", "the one you know of"; a Lauan explains it thus: if two men have known a thing and there occurs a lapse of time, the one will remind the other with *re*:

L. *a tamata re ka lako mai* the man who, as you know, came, or why that's the man who came before.

Se is disjunctive; it combines with personal pronouns like *ke*:

Se mbula se mate whether he is alive or dead.

Originally, it seems to be, doubtful, problematic, as:

Se ndina it may or may not be true;

it also corresponds to our interrogative "whether". Roviana *se* is used before a proper noun when subject, whereas *e* seems to be used only in naming:

Koa tuta Patu Kio se Magoana M. lived in Patu Kio.

Te is not known to me in Fijian; in Floridan it is the 3rd pers. sing.:

Fl.: *te mbosa* = F. *e vosa* = he speaks¹.

In Mandegusu it has a very different meaning, being the sign of the dative:

Ngge kokondiko nia de Njimi I speak with Jim.

Tamasa te Mbatongo Mbatongo's deity (lit. the deity to Mb.).

Ve proper is interrogative:

F. *e vei?* = M. *pa vei?* = where?

We may contain a prefix, but it, the *w*, may also be a mere glide. It occurs in the Lauan pronouns:

Weta (incl.) and *weimami* (excl.) our.

I.

1. **I** is Lauan for this:

A vale i this house.

2. It combines with other demonstratives and pronouns in various dialects:

L.: *iei* this, *inggoya*, *inggoré* that, *kai* there it is. A. M.: *koi* this. Wai.: *ka nggoi* that, this.

3. Lauan also uses it adverbially whence there is an easy transition to the preposition:

Mai toka i come and sit here. *I na vale* in the house.

All over Melanesia it is used as adverb or preposition in combination with *ma*, to produce *mai*.

4. In the North East Gazelle peninsula, N. B., it is the 3rd pers. sing. nom². The Mba. dialect combines it with *e*:

Ei dhola he lives.

Mandegusu joins it with *a* to express the future and optative:

Ai toa tu let him live.

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 530.

² PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

5. In Mandegusu it is the article before proper nouns in the nominative:

Mi kamu i Rembo let Rembo come.

In Fijian it is vocative before proper nouns or terms of relationship:

I Roko Tukana Sir Tukana. *I wekangu* my dear friend.

It is also the article in the object cases before pronouns and proper nouns. This last statement, however, requires some argument as it is not selfevident, except in the forms:

Iko: thee, *ira*, *iratou* them.

Before common nouns in the object case *a* is suffixed to the verb: before proper nouns and pronouns the termination is *i*:

Lakova na ivola fetch the letter. *Lakovi Mara* fetch Mara,

the latter, however, possibly stands for:

Lakovi i Mara;

the reason why the second *i* is missing is that in the Mbauan the accusative case of the proper noun can never be parted from the verb, and as the verb in such a case always ends in *i*, the following article has dropped out through identity of sound. Fortunately for us the Lauan dialect is allowed to interpose certain words between the verb and the noun, thus bringing before the noun other vowels than *i*; immediately the lost article emerges; it is the correct thing in Lauan to say:

E tuki tiko i Mara. he hits Mara, and. *Lakovi manda i Mara* fetch Mara, pray,

and not like Mbauan:

E vadhuki Mara tiko, lakovi Mara manda.

If, however, the intervening word ends in *i*, the article straightway disappears in writing, an exception that proves the rule:

Sa kauti mai Mositafa he brought Mustapha.

The genitive behaves in exactly the same way, and comes under the same rule in all dialects; a native will write:

Na tama i Ka So and So's father, but *Na tahi Ka* So and So's brother.

The difference is that here the two *i* become contracted into one long vowel which takes the accent: *tadhí Ka*; this is the actual pronunciation, and a Fijian acquainted with accents rejected *tádhi Ka* for *tadhí Ka*. Here is an undoubted contraction; in *lakovi Mara*, however, the *i* is receives neither an accent nor quantity; this does not argue, however, that the *i* was never there; for a parallel can be found where an *i* is undoubtedly missing, to wit in the instrumental prefix *i*:

Au ndere ise I clean knives, but a native will write: *Kumuni sele*;

yet the accent on *kumuni* is unchanged, and the syllable *ni* seems to remain short; it is possible therefore for one of two *i* to vanish without compensation. Occasionally, however, the final *i* has struck me as being drawn out; but this may have been due to hesitation.

In the case of pronouns proof is even more difficult, for even Lauan can never sever them from the verb; but two forms come to our rescue: *iko* and

ira. *Ko* and *ra*, the nominatives, are monosyllables and short, and therefore the rules of Fijian accent force back the accent to the article which is thus strong enough to resist absorption with the suffix of the verb or being squeezed out by the same, and we have:

Kaúti lko, not *kaúti kó*.

All the other pronouns being polysyllabic the accent cannot recede on to the article *i*, which accordingly succumbs; yet HAZLEWOOD records the form: *iratou*; this may be due to a secondary accent: *irátōū*; in no other pronoun would the *i* be numbered with an even number:

Iáu, *ikénda*, *ikémuni* &c.,

except *ikendáru* where I can find no trace of the *i*. The use of this article before pronouns is found in Mandegusu *isa* he who, the very one; an *d* in Ruviana *tanisa*: his. In Florida it is found in all persons but the third¹.

The suffix *i* of verbs is also used before indefinite nouns, that is nouns not preceded by the article:

Au taura na tambua I take the whale's tooth. *Au tauri tambua* I take whale's teeth.
M.: *Manoni kami mboso* grant us an enemy (i. e. to slay one).

It has also passive force:

E kilai it is known,

a use which seems a natural consequence of its presence in the objectless verb.

Mbi in Mandegusu expresses contingency or probability (the exact shade is not known) in the 3rd pers. sing.:

Kite mbu uka by and by you'll fall. *Kite mbi uka* by and by he'll fall.

It seems to be equivalent to the Fijian *nde*.

Gi is only known to me in the Mandegusu *gita* "we" incl., *nda* having become *ta* in accordance with the rule that Melanesian *nd* becomes *t* in Mandegusu at the beginning of a word (Fijian: *kenda*).

Ngí is a demonstrative in Mba.:

Na tavo ngí that land.

Nggi is the 3rd pers. sing. past in Mandegusu:

Nggi tekua kami he took one.

Mi is the corresponding future and imperative:

Mi kamu i Rembo let Rembo come.

It also means hither in the compound *lami* come here.

Ki is in Lauan an adverb of place:

Lako mai ki come here,

and a preposition in most dialects:

Sa la ki'na vale he goes to the house.

Ni has a wide range in Fijian: it is the article in the genitive before common nouns as *i* is before proper ones:

Na luve i Fane Fanny's child. *Na luve ni yali* the child of the dead, orphan.

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 530.

It may express time as a preposition or a conjunction:

Ni mataka to-morrow. *Ni u raidha* when I see it.

In Florida it is genitive and instrumental¹. In Mandegusu it occurs in *pini*, our next word.

Pi appears in Mandegusu *pini* and *piri*:

Na tinoni pini this man. *Piri vevea* like this.

If we are right in seeing an original *p* in F. *vei*, then N. *vi* = Mel. *pi*:

E dha vi au it is bad for me.

Ri is the 3rd pers. plur. in Nduke; in Mandegusu *a* precedes or follows it:

M. *Ria p'Ove* those of Ove. *Art kue* they three.

Both *nggari* and *nggara* are found in the present-past.

There is another *ri* which is not plural: we have just come across it in *piri*; it is found also in:

Mb. *onggo ri* that, *eke ri* there. N. *E ri* there.

It has also in certain dialects an obscure use chiefly in archaic speech, such as is used in offerings; a Fijian believes it to be polite; it is probably a-kin to the titles *Ra* and *Ro*. Here is a specimen in the dialect of Namata:

Keltou sa mani vaka ri . . . mani mai tukuni vei iko ri . . . so we said . . . and news was brought to you.

Si exists both in Ruviana and in Mba, but cannot be identical in both for the same reason as *sa* is different in both (q. v.). In Ruviana it is article before pronouns in the nominative:

Ele kumbere si goi you have already written it.

It may be separated from the pronoun:

Na huneke si lopu talomangania rau: I did not miss the basket.

The Mba. *si* is the 3rd pers. sing. in answer to questions and possibly in other cases:

Si dhola he lives.

O.

1. **O** is the Fijian article before proper nouns and pronouns in the nominative absolute, and before the latter also in the vocative:

Mb. *O Tukana* Tukana. *O yau* I².

In *onggo* it is used in all cases.

2. Lauan and various dialects of Vanua Levu form possessives by suffixing the pronouns to it; thus in Lauan:

Omu thy. *Ona* his. *Omunu* your. *Ondra* their.

3. It is a preposition in *ovai?* = where? (Nd.).

Go is possibly the Melanesian original of the Fijian *ko*, which is used in exactly the same way as *o*, except that *ko* may be used in the middle of

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 535—6.

² Officially it is spelt *oiau*; this may be right, but I have never noticed it, and suspect the glide has been mistaken for the very different *i*.

a sentence; the original difference may have been similar to that between *a* and *na*. The special duty of *o* and *ko* is therefore to introduce a person, and consequently can only go before a pronoun in the nominative absolute or vocative; a pronoun which has a function in the sentence has no right to it:

Au lako mai I come. *Au lako mai koyau* I come, even I. *Kodhei ka lako nai?* *Koyau* Who has come? I.

Nggo helps to form:

Mb. onggō that. *Lau inggoya* that. *N. kanggō* this that.

It is recognizable in the Lauan possessive *nggou*:

A nggou vatu my slate.

Ngō makes *ngona* in Mbauan and Lomaiviti:

Ovalau: *Na nggara ngona* that cave.

Ko in Mandegusu is a conjunction which often translates our "and", but may be generally described as marking a sequence:

Mu ke suverei lani ko mu riu tu do not stay here but depart.

In Ruviana it is equivalent before proper nouns to Fijian *kivei*:

Zhama la ko e Magoana sa Kalengge the old woman spoke to Magoana.

Mo in Roviana means either "in" or "from", probably the latter:

Koa mo Vagena (we) have been in (lit. from?) Vagena.

Po forms *pōra* "there", "there it is", and *poi* "yonder" (Mandegusu).

To is the article before masculine proper nouns in the Gazelle Peninsula¹.

Fate uses it for our "at"².

The prefixes reviewed.

Having now examined all these demonstratives and classed them according to the root, it will be well to draw them up in order according to the prefix with which they are composed, thus eliciting perhaps, or making it easier to elicit the force of the latter.

Mb.

Possibility, expectation, probability.

Mbi (M.) lest he (?).

Nd.

expresses a similar idea:

Nda (L.) lest, may be.

Nde (L.) lest, may be (Mb.).

G.

Destination, especially of edibles, person.

Ga (M., R.) forms possessives of food and personal pronouns.

Ke (F.) do.

Gi (M.) in, *gita* our (incl.).

Ko (?) article before proper nouns in Fijian.

¹ PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

² CODRINGTON, *l. c.*, p. 475.

Ng.

Ng (Mba.) that.

Ngona (Mb. Lomai Viti) this.

Ngg.

Sequence, accompaniment:

Ngga (Mba.) and *nggai* (Mb.) then, (Mba.) with.

Nggei (Mba.) then.

Nggi (M.) the (in narrative only).

Onggo (Mb.) this, *nggou* (L.) my.

K.

Sequence, motion away:

Ka (Mb., L.) and, with.

Ke (Mb.) if, (N.) to, (Ruv.) and.

Ki (Mb.) to.

Ko (M.) and, (R.) to.

M.

Motion hither.

Ma (N., Nanr.) hither, *mai* (Mb.) hither, from.

Me (Mba.) hither (Mb.). In order that, *mei* (Nanr.) proceed to, *meke* (R.) and.

Mi (M.) he (future, imper.), hither (in *la mi*).

Mo (R.) in from.

N.

Object, both in the grammatical and metaphysical sense:

Na article before common nouns, in Mbauan probably confined originally to the object case.

Ne (Mba.) the (before instrumentals).

Ni genitive, locative, temporal, &c. article before common nouns.

P.

Locative:

Pa (M.) in, to; *va* (Vung.) in, to.

Vei (Mb.) to.

Pini (M.) this, *vi* (N.) to.

Pora (M.) there, *poi* (M.) yonder.

P seems to differ from *k* and *m* in that it establishes a relation, but does not specify the end at which it begins: thus *pa* in Mandegusu may mean indifferently "in", "to", "from", the Fijian *vei* may mean "to" or "from": *Kauta na ilavo vei Jioji*, may mean "take the money to" or "from George", the addition of *mai* (hither) or *yani* (hence) makes it determinate. This appears best in the reciprocal use of the prefix *vei* in Fijian (*veimba* to argue together, &c.).

R.

Plurality:

Ra (Mb.) they.

Ri (M.) they.

There seems to be another *ra* which possibly draws attention:

Nara, pinira (M.) here is (in making an offering). *Pora* there it is.

Re (L.) as you know, *inggoré* that (it is used, for instance, in throwing stones: here it comes. I have never heard it used like *inggoya* to mean: that's it, of course).

S. (Fijian.)

Affirmation; this meaning fits well with *sa* and *si*, but not *se*.

Sa affirmative, emphatic.

Se disjunctive.

Si (Mba.) affirmative.

S. (M. R.)

Sign of the subject:

Sa (WM.) he, (R.) article *dha* (F.) interr.

Se (R.) article before proper nouns in the nominative.

Si (R.) article before pronouns in the nominative.

T.

Dative mainly:

Ta (M.) to.

Te (M.) to.

To (N.-B.) article before proper nouns (Fate) at.

V.

Interrogative:

Na sava (M.), *na dhava* (F.) what? *Ovai* (Nd.) where? *Evai* (N.) where?
Pa vei (M.) where? *Evei* (F.) where?

The meaning of Fijian *sa*.

The best method of settling the meaning of any particle is to submit to a native various examples containing or lacking it, and ask him the difference. The weak point of the method is that it is rarely applicable: so few are capable of it, most Fijians will say: there is no difference. The best exponent of Fijian I have tried is a boy of fifteen, whose opinions I here reproduce, all his comments agree with a white man's impressions:

1. *A iwiliwili ni lewe ni vanua ka sa na wiliki* (the census that will be taken); *sa* means that it cannot remain undone; it will be taken, *ka ra na wiliki* sounds "light", and it is not clear whether it will be taken or not.

2. *Sa ndau wiliki na lewe ni matanitu* (the citizens are counted). *Era ndau wiliki* would be right, but it implies that some are counted and some not, whereas the sentence *sa ndau wiliki* admits of no exceptions.

3. *Sa kele yani ki Nasavu na sitima levu* (the big steamer anchored in Nasavu); it is the same as *e kele yani*, but *e kele* is "light" while *sa kele* is "strong", *e kele yani* refers to a thing of no account (*ka mbedhi*), but *sa kele yani* shows it to be important (*ka ndokai*).

4. In *sa vinaka na kawai*, as compared with *e Vinaka na kawai*, *sa* strengthens the sentence and makes it plain that it cannot again be bad (*e senga*

ni rawa tale me dha); *e* merely stands for *kawai*¹, and it is not plain whether it is really good or only passable (*dha no nga*).

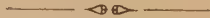
5. A man asks one about to fish: *e na ndua na ika?* (will there be a fish?); the other retorts in a contentious spirit (*me ka ni veimba*) *sa na ndua* (of course, there will.); to answer *e na ndua* would indicate uncertainty.

Another informant considers *a dhava enda kila* (what do we know?) as the proper form of a question; the answer, however, will use *sa: enda sa kila* (we know); the third form: *sa nda kila* would be a plain statement, not an answer.

6. *E ona itavi* (it is his duty) means that there are many things incumbent upon him (whereby, I suppose, he means to say that his duty is indefinite): *sa* refers to one particular one; *sa* is stronger. For instance, *e* will be used if it is a man's business to cut grass anywhere; *sa* has one particular piece of land in view; again *sa* will apply to the school cook who has been appointed to cook; *e* to the boys who help him, but whose duty it may or may not be; when *e* is used it is not plain whether it is or is not his duty (*e senga ni madhala se ona itavi se senga*): this gives us the clue to the doubtful and disjunctive use of *se*.

7. *Au lako* (I go) is half interrogative and asks leave; *au sa lako* is quite positive and expresses the will of the speaker.

In conclusion, it is worth while pointing out that these native views on grammar are well worth taking down in the vernacular on the spot, or given to be committed to writing by the grammarian: they give some insight into native thought and expression, and are therefore just as much an integral part of anthropology as the study of their religious beliefs, and botanical or astronomical knowledge; unfortunately, a fairly advanced and half civilized savage is required for anything lucid, but the mere failure to explain gives us at least a measure of mental development.



¹ He has been taught to look upon *e* as a pronoun.

Das tägliche Leben der Papua (unter besonderer Berücksichtigung des Valman-Stammes auf Deutsch-Neuguinea).

Von P. FRITZ VORMANN, S. V. D.

I. Der gewöhnliche Tagesverlauf.

Der Papua, ohne Taschenuhr, ja selbst ohne Sand- und Sonnenuhr, kennt in seiner Tagesordnung keine nach Stunden gemessene Einteilung. Ebenso sind die Begriffe von Wochentagen oder gar diejenigen von Sonn- und Werktagen ihm natürlich eine von Haus aus fremde Welt. Wie und wann seine Laune es wünscht, seine Lebens- und Leibesbedürfnisse es erfordern, die Gelegenheit sich ihm bietet oder ein Vorteil ihn lockt, rührt und regt er sich und stellt sich zur Arbeit. Hat er glücklich den Anfang gemacht, so bestimmen es sein Belieben oder seine Bequemlichkeit, im besten Falle seine Müdigkeit, von dem Werke abzustehen oder mit dem Zeitvertreib aufzuhören. Aber wie seine ganze Umgebung, so kennt doch auch dieses Kind der Natur eine gewisse Regelmäßigkeit im Laufe des Tages und im Gange der Zeiten.

Der Papua erhebt sich des Morgens recht frühzeitig von seinem Lager. Langschläfer kann man ihn nicht nennen. Selten, fast nie findet die aufgehende Sonne ihn noch in den „Federn“. Schon beim ersten Schimmer der Morgenröte schlägt er die Augen auf, reibt sich mit seinen Fäusten die verschlafenen Augen, erhebt sich, reckt sich und streckt sich, um die letzte Müdigkeit aus seinen Gliedern zu vertreiben.

Die Zeit, welche er sich zum Schlafen nimmt, von 9 oder 10 Uhr abends bis gegen 6 Uhr in der Früh, ist gewiß ausreichend; sie wird sogar reichlich groß, wenn man noch die Tagesstunden hinzurechnet, die der Papua zu verschlafen pflegt.

Federweich schläft der Papua nicht. In einem besseren europäischen Bett würde er sich gewiß unheimlich fühlen. Selbst Stroh sack, Bettuch und Decke würden ihm zu warm und daher lästig. Er dürfte nach wenigen Minuten wieder hinausspringen und unter dem Geschrei *tjeliel*, heiß, heiß, davonlaufen, um auf dem Boden seine Lagerstatt zu suchen. In der Tat, der Papua schläft am liebsten auf dem Fußboden, sei es innerhalb des Hauses oder darunter oder gar im Sande. Die letztere Gewohnheit findet sich gerade bei den Valman am häufigsten. Von den ersten Lebensstunden an gewöhnt sich der Papua an diese Lagerstätte. Denn der neugeborene Sprößling schläft ungestört neben seiner Mutter im Sande oder im Wohnhause auf dem Fußboden. Einen Nachtschutz kennt der Papua aber doch: das Feuer. Dieses soll ihm einerseits die notwendige Wärme erhalten, anderseits soll der sich entwickelnde Rauch ihm die Moskitos verscheuchen. Im Valman-Gebiet scheinen allerdings die Moskitos an den Rauch ziemlich gewöhnt zu sein, so daß die Leute, wenn sie der Fliegenplage ausweichen wollen, ganz in der Nähe des Meeres schlafen müssen. Das Feuer wird die ganze Nacht hindurch unterhalten.

Streicht am frühen Morgen ein kühler Wind über die Schlafstelle hinweg und macht den Papua frösteln, so rührt er sich allmählich aus seiner schläfrigen

Steifheit, greift nach einem Holzscheit, legt es ins glimmende Feuer und bläst einigemal kräftig hinein, bis die Flamme wieder emporschlägt.

Dann wärmt er sich Hände und Körper. Aber es hält doch schwer, bis er zum vollen Leben aufgeweckt ist. Das trübe, schläfrige Gesicht verzieht sich noch oft im Gähnen, der steife Körper reckt und dreht sich.

Dem Beispiel des Hausvaters folgt dann bald auch die übrige Familie. Die griesgrämige, träge, lässige Stimmung des Alten findet sich in analoger Weise bei den übrigen Familienmitgliedern wieder. Das Reiben der Augen, das Gähnen und Gliederstrecken ist die erste Morgengymnastik. Stumpfsinnig hockt dann der Schwarze eine Weile an seinem Feuer, ohne sich weiter zu betätigen. Einen Morgengruß kennt man bei den Papua nicht, auch nicht die Huldigung an einen Gott oder ein höheres Wesen.

Wenn der erste wache Traum zu Ende ist, greift der Papua nach einem Tabakblatt, trocknet es am Feuer, bis es spröde geworden, und zerreibt es dann in seinen Händen zu Staub. Ein getrocknetes Bananenblättchen von etwa Fingerlänge und gleicher Breite ersetzt ihm das Zigarettenpapier. Diese naturgewachsene Zigarettenhülle steckt er zunächst in den Mund oder leckt mit seiner Zunge einigemal darüber hinweg, wickelt dann manierlich den zerriebenen Tabak in das Bananenblättchen, feuchtet dessen Ende nochmal mit der Zunge an und klebt die Zigarettenhülle zusammen. Vom Nachtf Feuer nimmt er sich ein glimmendes Holzscheit und zündet seine Zigarette an. Die duftenden Rauchwolken scheinen ihm das Leben vom Tage vorher wieder zu bringen. Mit wahren Wohlbehagen saugt er an seiner Zigarette; er zieht dabei den Dampf ein, um ihn in zierlichen Figuren aus dem Munde oder aber lieber mit einem pfeifenden Tone aus der Nase ausströmen zu lassen. Frau und Kinder sind bald dem Beispiel gefolgt. Am Festland rauchen die Kinder schon ziemlich früh, etwa vom zehnten Lebensjahr an. Sie verstehen sich gar bald darauf und paffen den Rauch der Zigarette geschickt durch Nase und Mund. Die Kinder der Inselbewohner werden nicht so frühzeitig ans Rauchen gewöhnt. Das hat seinen Grund darin, daß bei ihnen keine eigenen Tabakplantagen angelegt werden und daß sie also auf Ankauf angewiesen sind. Die wohl-schmeckende Morgenzigarette bringt allmählich Frohsinn und Vergnügtheit wieder. Nach der ersten gönnt sich der Papua meist auch noch eine zweite und dritte Zigarette.

Ist die Sonne etwas höher gerückt, so daß die Strahlen schon stark zu heizen anfangen, dann flüchtet sich der Papua in den Schatten eines Kokosbaumes. Vom Halse über die Schulter hinweg hängt sein Täschlein, das er immer mit sich führt. Unter dem Kokosbaum läßt er sich nieder, legt sein Täschlein vor sich hin und langt eine Betelnuß daraus hervor. In dem Täschlein trägt der Papua seinen Tagesbedarf und einiges mehr, vor allem die unentbehrliche Ration an Tabak und Bananenblättern, einen Schweins-knochen zum Essen, eine Muschel zum Auskratzen der Kokosnuß, einen spitzen Knochen zum Öffnen der Nuß, einige Ringe als Körperschmuck, ein europäisches Messer, einen Spiegel, eine Schachtel mit Streichhölzern, vielfach auch einige Knochen von verstorbenen Angehörigen, alles kunterbunt, wie es der Einfall fügt. Wonach er aber in der Schattenruhe am ehesten und sichersten

greift, das sind die notwendigsten Requisiten zum Betelkauen: die Betelnuß selbst, die mit Kalk gefüllte Kalabasse und etwas Stangenpfeffer. Mit Betelnüssen ist er reichlich versehen, denn er braucht sie tagsüber fast beständig; er muß sie anstandshalber einem besuchenden Freunde anbieten und erhält sie auch häufig als landesübliches, gern entgegengenommenes Geschenk.

Der Papua leitet das Betelkauen ein, indem er die Betelnuß zunächst im Munde zerkleinert. Dem Fruchtbrei fügt er dann die unerläßliche Würze hinzu: den Kalk der gebrannten Flußmuscheln. Diesen zu Staub gestoßenen Kalk enthält die Kalabasse, ein längliches Hohlgefäß, das sich der Papua aus der Frucht einer Schlingpflanze zurechtgearbeitet hat. Die Frucht dieser Schlingpflanze ist fast in allem einer europäischen Gurke vergleichbar, in Form, Größe, Gehalt an Kernen, Dicke der Wandung. Ein kleines Löchlein bohrt sich der Papua am Kopfende der Kalabasse, zerkleinert mit einem Stöckchen den Inhalt und entfernt ihn durch Schütteln und läßt dann die ausgehöhlte Frucht einige Tage in der Sonne trocknen. Während dieser Zeit verhärtet sich die Schale so, daß sie einer Kastanienschale ähnlich wird. Dann erst ist die Kalabasse gebrauchsfähig. Aus ihr nimmt der Papua den Kalk zum Betelkauen mittels eines dünnen Stäbchens, das bis auf den Boden der Kalabasse reicht. Damit der Kalk an der engen Öffnung nicht wieder abgestreift werde, hat er das Stäbchen mit etwa zehn ringförmigen Kerben versehen. Überdies zieht er es vor dem Eintauchen in die Kalabasse zum Anfeuchten nochmals durch den Mund. Den so präparierten Holzstift bringt er nach einmaligem Einführen in die Kalabasse kalkbestaubt heraus und streicht dann den anklebenden Staub an der gekauten Betelnuß ab. Der Kalk übt seine natürliche ätzende Wirkung aus, wenn er mit dem Speichel in Berührung kommt. Die älteren Papua wissen sich aber geschickt zu benehmen, um den schmerzlichen Folgen vorzubeugen; die jüngeren müssen immer erst durch Schaden klug werden. Aber nicht nur richtige Handhabung des Stäbchens und vorsichtige Vermengung des Kalkes mit der Betelnuß hält die Brandwirkung fern, die Natur selbst hat ein Gegenmittel geboten in dem Stangenpfeffer. Er wächst an einer Schlingpflanze, die hierzulande häufig anzutreffen ist. Die Früchte sind kätzchenartig, nicht unähnlich den Blüten der Haselnußstaude, aber bedeutend länger und dicker. Sobald die Leute den Kalk genommen haben, beißen sie auch ein Stück von dem Pfeffer ab und machen dadurch den Kalk unschädlich. Wegen der immerhin noch bleibenden reizenden Wirkung sammelt sich sehr viel Speichel im Munde, den sie von Zeit zu Zeit ausspeien. Der Speichel zeigt infolge der Mischung von Betelnußsaft, Kalk und Stangenpfeffer eine rötliche Färbung.

Das Morgenvergütigen des Betelkauens versagt sich kein Papua, auch Frauen und Kinder nicht. Kleine Kinder von drei bis vier Jahren können sich zwar selbst die Essenz nicht im richtigen Verhältnis mischen, sie warten daher gierig auf die abgekaute Betelnuß, die sie den älteren Leuten aus dem Munde nehmen.

Mit den Jahren färben sich infolge des täglichen Betelkauens die Zähne ganz schwarz. Der Papua schätzt die dunklen Zähne im Munde als Schönheit und betrachtet sie als Zeichen der Großjährigkeit. In bewußter Wertung dieses

Schmuckes gebraucht er mit Vorliebe das Schimpfwort: *Jalum pos*, d. h. „du Weißzahn“, dem Sinne nach wiedergegeben: du Grünschnabel. Das Betelkauen hat für den Papua auch die schätzenswerte Folge, daß es seine Zähne gegen Fäulnis konserviert und seine Kauwerkzeuge gegen sonstige Krankheiten schützt; auf Märschen oder weiten Wegen hält es seinen Mund stets feucht und läßt den Durst nicht fühlbar werden.

Der eben beschriebene Prozeß der Betelzubereitung nimmt bei den älteren Leuten nicht gar lange Zeit in Anspruch. Die Übung macht sie auch darin zu Meistern. Schnell folgt einer abgekauten Nuß die folgende. Wenn er die Reste der ersteren auch wegwirft, so bemüht sich der abergläubische Papua später doch, die übriggebliebenen Fetzen wieder aufzulesen, um sie dem Feuer zu überantworten, sonst könnte Unfug damit getrieben oder vom übelwollenden Feind sogar böser Zauber daraus bereitet werden.

Was einem Europäer das Bild eines Papua, der im Schatten eines Kokosbaumes der Ruhe pflegt, etwas ungemütlich, fast unappetitlich werden läßt, sind die Fliegen, die sich auf die nackte Haut der armen Schwarzen niederlassen. Diese kleinen Insekten, so groß wie ein Floh, aber auch so blutgierig wie dieser, schwirren in ungezählter Menge um den wehrlosen Burschen. Auch sie fühlen sich wohler im kühlen Baumschatten als in der brennenden Tropenhitze. Den Papua überfallen sie, stechen ihm ins Gesicht, auf den Rücken, in die Arme und Beine. Er aber ist an diese Plage schon gewohnt; er kennt keinen Grimm gegen diese Ruhestörer. Wenn es ihm zu bunt wird, streicht er herzlich mit der flachen Hand über Gesicht, Beine und Arme und erdrückt die ungebetenen Gäste. Dabei bekommt er oft ganz blutige Hände wegen der Unzahl seiner zermalmtten Feinde. Letztere sind übrigens gar nicht scheu und lassen sich beim Blutsaugen nicht stören, bis ihr Opfer handgreiflich wird.

Wenn unterdessen die Tropenhitze um einige Grade höher gestiegen ist, denkt der Papua an ein Bad in der See. Die Gelegenheit dazu hat er in bequemer Nähe. Seinen einzigen Leibschurz hat er bald abgelegt und schon nach ein paar Augenblicken tummelt er sich im Wasser.

Dort fühlt er sich ganz in seinem Element. Im Schwimmen zeigt jeder Papua eine vollendete Fertigkeit. Der Insulaner dürfte darin den Festlandsbewohner übertreffen. Es ist dies auch erklärlich, da die Insulaner mehr zu Wasser als zu Land miteinander verkehren. Zudem sieht sich der Festlandsbewohner in der Ausbildung seiner Fähigkeiten im Schwimmen dadurch eingeschränkt, daß die Brandung ihm das Schwimmen oft unmöglich macht.

Die Mütter gewöhnen ihre Kinder auch recht bald ans Wasser. Schon in den ersten Tagen nach der Geburt tauchen sie das zarte Geschöpf täglich in die See und trocknen es dann im Küstensande. Sobald die Kinder laufen können, suchen sie als Lieblingsaufenthalt das Ufer des Meeres auf. Dort spielen sie bald im Sand, bald im Meere und jagen den Fischen oder sonstigen Seetieren nach. Die Mütter sind dabei ganz unbesorgt, denn es gilt in Tumleo fast als Selbstverständlichkeit, daß ein Tumleo nicht ertrinkt.

Bei der Vorliebe des Papua für das Schwimmen werden von seiten der Missionäre oft Wett- und Preisschwimmen veranstaltet. Da ist es denn vernünftig, dem Treiben der Kleinen im Meere zuzusehen. Furcht vor der Tiefe

des Meeres, vor Haifisch, Krokodil oder sonstigen gefährlichen Tieren kennen sie nicht. Stürmisch froh schwimmen sie hinaus und kehren mit Gesang und lauter Munterkeit wieder um.

Einen Beweis für die Leistungsfähigkeit im Schwimmen lieferte vor einigen Jahren ein wackeres Mädchen, das vor einem jungen Manne flüchtete. Es schwamm von Valman bis nach Tumleo, eine Distanz, für die ein Ruderboot eine starke Stunde braucht.

Dem Bade folgt die erste Mahlzeit. Sie ist dem Papua erstes Frühstück und Hauptmahlzeit zugleich. Er schätzt sie um so mehr, als er bloß zwei eigentliche Mahlzeiten kennt: morgens um 9 Uhr und nachmittags gegen 5 bis 6 Uhr. Natürlich hat der Papua auch sonst einen guten Appetit. Er verschmäht einen Bissen, falls er sich leicht bietet, um 10, 11 und 12 Uhr keineswegs, auch um 1 Uhr ist ihm die Eblust noch nicht vergangen. Untertags ißt er gelegentlich und mehr zum Zeitvertreib die reifen Bananen aus seinen Plantagen.

Seinen Familientisch aber hält er um die angegebenen Zeiten. Das Kochen, Herrichten und Auftragen ist Sache der Frau. Ihre Kochkunst werden wir später noch näher kennen lernen. Ihr Speisezettell enthält nur Namen der einheimischen Flora und Fauna. Der Hauptbestandteil, der auch fast bei jeder Mahlzeit aufgetragen wird, ist der Sago, das Mark aus dem Sagobaum. Für sich allein ist der Sago jedoch nicht gut genießbar. Ihm müssen die vielfach wechselnden Zugaben den appetitfördernden Geschmack und die anziehende Form geben. So fügt denn die Köchin Schweine-, Katzen- oder Hundefleisch, Fische oder Vögel bei; auch Krebse, Eidechsen, Ameisen, Wespen, Bienenmaden, Holzwürmer, Heuschrecken, Frösche, Schildkröten und deren Eier. Als gewöhnliche Zugabe nimmt die Papuanin das Gemüse aus ihrer Plantage. Es sieht unserem Kohl in Europa nicht unähnlich und ist fast ebenso wohl-schmeckend. Die besseren Gemüsearten bieten sich aber nur dem Papua auf dem Festland. Der Insulaner begnügt sich mit den Blättern der Bäume, die so hart und zäh sind wie die Eichenblätter in der deutschen Heimat.

Für den gekochten Sago legt die Hausfrau zwei Bananenblätter kreuzweise übereinander. Dann holt sie mit zwei Stäbchen den Sago aus dem Topf, formt jedesmal zierlich kleine Klößchen und legt fünf oder sechs dieser Gebilde sorgfältig auf den „Bananenteller“. Diesen faltet sie und legt ihn als Sagopäckchen beiseite. In gleicher Weise macht sie dann noch eine zweite, dritte, vierte Portion, je nachdem die Familie Köpfe zählt.

Hin und wieder tritt an die Stelle von Sago der sogenannte *potj*, das ist ein Gemenge vom Knollengewächs der Süßkartoffel oder Jams oder Taro, das gekocht und zerstampft mit dem zerriebenen Fleisch der Kokosnuß vermischt wird.

Ist das Gemüse gekocht, so wird es mittels einer Zange aus dem Kochgeschirr herausgenommen und in einzelne Kokoschalen gefüllt oder auf eine gemeinsame größere flache Schüssel gelegt. Damit steht das Essen bereit.

Bald auf den ersten Ruf der Hausfrau stellen sich die Familienmitglieder zum Mittagstisch ein. Mittagstisch ist eigentlich eine unrichtige Bezeichnung. Denn weder das Stamm- noch das Bestimmungswort dieses Begriffes deckt sich mit der Wirklichkeit in der Hütte des Papua. Tische und Stühle fehlen

beim Essen. Der Papua fühlt sich vor der Familienschüssel auf dem Boden hockend viel wohler.

Die Mutter teilt die Sagoklößchen mit ihrer Bananenhülle an die Hungrigen aus. Jeder legt das Päckchen sorglich vor sich nieder, rollt die Blätter auf, reißt ein Stückchen von dem klebrigen Sago ab und hält es in der Linken fest. Mit der Rechten greift er herzhaft nach dem Gemüse und faßt, soviel er fassen kann. Er verzehrt so ohne weiteres Hilfsmittel unmittelbar aus der Rechten und Linken sein ganzes Mittagmahl. Da der Papua flink im Essen ist, so braucht er für diese häusliche Veranstaltung wenig Zeit.

Nach beendeter Mahlzeit streichen alle die Hände ein paarmal durch den Sand. Damit ist die Reinigung beendet. Die Bananenblätter, oder was vielleicht an Speiseresten übriggeblieben ist, werden achtsam aufgehoben. Aber nicht der Reinlichkeitssinn mahnt dazu, sondern es treibt sie die Furcht vor bösem Zauber des übelwollenden Nachbarn, wie ja auch in aller Frühe schon die Überreste vom Betelkauen aus dem gleichen Grunde der Vernichtung anheimgegeben wurden.

Nach der Mahlzeit besonders liebt der Papua das süße Nichtstun. Er ist ja auch selten gezwungen, etwas zu arbeiten. So bleibt er denn zu Hause, namentlich wenn das Sagofaß noch recht voll ist und im Räucherkorb noch viele Fische liegen. Er sucht sich also ein Plätzchen, wo er ungestört die Ruhe genießen kann. Am wohlsten fühlt er sich in einem kleinen Häuschen in der Nähe des Meeres; da kann er sich laben an der kühlen Seebrise.

Bald gesellen sich zu ihm gleich gesinnte und gleich bequeme Kameraden, und es beginnt ein gemütliches Zusammensitzen. Dabei darf das Feuer nicht fehlen, damit der Tabak angezündet werden kann. Die Freunde wechseln einige Worte und sorgen dafür, daß ihnen die Zigarette nicht ausgehe und das Betelkauen nicht unterbrochen werde. Viel Neues erzählen sie sich nicht. Sie sprechen von ihrem Sago, ihrem Tabak, ihren Betelnüssen, von ihren Kindern und Frauen, von Zaubereien und Hexenabenteuern. Das wenig interessante, ewige Einerlei macht sie nach und nach schläfrig. Sie strecken sich der Länge nach hin und befinden sich bald in Morpheus Armen. So können sie, wenn sie nicht zufällig gestört werden, zwei Stunden dem Schläfe widmen. Bei ihrem Erwachen gähnen sie wie am frühen Morgen, schüren von neuem das Feuer, trocknen ein Tabakblatt und fabrizieren sich ihre Zigarette. Zur Abwechslung nehmen sie auch wieder eine Betelnuß. Sie knüpfen dann ihr altes Gesprächsthema an, reden von Tabak und Sago, schlafen auch wieder ein Weilchen und lassen so den Tag sorgenlos und tatenlos verstreichen. Bisweilen beschäftigen sie sich auch mit kleinen Flechtarbeiten, Anfertigung von Pfeilen oder Schnitzarbeiten.

Die Frauen sitzen während dieser Zeit meistens getrennt von den Männern und unterhalten sich nach ihrer Weise. Rückt dann der Abend heran, so stellt die Hausmutter den Kochtopf auf und beginnt ihr Küchengeschäft nach dem bereits bekannten Rezept.

Gegen 6 Uhr hat sie das Abendessen hergerichtet. Die Papua-Familie findet sich dazu ein und läßt sich wieder auf dem Boden nieder. Der Sago, das Gemüse, die Fische und Ameisen schmecken ihr gerade so wie am Mittag.

Wenn jeder befriedigt ist, leisten sich die Familienmitglieder noch etwas Abendgesellschaft. Sie sprechen von dem heute Geschehenen und eventuell auch über die Arbeit des folgenden Tages. Die Kinder erliegen zuerst dem Allbezwinger Schlaf; sie legen sich bald zur Ruhe. Gegen 9 oder 10 Uhr folgen auch die Erwachsenen. Sie haben sich aber vorher noch an mancher Zigarette göttlich getan und manche Betelnuß gekaut.

II. Die zeitweilig aufgenommenen Beschäftigungen.

1. Männerarbeit.

Die bisher gezeichnete Lebensweise kehrt, wenn auch nicht in allen Stücken, jeden Tag wieder. Sagoschlagen, Plantagenbau, Jagden, Handel, Tanzvorbereitungen und Tänze beanspruchen mitunter die ganze Tageszeit, nicht selten rauben sie auch die ganze Nachtruhe. Ihr Arbeitsfeld liegt nicht immer beim Hause oder gleich am Dorfrande. Zum Plantagenbau oder zur Jagd machen sie gewöhnlich einen Weg von einigen Stunden. Dadurch allein verlieren sie oft einen guten Teil des Tages.

Selbst das notwendige, tagtägliche Gericht, den Sago, finden sie nicht in der Nähe, wenigstens nicht in genügender Menge. Denn der Sagobaum wächst hauptsächlich an lagunenreichen Küsten, wo Feuchtigkeit oder Sumpf das Gedeihen begünstigt. Der Sagobaum hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem Kokosbaum, nur erreicht er dessen Höhe und wohl auch dessen Alter nicht.

Um den Sago, das innere Mark des Baumes, zu erhalten, müssen die Bäume gefällt werden. Diese Arbeit wird nur von Männerkraft geleistet. Wenn der Papua den Baum gefällt hat, schneidet er die Krone ab und spaltet mit der Axt den Baum von oben anfangen. Ist so das Innere freigelegt, so braucht nur noch der Bast vom Sago entfernt zu werden. Die weitere Bearbeitung des von den Männern losgeschlagenen Markes übernehmen die Frauen.

Nicht mit allen Nahrungsmitteln ist der Papua so glücklich versorgt, daß er sie nur einzuernten braucht. Etwas von der Arbeitslast des Bebauens und Bestellens hat ihm die üppige Natur doch noch gelassen. So versteht sich der Papua wohl oder übel auch zum Anlegen und Bepflanzen einer Plantage.

Ein gutes Stück Vorarbeit gehört dazu. Die Männerwelt zieht aus, um im Busch einen passenden Platz mit fettem, ertragreichem Boden auszusuchen. Dann gilt es aber in den meisten Fällen, den Wald zuerst abzuholzen und die Wurzeln auszuroden. Mit Beil und Hacke beginnt der Papua seine Ackerwirtschaft. Die gefällten, dünneren Bäume verwendet er gleich für den Zaun um die Plantage. Mit dichten Sträuchern, mit Schutt, mit Dörnern und allerlei Schlingpflanzen überkleidet er das Zaungerüst, um die Pflanzung gegen den Einfall der Wildschweine zu schützen. Für sich selbst läßt er einige Stellen frei, die er überklettern kann.

Der Papua von Berlinhafen steht in der Anlage und Pflege der Plantage hinter seinem Landsmann von Potsdamhafen zurück. Schon bei dieser groben Herrichtung der Pflanzung zeigen die Leute von Berlinhafen wenig Interesse und Ordnungssinn. Die dickeren Stämme lassen sie einfach mitten im Garten liegen; sie sägen ihnen nur die Krone ab.

In Potsdamhafen aber sieht man vortrefflich, großartig angelegte Plantagen. Die Zäune bestehen aus Bambus, die künstlich mit Flechtwerk verbunden sind. Dem Boden wird in Potsdamhafen sorgfältige Pflege zuteil. Die Männer reißen den Boden auf mit Stangen aus schwerem Holze, die Frauen jäten das Unkraut. Sie leisten sehr saubere Arbeit. Denn nachher sieht man kaum mehr einen Grashalm. Hie und da verbrennt man auch das getrocknete Unkraut und gebraucht die Asche als Dünger.

Auf den Inseln wird für die Pflanzung nur lässige Sorge und wenig Anstrengung aufgebracht. Umzäunung kennt man dort nicht. Man hat sie auch nicht nötig, weil die Wildschweine fehlen. Die Unordnung ist da noch viel größer als in Berlinhafen. Man sieht es deutlich und in allem: der Eigentümer hat gar kein Interesse an der Arbeit, sie bringt ihm eben nicht viel ein.

Was den Papua noch meistens in seiner Plantage interessiert, ist ein kleines Häuschen, das er darin aufschlägt. Wenn er Lust dazu hat, mehrere Tage in der Plantage zu bleiben, so will er auch ein Dach über dem Kopfe haben. Er schafft sich außerdem die nötigsten Utensilien für seinen Landaufenthalt hinein, wie einige Töpfe, Pfeil und Bogen u. a. Aber im allgemeinen hält er sich nicht über eine Woche in der Pflanzung auf. Dis Moskitoplage allein schon verleidet ihm ein längeres Verweilen. Zudem fühlt er sich, besonders der Valman, nicht heimisch auf dem klebrigen Lehmboden. Er hat lieber Sand unter den Füßen.

Zwischen dem Urbarmachen und dem Besäen des neuen Feldes können einige Wochen der Untätigkeit verstreichen. Denn die Valman überstürzen sich nicht, sondern gehen in allem gemütlich und langsam voran. Als Nutzpflanzen verwenden sie die verschiedenen Gemüsesorten, Tabak, Süßkartoffel, Jams, Taro, Zuckerrohr, Bananen und noch andere Gewächse. Mit den Knollengewächsen macht er keine Umstände; sie werden bloß in den Boden gesteckt. Das Säen kostet schon mehr Arbeit. Der Tabaksamen sitzt kurz vor dem Ausstreuen noch in den Samenkapseln. Diese müssen mit den Händen zerrieben werden. Der Tabak- und Gemüsesamen wird sorgfältig und gleichmäßig ausgestreut und mit einem Stock unter die Erde gebracht. Gewöhnlich wird eine Zeit dazu ausgewählt, wo der Regen den Boden gelockert hat und so das primitive Eineggen der Saatkörner erleichtert.

Zeigt sich bei günstiger Witterung ein guter Fortgang und üppiges Gedeihen seines Werkes, dann ist der Schwarze glücklich. Die Frucht seiner Mühen zu sammeln und heimzubringen, überläßt er seiner Frau. Nur für die Tabakernte hat er selbst genug Interesse. Er bricht die Blätter ab, reiht sie an eine Schnur und hängt sie zum Trocknen im Wohnhaus auf. Den reifen Samen schneidet er mit dem Messer ab, bringt ihn ebenfalls nach Hause und verwahrt ihn dort bis zur nächsten Anpflanzung.

Für die Wildschwein- oder auch die Kasuarjagd schwärmt der Papua mit ganzer Seele. Der volle Tag wird ihm dabei nicht zu lang.

Die Wildschweine in Neuguinea sind nicht gleich unseren deutschen Wildschweinen, sondern sie gleichen mehr den deutschen Hausschweinen. Dieselbe Art von Schweinen, wie sie im Urwald als Wildschweine vorkommen, hält der Papua als zahme Hausschweine. Nur haben diese gestutzte Ohren,

damit sie als Haustiere kenntlich seien und nicht auf einer Jagd angeschossen werden.

Zur Wildschweinjagd rüstet sich der Papua schon am frühen Morgen. Mit Vorliebe und Bedacht unternimmt er diesen Weidmannsgang nach regnerischen Nächten. Denn dann unterscheidet er mit Leichtigkeit die frischen Spuren von den alten.

Männer und Jünglinge finden sich zusammen; auch Kinder gehen mit. Diese können zwar noch nicht schießen, aber sie helfen, das Wild aufzutreiben, und das ist doch schon etwas. Zu dem gleichen Zwecke läuft noch eine Anzahl Hunde mit.

Der Urwald ist das Jagdrevier. Bis zu seinen Grenzen hat die ganze Jagdgesellschaft oft einen drei bis vier Stunden langen Weg zu machen. Unterwegs wird mal Rast gemacht und zur Abwechslung eine Betelnuß gekaut, dann geht es weiter. Finden die Papua einen passenden Ort, vielleicht sogar frische Schweine- oder Kasuarspuren, so machen sie halt. Sie bringen Bogen und Pfeil in Ordnung und verteilen sich in großen Abständen, und zwar so, daß sie einen Kreis bilden. Wenn sich alle postiert haben, geben sie einander durch einen schrillen Pfiff, wie ihn manche Vögel ausstoßen, ein Zeichen zum Voranschreiten. Alle gehen dann langsam, lautlos und bedächtig dem Zentrum des Kreises zu. Haben sie vergebens einen Waldstreifen abgesucht, so wandern sie eine Strecke weiter und versuchen ihr Glück noch einmal. Das Tier, das in ihre Umschließung gerät, entgeht ihnen nicht. Die Papua schießen es mit tödlicher Sicherheit. Ist es in die Wurfweite ihres scharfen Speeres gekommen, so sitzt die Spitze auch schon im Herzen des Tieres. Der Hauptschütze zieht den Wurfspeer heraus. Im Dorf und in der Familie wird ein solcher Speer als Abzeichen des Triumphes angesehen und gefeiert. Das Schwein selber wird an eine Stange gebunden. Zwei Jünglinge müssen die Last nach Hause schleppen. Nach einer solchen Jagd kehrt der Papua ermüdet heim. Da sieht er es am liebsten, wenn die dampfenden Schüsseln schon auf ihn warten.

Das ganze Dorf teilt sich in die Beute. Haben die Männer Glück gehabt und mehrere Schweine oder Kasuare erlegt, so fällt dementsprechend der Anteil reichlicher aus. Jene Familien, deren männlichen Teile sich an der Jagd beteiligten, werden bevorzugt. Es werden auch die Krüppel und Kranken, die sich nicht beteiligen konnten, bei der Verteilung bedacht, vorausgesetzt daß das Ergebnis der Jagd günstig genug war.

Der Held des Tages, der eigentliche Schütze, der das Tier erlegt hat, wird gebührend gefeiert. Sein Speer wird von Frau und Kindern geachtet, der Mann selbst wird wegen seiner Geschicklichkeit bewundert. Ihm spricht man von seinem Opfer die Kinnlade zu. Sie wird zuhause abgekocht und zum Andenken hängt man den Knochen am Wohnhause auf, so daß jeder ihn sehen kann. Je mehr Schädel dort hängen, um so größer ist die Ehre des Papua. Jeder Besucher wird ihm das Lob aussprechen, daß er ein guter Schütze ist, und Lob hört der Papua gern.

Wenn der Heimweg gar zu lange ist, wird schon unterwegs an einem Wasser halt gemacht, ein Feuer angelegt und das Wildbret zubereitet. Das Schwein wird geröstet, zerstückelt, und jeder erhält eine Wegstärkung.

Nur selten kommt es vor, daß die Papua leer nach Hause gehen. Ist die Beute gar zu spärlich ausgefallen, ist vielleicht nur ein Schweinchen geschossen, so tragen die Jäger Sorge, daß sie es allein genießen. Sie bedienen sich dazu folgenden Kniffes. In jedem Papua-Dorfe stehen einige Totenhäuschen. Darin sind die Schädel der verstorbenen und bereits wieder ausgegrabenen Männer aufgestellt. Nun lügen die Männer den Frauen vor, die Geister dieser Verstorbenen verlangten bisweilen einen guten Braten. Davon dürften Kinder und Frauen durchaus nicht essen; ja die Geister wünschten sogar, daß die Frauen, wenn der Braten von den Männern und Geistern verzehrt werde, für diese Zeit das Dorf verließen, damit sonst niemand sähe, wie das Mahl mit den Geistern verlaufe. Die Frauen glauben diesen Schwindel nicht, aber dennoch müssen sie im Interesse des Friedens und des Althergebrachten sich daran halten. Hatten also die Männer mal eine schlechte Jagd, so daß es nicht der Mühe wert ist, eine gemeinschaftliche Teilung vorzunehmen, so erklären sie einfach, die Geister hätten die Beute beansprucht. Das Tier wird alsdann an das Totenhaus gebracht, zerteilt, gebraten und von den Männern allein gegessen. Die Frauen und Kinder würden nie davon essen, ja sie verhungerten eher, als daß sie davon nähmen. Sie verlassen zu Beginn der Mahlzeit das Dorf und kommen wieder, wenn die Männer sie zurückrufen.

Was für die Festlandsbewohner die Wildschweinjagd, das bedeutet für die Insulaner der Fischfang. Zur Nachtzeit fischen meistens nur die Männer. Es müssen mondlose Nächte sein. Tags zuvor bereiten sie aus getrockneten Kokosblättern mehrere Fackeln, welche sie auf den Sitz des Kanu bringen. Sobald die Finsternis hereinbricht, fahren die Papua auf die See, zwei oder drei Mann auf einem Fahrzeug. Einer, und zwar der am Steuer, hat keine andere Aufgabe, als das Schiffelein von der Stelle zu bewegen. Der andere entzündet die Fackeln an dem Feuer, welches sich auf einer Unterlage von Sand ebenfalls auf dem Kanusitz befindet; er hält die Fackel in der Linken. In der rechten Hand führt er einen mächtigen Speer, dessen Schaft aus Bambus besteht und der unten in mehrere Zinken ausläuft. Er schwingt die Fackel auf und ab und lockt dadurch die Fische an. Kommen sie nahe genug, so durchsticht sie der Papua mit seinem scharfen Speer, zieht den zappelnden Fisch ab und wirft ihn ins Kanu. Von neuem schwingt er seine Fackel und fischt so fort bis zum Morgengrauen. Erst dann geht er heim, gewöhnlich mit reicher Beute, um ein wenig zu schlafen. Tagsüber fischen die Männer wohl auch, dabei gebrauchen sie aber eine andere Methode. Sie stehen oft stundenlang am Meeresufer, um die herankommenden Fische mit einem Pfeil zu treffen oder eine Harpune auf sie zu schleudern.

Für den Festlandsbewohner ist der Fischfang nicht lohnend und während der Nordwestzeit überhaupt nicht möglich. Die Valman verlassen manchmal für acht oder vierzehn Tage ihr Dorf, um in den stillen, fischreichen Lagunen mit mehr Erfolg zu arbeiten. Sie verproviantieren sich auf diese Zeit und rücken dann mit Kind und Kegel hinaus. Ihre Häuser verriegeln sie dann gut, bitten mich, auf Diebe und Feinde achtzugeben und ziehen ab. Nach ein oder zwei Wochen kommen sie wieder. Über ihre Erfolge erfahre ich nichts. Wenn ich sie frage: „Wo sind denn die Fische“, zeigen sie auf den Magen.

Wo der Papua mit Europäern zusammen gekommen ist, kennt er auch schon den Gebrauch der Angel. Selbst Dynamit weiß er schon zum Fischen zu verwenden.

Von seinem Kanu aus versucht der Papua vielfach das Einfangen der Schildkröten. Wenn die See ruhig ist und die Witterung licht, so kommen die Schildkröten an die Oberfläche und sonnen sich. Die Papua haben dafür einen scharfen Blick; sie sehen solch ein Tier schon aus weiter Ferne und schleichen sich mit dem Fahrzeug heran. Meistens bemerkt die Schildkröte die Gefahr und taucht pfeilschnell in die Tiefe. Wenn aber die Schildkröten im Schlafe überrascht werden, hilft ihnen das Tauchen nicht viel, weil ihnen der Papua mit gleicher Schnelligkeit folgt und mit einem Ruck das Tier auf den Rücken zu bringen sucht. In dieser Lage ist das Tier hilflos. Bald taucht der Schwarze mit seinem Fang auf, das Boot rückt heran, und aus dem Kanu gibt es für die Schildkröte kein Entrinnen mehr.

Das glückliche Einbringen einer Schildkröte wird allgemein als Dorfereignis gefeiert. Man schlägt die Trommel, um dem Fischgott für seine Freigebigkeit zu danken. Ein mächtiges Feuer wird angezündet und mit dicken Ästen geschürt. Einer der Ältesten nimmt einen starken Prügel und zertrümmert dem Tiere die Flossen, um jeden Fluchtversuch unmöglich zu machen. Noch lebendig wird die Schildkröte mit der Schale in das Feuer gelegt und gebraten. Unter schrecklichen Zuckungen verendet es. Je mehr es zuckt, um so größer ist bei allen die Freude; selbst die kleinen Kinder können sich an diesem Schauspiel nicht satt sehen.

Leider lassen die Schwarzen die herrliche Platte immer mitverbrennen. Es ist nun einmal Landessitte, und von der gehen die Leute nicht ab. Wir machten sie schon oft darauf aufmerksam, wie wertvoll solche Schildkrötenplatten seien, wieviel Geld sie sich damit verdienen könnten usw., aber bis jetzt blieb all unser Zureden vergebens. Sie vertrösten uns dann immer auf das nächste Mal, und das nächste Mal treiben sie es genau so wie früher. Die Leute haben nicht den Mut, von den alten Gebräuchen abzugehen, wenn sie sich auch gestehen müssen, daß sie dumm handeln. Es fehlt den Schwarzen die Energie.

Nicht auf der See allein spürt der Papua die Schildkröte auf. Wenn die letztere des Nachts ans Ufer kommt, um dort ihre oft nach Dutzenden zählenden Eier im Küstensande zu verscharren, hat das Luchsauge des Papua bald die Stelle ausfindig gemacht. Die Schildkröten verstehen es zwar, das Loch wieder so geschickt zuzukratzen, daß man nichts davon sehen kann, aber ihre Fußspuren verraten die Stelle. Mit Tasche und Spaten eilt der Papua herbei, wirft die Löcher auf und heimst den reichen Fund ein.

Eine von Kindheit an geübte Fertigkeit zeigt der Papua im Vogelschießen. Durch diese Kunst bringt er eine angenehme Abwechslung in seine meist eintönige Tagesordnung und gewinnt nebenbei eine gute Zuspense zum Sago.

Je nach seinem Appetit sammelt er sich auch Ameisen, Wespen- oder Bienenmaden und ähnliches Getier und verkürzt auf diese Weise die Langweile des Tages.

Die ungleichen Erträge des Festlandes und der Inseln führen die Papua auch zum Handel. Hierbei ziehen die Insulaner gegenüber den Küstenbewohnern des Festlandes den kürzeren. Sie sind ziemlich mißachtet. Allgemein heißen sie Hungertöpfe, weil sie keinen Tabak, keinen Sago, kein Gemüse haben. So sind sie gezwungen, den Sago auf dem Festland zu kaufen. Oft müssen sie meilenweit rudern, um zu einem Handelsplatz zu kommen. Sie können aber nicht immer damit rechnen, prompt und gefällig von den Festlandsbewohnern bedient zu werden. Es kommt vor, daß sie monatelang auf dem Festland bleiben müssen, weil die Küstenbewohner sich nicht beeilen. Hat der Insulaner endlich sein Quantum beisammen, so tritt er seine Heimreise an. Meistens aber genügt eine einmalige Reise nicht, sondern sie müssen die Sagofahrt öfter machen. Es gilt ja, auch für die sechs Monate, innerhalb derer die Brandung an der Küste wütet und jeden Verkehr unmöglich macht, eine gehörige Menge einzuheimsen. Außer dem Sago tauschen sie Jams, Bananen, Tabak, Muschelkalk, Gemüsesorten usw. ein, eben alles, was auf den Inseln nicht zu finden ist. Als Gegenleistung bieten sie Fische, Töpfe, Perlen oder europäische Artikel, wie: Ringe, Beile, Eisen, Messer, Spiegel, Tücher.

2. Beschäftigung der Frauen.

Die Frau hat ebenfalls ihre Arbeit. Sie muß das Hauswesen besorgen und sich der Kinder annehmen. Allerdings hat sie mit den Kindern nicht die Mühe, welche eine Mutter in Europa auf ihre Kleinen zu verwenden pflegt. Die Papuanin kennt weder die Kinderwäsche noch die eigentliche Erziehung. Sie ist dem kleinen Kinde meist nicht viel mehr, als das Muttertier dem Jungen.

Um so mehr kümmert sie sich um den Küchendienst für die ganze Familie. Das Kochen kommt der Frau allein zu. Sie kennt hierin nur eine Art, nämlich die von Mutter und Großmutter überlieferte. Ihren Kochofen baut sie sich selber. Drei Steine oder, wenn solche nicht zur Hand sind, drei gleich hohe Töpfe stellt sie so zusammen, daß sie darüber einen Topf stellen und zwischen ihnen Feuer anlegen kann. Den aufgestellten Topf füllt sie mit Wasser.

Bis das Wasser zum Kochen kommt, vergeht eine gute Weile, denn die selbstgefertigten Tongeschirre sind schlechte Wärmeleiter. Die Zwischenzeit vertreibt sich die papuanische Köchin mit Zigarettenrauchen oder mit dem Kauen einer Betelnuß. Wenn das Wasser zu kochen anfängt, nimmt sie einen zweiten Topf, schreitet zum Sagofaß, sticht mit einem Messer oder einem anderen Instrument soviel von dem Sago los, als sie eben nötig hat, und zerreibt den Sago, so gut es eben geht, in ihren Händen zu Mehl. Eine Schale von Kokosnuß, die von den Männern eigens präpariert wird, benützt sie als Schöpföffel. Vom kochenden Wasser gießt sie damit dreimal einen guten Guß über den feingeriebenen Sago und füllt langsam mehr Wasser nach. Die Masse wird dünnflüssig und kann jetzt von kleinen fremden Bestandteilen gesäubert werden; das geschieht mittels eines siebartigen Geflechtes. Es sieht aus wie ein chinesischer Hut, besteht aber aus Bast und hat viele Ritzen. Die Köchin fährt damit durch den Topf und seiht den Schmutz ab. Zum gereinigten Sago schöpft sie dann noch mehr kochendes Wasser. Sobald er die gehörige Wassermenge aufgenommen hat, wird er von selber steif und sieht dann einem Buchbinderkleister nicht un-

ähnlich. Jetzt geht die Hausmutter daran, die Sagoportionen für die Familie fertigzumachen, wie dies früher bereits beschrieben wurde. Das alles scheint ihr ziemlich viel Mühe zu machen, denn fast immer steht ihr beim Kochen starker Schweiß auf der Stirne.

Während der Aufteilung des Sago setzt sie schon einen zweiten Topf mit Wasser auf; denn sie hat nachher für das Gemüse auch noch kochendes Wasser nötig. Mit der Reinlichkeit hält sie es nicht so genau; die Gemüseblätter nimmt sie auf, ungewaschen wie sie sind, und zerreißt sie manierlich mit den Fingern. Härtere Stengel wirft sie fort. Etwaige Spinnen, Ameisen, Fliegen, Raupen steckt sie mit in den Kochtopf. Salz in Kristallform kennt die Papuanin nicht. In Ermangelung dessen geht sie zur See und schöpft sich soviel Wasser aus der salzigen See, als ausreichend ist, um das Gemüse schmackhaft zu machen. Dann hockt sie sich auf den Boden und wartet getrost, bis das Gemüse kocht. Hat sie vielleicht noch Fischlein, Krebse oder sonstige Kleinwesen, wie sie bereits früher als Zuspeise zum Mittagessen genannt wurden, so vereint sie diese alle auch jetzt wieder im Kochgeschirre. Als besondere Zutat zur Krönung des Ganzen kommt bei außergewöhnlichen Anlässen oder bei guter Laune der Frau das geriebene Fleisch der Kokosnuß. Wenn alles gar ist, tischt die Frau in einer flachen Schüssel das bunte Gemengsel auf.

Die vorsichtige Hausfrau muß auch dafür sorgen, daß stets der notwendige Muschelkalk zum Betelkauen vorhanden ist. Sämtliche Vorarbeiten muß sie allein leisten, und auch das Brennen der Muscheln liegt ihr ob.

Zunächst müssen die Muscheln gesucht werden. Sie liegen auf dem Grunde der Flüsse, namentlich an Stellen, wo der Strom weniger stark treibt. Unter ständigem Unter- und Auftauchen mühen sich die Frauen ab, gewöhnlich mehrere zusammen, um die Muscheltierchen ans Tageslicht zu bringen.

Wenn die Muscheln gekocht werden, springen sie auf und liefern mit ihrem Inhalt ein schmackhaftes Fleisch zum Sago. Die Muschelhülle wird aufbewahrt, bis eine größere Anzahl davon den Brand lohnend erscheinen läßt, oder der augenblickliche Bedarf ihn fordert.

Die Hausfrau sammelt dann eine große Menge Kokosblätter oder noch lieber Blätter vom Sagobaum und stellt sie in der Weise aufrecht, daß in der Mitte für die Muscheln ein freier Raum bleibt. Die Blätter schnürt sie mit starken Stricken aus Bast, die Feuer vertragen können, und steckt dann das Ganze in Brand. Das Feuer hält einige Stunden an. Wegen des fürchterlichen Geruchs, den der Prozeß entwickelt, bleibt die Kalkbrennerin in dieser Zeit fern. Am Ende sammelt sie die trotz der Hitze noch ganz gebliebenen Muschelkapseln, bringt sie auf ein reinliches Brett und zerstampft sie in einem Mörser zu Staub. Ein Kokosblatt (ein einzelnes Rippenblättchen, das wie eine Rinne geformt ist) gebraucht sie als Schaufel und Trichter zugleich, womit sie den Kalk in die Kalabasse einführt.

Zur Führung der häuslichen Geschäfte gehört auch noch die Besorgung der Hausschweine. Sie werden so jung eingefangen, daß sie sich noch gut zähmen lassen. Es ist gar nicht nötig, die Tiere einzusperren, man läßt sie immer frei umherlaufen. Sie sind anhänglich wie Hunde. Sie folgen denn auch der Papuanin auf dem Wege zur Plantage. Die Mutter, die mit ihrem eigenen

Kindes sich nicht besonders viel abgibt, läßt sich für den aufgenommenen Wildling alle Mühe kosten. Ist das Tier noch klein, so trägt sie es eine Weile, hebt es über Gräben und Pfützen hinweg und widmet ihm alle Sorgfalt. Sie füttert auch das junge Vieh recht fleißig. In der ersten Zeit kaut sie ihm gar das Essen vor. Für diese Behandlung scheint das Tier sich erkenntlich zu zeigen; es bleibt den Tag über bei der Wohnstätte und legt sich auch des Nachts mit der Familie in den Sand zum Schlafen nieder. Da kommt es nicht selten vor, daß die Frau des Morgens beim Erwachen das Schwein, auch wenn es schon größer wird, neben sich findet. Sie ist denn auch so an das Tier gewöhnt, daß es ihr sehr zu Herzen geht, wenn das Schwein erschossen wird. Sie verkriecht sich im Hause und weint und bestreicht sich zur Trauer für einige Tage mit Lehm. Das im eigenen Hause gehegte Schwein wird meistens nicht von der Familie selbst gegessen, gewöhnlich erhalten es die Verwandten als Geschenk, und diese hinwiederum ziehen ein anderes Schwein als Gegengeschenk auf.

Außerhalb des Hauses fällt der Frau noch ein gut Teil Arbeit zu. So sind die Frauen auch immer dabei, wenn es gilt, das nötige Quantum Sago zur Füllung des Sagofasses einzubringen. Sie überlassen zwar den Männern das Freilegen des Markes, aber dann müssen sie ihn im nächsten Wasser reinschlemmen. So wie er aus dem Innern des Baumes zutage tritt, enthält er noch zu viele unedle Bestandteile. Zur Waschung des Sago nehmen die Frauen einen Apparat, den man ohne Bild schlecht beschreiben kann. Den abgespülten Sago tragen sie in Körben nach Hause. Der Korb ruht auf dem Rücken der Trägerin. Eine Bandschnur, welche über den Kopf gelegt ist, bildet den Traggurt. Zu Hause wird die Last in ein Faß aus Baumbast entleert. Die Frauen haben soviel Gemeinsinn, daß sie sich bei dieser Arbeit schwesterlich helfen nach dem Grundsatz: „Wie du mir, so ich dir.“

Den Tragkorb schleppt die Papua-Frau gar oft; denn um ihren Küchenbedarf zu decken, muß sie alle drei bis vier Tage zu den Plantagen wandern. Auf den zweistündigen Weg dorthin nimmt sie häufig ihr Kleinstes auf den Armen mit. Abends kommt sie schwerbepackt mit Vorrat und Kind wieder nach Hause. Wenn man ihr begegnet, lächelt sie noch unter ihrer Last. Als treuer Beschützer kommt ihr Mann mit Pfeil und Bogen hinter ihr her.

Wenn die Plantagen neu angelegt oder wieder bestellt werden, so hilft die Frau bei den leichteren Vorarbeiten: Jäten des Unkrautes, Säubern von Schlingpflanzen, Wegräumen von Schutt u. dgl.

Auch der Fischfang gehört zu den vielen Beschäftigungen der Frau. Hierbei verwendet sie jedoch nicht wie die Männerwelt Pfeil und Bogen, sondern in den meisten Fällen ein Netz. Zur Zeit der Ebbe bleiben auf den Riffen, welche die Insel umlagern, kleine Tümpel zurück. Die Fische in denselben sind der Papuanin verfallen. Mit einem runden Netz durchgeht sie den Tümpel und fängt groß und klein ohne sonderliche Mühe. An der Seite hat sie ein geflochtenes Täschlein hängen, das ihre Beute aufnimmt. Wenn die Fische auch noch so winzig sind, der Papua ißt sie. Manchmal verbergen sich die Fische in Löchern, aber vergebens; die Papuanin holt sie mit einem Stöckchen heraus, oder sie streut Gift hinein und macht so den Fischlein einen weiteren Aufenthalt unmöglich.

Dem Festland sind diese fischreichen Riffe nicht geboten. Die Frauen fischen deshalb dort fast nur gemeinsam in den fischbelebten Lagunen. Sie bilden zwei Reihen, die sich in einer Entfernung von 50 m gegenüberstehen. Mit einem Netz durchstreichen sie das eingeschlossene Gebiet, wobei die Fische entweder in der einen oder anderen Reihe gefangen werden.

3. Kinderzeitvertreib.

Wofern die Kinder nicht von der Schule in ihrer Freiheit beschränkt sind, haben sie den besten Teil erwählt. Sie verleben den Tag in *dulci júbilo*. Meistens sieht man sie auf der Eidechsenjagd oder beim Fischfang.

Für die Eidechsenjagd sammeln sich Knaben und Mädchen ohne Unterschied gewöhnlich am Nachmittag. Sie bewaffnen sich zu diesem Sport mit Bogen und spitzem Pfeil. Die Eidechsen, grün wie die europäischen, aber bedeutend größer, sitzen meistens auf den Bäumen, mit Vorliebe auf den Kokosbäumen. Solche werden also der Reihe nach abgesucht. Abwechselnd muß eines der Kinder, Junge oder Mädchen, denn beide klettern gleich geschickt, auf den Kokosbaum steigen, um die Tiere aufzuschrecken. Die Eidechsen kommen nach unten, aber beim Anblick der sie erwartenden zahlreichen Feinde, laufen sie gleich wieder nach oben. Der kleine Papua auf dem Baum kommt ihr entgegen und rutscht vorsichtig am Stamm herunter. Die gehetzten Tiere kommen so in die Enge und werden entweder mit der Hand lebendig gefangen oder erschossen. Mit einer Weide stoßen dann die Kinder dem Tiere durch das Maul, wie man es bei den Fischen zu tun pflegt. Ganze Mengen von Eidechsen können die Kinder auf diese Weise zusammenbringen.

Beim Ameisensammeln haben sie leichteres Spiel. Die hier zu Lande vorkommenden Ameisen sind etwa 1 cm groß. Ihr Maul ist mit zwei Zangen versehen. Damit ziehen sie mehrere Blätter der Bäume zusammen, umspinnen diese und bauen da hinein ihr Nest. Sie lassen nur eine kleine Öffnung und legen ins Innere ihre Eier. Sobald sich diese entwickelt haben, kommen die Papua und schneiden das Ganze ab. Das erbeutete Nest wird solange in kochendes Wasser gehalten, bis die Ameisen getötet sind, dann werden diese gesammelt und gegessen.

Die Heuschrecken zu fangen, ist den Kindern eine angenehme Unterhaltung. Den Erhaschten reißen sie Beine und Flügel aus: sie müssen ihrer Beute sicher sein, denn der Appetit nach solchem Getier ist groß.

Wir finden auch die Kinder zur Zeit der Ebbe gleich den Frauen eifrig beim Fischfangen.

Auf dem Gange zur Plantage folgt gewöhnlich die Tochter der Mutter. Auch hilft die unerwachsene weibliche Jugend bei kleineren Arbeiten im Hause. Die Mädchen kennen auch eine Art Ballspiel, sie gebrauchen jedoch nur Bälle aus Gras.

Den Knaben ist es gestattet, an der Jagd teilzunehmen, jedoch, wie schon bemerkt, nur als Treiber.

Das munterste Treiben zeigt die papuanische Jugend beim Schwimmen; dann ist sie fast ausgelassen fröhlich. Alle singen und jauchzen dabei und fühlen sich im Wasser fast so wohl, wie die Fische.

Im übrigen aber sind die Kinder nicht so lebenslustig, wie die Kinder in Europa. Sie können stundenlang auf dem Boden liegen und träumen.

III. Außergewöhnliche Nachtereignisse.

Tanzfeierlichkeiten.

Glanzpunkte im Leben des Papua sind die Tanzfeste. Es sind landesübliche Gebräuche, die zu Ehren verstorbener Angehöriger gehalten werden oder einem Kinde gelten, das den Gürtel-Lendenschurz bekommen soll.

Die entfernteren Vorbereitungen werden schon monatelang vorher getroffen. Väter und Großväter beraten beizeiten über das Programm, schulen und drillen ihre jungen Leute in allem Herkömmlichen ein. Unaufhörlich sieht man die Schwarzen in den Busch wandern; jeden Abend kommen die Frauen mit Sago schwer beladen heim. Die Sagofässer stehen schon bereit, neben dem Spielort ist ihr Platz. Dort speichert man Last um Last der unentbehrlichen Speise auf.

Einige Tage vor dem Feste folgen die näheren Vorbereitungen. Ein Kanu wird in die Nähe gebracht, gut gereinigt und mit Trinkwasser gefüllt. Tags vor Beginn des Tanzes werden Berge von Sago und Gemüse gekocht. Meistens werden auch noch Fische zugegeben. Alle Festteilnehmer decken ihren Familienbedarf aus dieser Dorfküche.

Wenn abends bei Sonnenuntergang der Tanz anheben soll, so fängt man schon am frühen Morgen mit der vornehmsten Vorbereitung an, dem Schmücken des Körpers. An diesem Tage kennt man keine sonstigen Arbeiten. Plantage und Wald sind menschenleer. Höchstens verliert sich der eine oder andere in den Wald, weil ihm die nötigen Schmuckpflanzen noch fehlen und er diese noch suchen muß. Die Papuas sorgen nämlich mit empfindlicher Eitelkeit dafür, daß sie gehörig aufgeputzt erscheinen.

Auf Toilette verstehen sie sich meisterhaft. Die Männer sitzen in Gruppen beisammen. Bei ihnen gilt die Frisur des Haupthaars als vorzüglichste Arbeit. Bevor sie das Kopfhaar instand setzen, zertrümmern sie eine Glasflasche, um die kleinen Scherben als Rasiermesser zu gebrauchen. Mit dem winzigen Instrument fährt der Papua so sicher über die Schläfen und obere Stirngegend, daß alle Haare, die dort unordentlich gewachsen waren, säuberlich hinweggenommen werden, die Haut selbst aber nicht verletzt wird. Den Valman will der Bart nicht belieben. Bei ihnen ist das Rasieren des Bartes das erste Stück ihrer Toilette. Sind Stirn- und Schläfengegend gereinigt, so löst der Barbier zunächst einen roten Lehmklumpen in dem Wasser eines bereitgestellten Topfes. Dann zupft er mit beiden Händen, aber ganz artig und manierlich, seinem Pflegling die Haare auseinander; denn diese sind wegen nachlässiger Behandlung steif oder gar in harte Büschel zusammengeklebt. Beim Lösen und Entwirren der Haarsträhne werden auch alle Fremdkörper, wie Blätter, Gras, Heu, ja auch Sagoklößchen, ausgelesen. Nun taucht der Friseur seine Finger in die Lehmlösung. Unter stetem vorsichtigen Rupfen und Glätten färbt er die Haare rot und bringt sie in schönste Ordnung. Meistens werden dann noch kleinere Taubenfedern schmuck und possierlich ins Haar gesteckt. Die Papua haben für diesen Aufputz einen tadellosen

Geschmack. Beim Frisieren leisten sie sich gegenseitig Hilfe. Der Erstbediente nimmt unmittelbar, nachdem er zufriedengestellt ist, den gleichen Dienst bei seinem Friseur. — Den Haarputz nehmen die Papua auch dann und wann vor, wenn sie sich an Ruhetagen beim Meeresstrand niedergelassen haben und ihnen aus Langweile die Anwandlung zur Körperpflege kommt.

Bei feierlichen Aufzügen, wie hier zum Tanze, wird auch die Nase geschmückt. Die Mutter hat schon in den ersten Lebenstagen ihres Kindes Bedacht auf diesen Nasenschmuck genommen, indem sie ihrem Liebling ein Löchlein durch die innere Nasenwand stach. Zwar weint der Kleine, aber die Mutter hat bei diesem Anlaß taube Ohren. Sie steckt sogar nach der Operation einen dünnen Faden durch das Loch und zieht ihn alle Tage etwas hin und her, damit die Wunde nicht wieder zuheilt. Nach ein paar Jahren hat der kleine Weltbürger schon begriffen, wozu das Löchlein gut ist, ja er sucht es bestmöglich zu vergrößern und zwingt zu diesem Ende dickere Stöcke hindurch. In der Tat ist bei den Männern die Durchbohrung der Nasenwand oft derart erweitert, daß sie den Daumen hindurchschieben können, wenn ihnen dabei auch die Tränen in die Augen treten. An gewöhnlichen Tagen steckt ein Grasbüschel oder ein Ring in dem Zierloch der Nase. Für die Feierlichkeiten aber geben zwei Eberhauer den Festschmuck ab. Die Ohrfläppchen, die ebenfalls durchlöchert sind, tragen ähnliche Schmuckgegenstände: Schildplatt-ringe, Muschelringe, Schweinsschwänzchen u. a. Die Stirne ist vielfach mit Ruß ganz schwarz angestrichen. Statt dessen kann aber auch ein buntes Tüchlein auf die Stirn gebunden sein. Das Gesicht erglänzt vom Rot der Mennigfarbe, die von den Europäern gekauft wurde. Den Körper überstreichen die Papua mit Kokosöl. Wohlriechende Kräuter tragen sie an einer Schnur als Parfüm im Nacken. An der gleichen Schnur sind als Rückenschmuck noch Zierpflanzen befestigt. Kurz vor dem Tanze wird der Brustschmuck angelegt, ein aus Eberzähnen und Früchten hergestelltes herzförmiges Schild. Ein sauberer Lendenschurz und ein neues Täschchen vollenden die Galausrüstung des Papua. Dann und wann greift er nach dem Spiegel, um sich in seiner Schönheit zu bewundern.

Die Papuafrau will auch recht hübsch erscheinen. In Berlinhafen ist es Sitte, daß die Frauen das Haupthaar ganz scheren. So oft es einige Zoll lang geworden, wird es mit Glasscherben rasiert. Die Frauen besorgen gleichfalls wie die Männer das Geschäft des Rasierens gegenseitig. Oft lassen sie die Scheitelhaare stehen, um so den Kamm von Hähnen nachzuahmen. Gleich den Männern färben sie, wenn es zum Tanze gehen soll, das Haupthaar und den ganzen Schädel mit der oben erwähnten LehmLösung. In Potsdamhafen herrscht der allgemeine Brauch, daß die Frauen das Haar stehen lassen. Sie flechten es zu Fransen. Älteren Frauen hängen derartige Fransen über das ganze Gesicht. Die jüngeren Mädchen dagegen lassen das Haar nicht länger werden als bis zur Nasenwurzel. Es gefällt ihnen, in jede Haarfranse ein Kügelchen Lehm von der Größe einer Glasperle zu kleben und diese Kügelchen dunkelrot zu färben. Der Lehm wird so hart und fest, daß er nur mehr mit Wasser gelöst aus den Haaren entfernt werden kann. In vielen Stämmen durchsticht die Mutter dem jungen Mädchen die Nasenspitze. Auch diese

Öffnung dient zur Anbringung von Schmuck: Perlen, Hundezähne od. dgl. finden darin Platz.

Die Frauen färben ihr Gesicht gewöhnlich bläulich. Die rote Farbe haben die Männer für sich reserviert. Bei diesen Anlässen tragen die Frauen einen neuen Gürtel. Bei ausnehmend hohen Festen lösen sie eine gewisse Sorte Lehm von grauer Farbe und waschen sich damit den ganzen Körper, so daß sie wie Lehmklötze aussehen. Dieser Schmuck entspricht vollkommen ihrem Geschmack.

Die Kinder sind zum Tanze schon leichter zufriedenzustellen. Die Eltern tragen ihnen einige Farbe auf Gesicht und Kopf auf, hängen ihnen noch ein paar wohlriechende Kräuter um, und sie sind fertig.

Wenn die Sonne sich neigt, vereinigen sich die Tänzer zum Mahle. Sobald die Sonne untergegangen ist, setzt auch der Tanz ein. Der Platz ist bereits ausgesucht und gekennzeichnet durch einen Stab, der als Mittelpunkt dienen soll, damit die Tänzer im Eifer den Platz nicht verlegen. Oft stellen sich auch gefeierte Kinder, oder deren Eltern, oder Anverwandte von ihnen als Mittelpunkt auf. Die Gefeierten können sich im Zentrum niedersetzen und beim Feuer ihren Tabak rauchen; sie lassen dann ungeniert die Menge um sich herummarschieren. Die Tanzenden nehmen folgende Aufstellung: In der Mitte stehen einige Männer mit einer Handtrommel. Diese ist etwa 60 bis 70 cm lang. Sie besteht aus einem ausgehöhlten Baumstämmchen, das an einem Ende mit einem Eidechsenfell überspannt ist. Der Papua hält mit der Linken die Trommel und schlägt mit der Rechten den Takt auf dem Fell; der Ton ist dumpf. Die Trommler haben einen schweren Posten; sie müssen singen und trommeln und dabei halb gebückt wie Irrsinnige umherspringen.

Um sie herum gruppieren sich die Jünglinge und Knaben. Sie haben einander umschlungen und bilden einen geschlossenen Kreis. Einer der Trommelschläger stimmt das Lied an, der ganze Chorus fällt ein und führt es unter Springen und Hüpfen zu Ende.

Die Frauen bilden einen weiteren Kreis um die Jünglinge. Auch sie umklammern sich, schließen aber den Kreis nicht vollständig. Die beiden Frauen an den Enden erhalten je eine Fackel. Der Takt der Trommel zeigt auch ihnen den Rhythmus des Auf- und Niederspringens an. Genau im Takt schwingen die beiden Fackelträgerinnen ihr Licht auf und ab, das über den Tanzplatz die nötige Helle verbreitet. Die Frauen singen aber nicht, vielmehr flöten sie im Einklang zum Trommelschlage.

Den letzten Kreis bilden die älteren Männer und Frauen. Sie gehen bedächtigen Schrittes um den Kreis und rauchen ihren Tabak, oder sie verstärken mit dem eingekerbten Stäbchen der Kalabasse den begleitenden Takt.

Der Tanz dauert die ganze Nacht. Nach jedem Liede finden aber kleine Pausen statt zum Atemholen und zu kurzem Ausruhen. Dieses ist geradezu eine Notwendigkeit für die Trommelschläger, denen, wie schon erwähnt, die mühsamste Arbeit zufällt. Natürlich schwitzen die Leute nicht wenig dabei. In Strömen rinnt ihnen der Schweiß vom Leibe. Aber das stört sie wenig. Je länger sie springen, um so begeisterter wird der Gesang.

Der Europäer, der so einen Tanz sieht, wird unwillkürlich an einen Teufels-tanz erinnert. Und doch sind diese Tänze ganz harmlos. Sie sind eigentlich viel ungefährlicher als unsere europäischen Tänze, wo verschiedene Geschlechter sich umschlingen. Die Schwarzen genießen die ganze Nacht nur äußerst wenig und begnügen sich einzig mit Trinkwasser. Geistige Getränke sind ihnen gänzlich unbekannt. So kommt es, daß sie morgens noch ganz und gar nüchtern den Tanzort verlassen.

Zu Hause angekommen, legen sie sich gleich zum Schlafen nieder und erwachen erst, wenn die Sonne schon im Zenith steht; aber auch der Rest des Tages wird noch der Ruhe gewidmet.



Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus.

Von Dr. ALBERT DREXEL, Innsbruck.

(Fortsetzung.)

II. Die nominalen Klassenpräformative.

(Ein positiver, historisch-kritischer und sprachvergleichender Versuch.)

Zwar möchte es vielleicht manch einem der bessere Weg erscheinen, allgemeine Bemerkungen über den Sinn, den Ursprung und die Stellung der nominalen Präformative im Bantu der eigentlichen und positiven Klassifikation dieser Präformative vorausgehen zu lassen; man möchte dies noch um so eher für nützlich finden, nachdem wir ein durchaus neues System, sogar mit wesentlich eigenen Voraussetzungen und Richtlinien, aufzustellen versuchen werden. Wenigstens eine historisch-kritische Besprechung der bisher vertretenen Ansichten und Klassifizierungen bzw. ihrer Methoden könnte angebracht erscheinen, zumal bei der Wichtigkeit des Gegenstandes. Indessen halten wir es für fruchtbringender, die einzelnen Präfixwörter allseitig zu untersuchen, auf Grund ihrer logischen und grammatikalischen Bedeutung ihre systematische Folge zu bestimmen und so erst die ganze Spracherscheinung der bantuischen Nominalpräformative für sich und in Vergleichung mit anderen Sprachen bzw. Sprachtypen einzuwerten.

Zunächst werden wir also die einzelnen nominalen Klassenpräfixe behandeln, um dann in zwei gesonderten Artikeln diese Systemerscheinung nach ihrem historischen und grammatologischen Befunde zu charakterisieren und im Rahmen einer weitgehenden Sprachvergleichung zu erproben bzw. auszuwerten.

Von den nominalen Präfixen sollen an erster Stelle die gewöhnlichen und eigentlichen, bloßen Singularpräfixe abgehandelt werden; im zweiten Teile werden nacheinander die Deminutive, Lokative und die gewöhnlichen und eigentlichen Pluralpräfixe bestimmt werden. Fortlaufend muß es unser Interesse sein, auf innere und äußere Zusammenhänge einzeln und im ganzen der präfigalen Nominalerscheinungen des Bantutypus aufzumerken, sie anzumerken. Wenn wir zwar solcherlei Zusammenhänge besonders im zweiten Abschnitte der gesamten Abhandlung von den Nominalpräfixen klarzumachen und zu verfolgen haben werden, so wird doch nützlichst bei der Betrachtung jedes einzelnen Präfixwortes schon Bedacht darauf zu nehmen sein. Wenn wir auch nicht alle Dunkel in der besonderen und allgemeinen Präfixfrage werden aufzuhellen vermögen, so wird immerhin die wesentliche Verständigung als mögliches Ziel gelten dürfen. Somit wird auch für die größeren Fragen der afrikanischen Linguistik der Weg geebnet, gelichtet und insoferne vereinfacht. Wir hoffen übrigens zuversichtlich, durch weitere Einzelforschung über manche Schwierigkeit noch in der Folge Klarheit bringen zu können.

Wenn soeben von inneren Zusammenhängen im ganzen der bantuischen Nominalpräfixe die Erwähnung geschah, so meinten wir dabei vornehmlich die Klassifizierung bzw. systematische Zusammenstellung der Präfixe auf Grund phonetischer, grammatischer (funktionaler) und logischer Rücksichten. Eine

solcherart naturgemäße Systematisierung kann indes nach unserem Dafürhalten nur aus der gründlichen Erkennung des eigentlichen Charakters der einzelnen Präfixe, zuvörderst nach ihrem Sinn und Inhalte, gewonnen werden. Dieses zuletzt angedeutete Moment bezeichnen wir als das logische in unserer Frage; es ist gewiß bloß ein Moment und behalten neben ihm die beiden anderen Momente, das phonetische und grammatische (funktionale), mit einer wesentlichen Geltung; was wir jedoch als fehlerhaft ansehen müssen, ist die Methode, sei es vom phonetischen, sei es vom grammatischen (funktionalen), sei es von beiden Gebieten aus, zur endgültigen oder auch nur nächsten Festlegung der Präfixe nach ihrer logischen Beinhaltung vordringen zu wollen. Alle diese Fehler sind begangen worden; und deshalb ist es bislang nicht zu einer befriedigenden Lösung des bantuischen nominalen Präfixproblems gekommen, trotzdem dieselben Vertreter der angedeuteten fehlerhaften Methoden auf anderer Seite sich große und bleibende Verdienste um die Erforschung des bantuischen Sprachproblems allgemein und der bantuischen Präfixfrage im besonderen erworben haben.

Neben der hauptsächlichlichen Betonung des logischen Momentes sind es noch zwei Rücksichten, von denen wir vielleicht mehr Nutzen erwarten als andere Bantuisten vor uns, soweit diese überhaupt an diese Rücksichten gedacht haben; es sind die Vergleichung einerseits mit verwandten Sprachen und andererseits mit verwandten sprachlichen Erscheinungen in Sprachen, die dem Bantu mehr oder weniger ganz fernestehen und fremd sind. Nach dieser doppelten Rücksicht werden wir die Frage im dritten Abschnitte dieser Abhandlung aufzuklären und in den bereits vorher gesicherten Ergebnissen zu illustrieren suchen.

Unsere erste Aufgabe bleibt nach alledem die Behandlung der einzelnen nominalen Präfixformen, hinsichtlich zumal ihres logischen Wertinhaltes. Es darf uns darin doch kaum als Ungereimtheit angerechnet werden, wenn wir gleich von vorneherein uns an die aus unseren Untersuchungen gewonnene Ordnung (Reihenfolge) und an die sich aus diesen folgenden Darlegungen ergebende Klassifikation halten und also die herkömmlichen, auch neueren Präfixsysteme nicht weiter den Gang und die Form unserer Arbeit beeinflussen lassen. Am Ende dieses Abschnittes soll eine tabellarische Übersicht der von uns festgelegten Ordnung aller bantuischen nominalen Klassenzeichen geboten werden.

Da nicht alle substantivischen Präformative von derselben Bedeutung für unsere Frage sind und da nicht alle nach ihrem logischen Charakter mit dem entsprechenden Material zu belegen sind, so wird daraus eine Ungleichheit in der Behandlung der einzelnen Präfixe resultieren. Betreffs der phonographischen Seite der Abhandlung sei lediglich bemerkt, daß wir uns noch keiner einheitlichen Lautschreibung für das Bantu bedienen und infolgedessen öfters die Lautzeichen einzelner, für eine bestimmte Sprache (Sprachgruppe) kompetenter Gelehrten anwenden; es mag dies wohl auch insoweit mit einem besonderen Rechte noch geschehen, als in der Angelegenheit noch mancherlei Ungklärtheit vorwaltet, was seinerseits, zum Teile wenigstens, auch von der verschiedenen Sprachzugehörigkeit der Autoren selber datieren wird.

Erste Klasse: *mu*.

1. Gibt es ein oder zwei *mu*-Präfixe im Bantu?

Unter dem Einflusse der bedeutendsten Vertreter einer vergleichenden Bantusprachforschung einestheils und andertheils wegen der zweifachen Pluralform, wie sie allgemein im Bantu dem singularen *mu*-Präformativ entspricht, einigermaßen auch wegen einiger logischen und phonetischen Differenzen, welche letztere bei der Konkordanz in der Rede beobachtet worden sein sollen, ist es nahezu ein Dogma geworden, daß man durchaus und genau (außer der verwandten lokativischen Präfixform) eine zweifache *mu*-Klasse des Nomens zu unterscheiden habe. Diese Unterscheidung halten wir für unrichtig und behaupten demgemäß eine doppelte *mu*-Klasse allein mit Rücksicht auf das lokativische *mu*-Präformativ.

A. Prüfen wir zunächst die Argumente, welche zugunsten der üblichen Unterscheidung vorgebracht werden können.

Das eigentlich ausschlaggebende Moment für diese Auffassung liegt in der Doppelform der pluralen Entsprechung. Nun werden wir aber noch im zweiten Abschnitte dartun, daß derartige Schlüsse von den pluralen Präformativen zurück auf die singularen Klassenpräfixe nur mit wesentlicher Beschränkung statthaft sind. Daß der Schluß in unserem Fall nicht angingig ist, läßt sich zudem auch besonders zeigen; die zweifache Pluralform wird adäquat aus dem Umstande erklärt, daß für die Personalsubstantiva eine plurale Präfixform besteht, die kraft ihrer ursprünglichen Bedeutung auf die Personennamen eingeschränkt ist, woraus unmittelbar folgt, daß alle unpersönlichen *mu*-Substantiva mit anderem Präfixe in den Plural umzusetzen waren. Weshalb für die Pluralbedeutung der unpersönlichen *mu*-Nomina gerade *mi* als Form aufkam, werden wir an seiner Stelle zu untersuchen haben; übrigens ist es hier auch völlig belanglos. Ebenso werden wir das personale Pluralpräformativ an seiner Stelle als streng personales Charakteristikum dartun können.

Ein zweites Moment, das für die Festhaltung einer zweifachen *mu*-Klasse angeführt wird, ist logischer Art; es sollen nämlich zur ersten *mu*-Klasse alle Nomina gehören, die selbständig handelnde und auftretende Personen bezeichnen; dagegen wären alle übrigen Personenwesen zur zweiten *mu*-Klasse zu rechnen, fielen also unter die allgemeine Signatur: Lebendiges. MEINHOF beruft sich auf BENTLEY, auf dessen Ansicht und Beispiele einzugehen hier insofern wertlos ist, als sie ganz auf die pluralische Doppelform zur *mu*-Klasse zurückgehen. Daß in manchen Bantu-Idiomen personale *mu*-Substantiva im Plural mit *mi* behandelt werden, kann hinreichend daraus erklärt werden, daß entweder diese mit *mu* klassifizierten Wesen nicht im strengen, eigentlichen oder gewöhnlichen Sinne als Personen aufgefaßt worden sind oder daß im Prozesse der Sprachentwicklung eine bezügliche Grenzverwischung stattgefunden hat. Inwiefern man in der Sache auch an fremde und fremdsprachige Einflüsse oder auch wieder an religiöse Vorstellungen, an ethnologische und ethische Historizismen denken könnte, liegt zu untersuchen nicht im Rahmen und Charakter unseres Themas. Dagegen halten wir dafür, daß sich einer Zweiteilung der *mu*-Nomina im berührten Sinne denn doch Bedenken entgegenstellen;

besonders würde so eine zweite Personenklasse eingeführt, von der immer noch die Unterscheidung aller impersonalen *mu*-Substantiva zu rechtfertigen bliebe.

Ein drittes Moment, das noch für die überlieferte Zweiklassenteilung der *mu*-Nomina vorgebracht wird, ist phonetischer Art. Zwar ist bislang nirgendwo ein phonetischer Unterschied zwischen den angeblichen zwei *mu*-Formen gefunden worden; darum hat man auch immer wieder einige Unsicherheit bei der Behauptung einer doppelten *mu*-Klasse bemerkt. Allein kleine phonetische Abweichungen in den Konkordanzpartikeln nahm man schließlich als eine ganze Bestätigung für die Richtigkeit jener Unterscheidung hin. MEINHOF hat diese Divergenz auf die Formel *jyu:ju* festgelegt; es sind das zwei seiner vielen, aus phonetischen Erwägungen und Hypothesen entsprungenen Rekonstruktionswörtchen, über welche wir bei Besprechung der pronominalen Bantuformen untersuchen werden. Hier genügt der Hinweis auf das Unberechtigte eines Rückschlusses auf das nominale *mu*-Präfix von einer eventuellen Divergenz in den pronominalen bzw. verbalen Entsprechungspräfixen. Für eine solche Divergenz nämlich scheint uns — angenommen, daß sie schlechterdings für den Bantutypus zu statuieren ist — wiederum der pronominale Faktor in erster Instanz maßgebend gewesen zu sein, wie wir im Plural den analogen Fall zweifellos vorliegend haben. Jedenfalls kann schon eine einfache Überlegung uns verständlich machen, daß personale *mu*-Substantiva mit logisch verschiedenem und darum physiologisch bestimmtem Akzent im Satze wiederholt werden. Daneben blieben immerhin auch noch andere Erklärungen offen; wir weisen darauf hin, daß die Konkordanzpartikel des Personalpronomens und infolge davon die verbale Konkordanzform bisweilen durch die entsprechende Form des pronomen demonstrativum ersetzt wird; ein solcher Vorgang liegt bei den Konkordanzerscheinungen der unpersönlichen Nomina doch wahrscheinlicher vor als bei jenen der Personennamen. Wir möchten ferner darauf hinweisen, daß in großen Schichten der Bantu-Idiome eine Grenzverfließung der *mu*-Klasse und der Klasse der nasalen Nomina zu beobachten ist, wie überhaupt, zumal bei der logischen Verwandtschaft der meisten nasal präfigierten Nomina mit den unpersönlichen *mu*-Substantiven, eine phonetische (morphologische) Assimilation auch der beiderseitigen Konkordanzpartikeln von vorneherein natürlich scheint. Endlich kann man wohl auch den Umstand in Anrechnung bringen, daß die Grenze zwischen der ersten *mu*-Klasse und dem lokativischen *mu*-Präfix durch das ganze Bantusprachgebiet ziemlich unkenntlich ist¹; damit ist auch im besonderen noch zu vergleichen, daß gewisse *mu*-Nomina in manchen Dialekten unter der *ku*-Klasse erscheinen, was jedenfalls davon zeugt, daß *mu* und *ku*, die sich ja in der Lokativklasse beisammenfinden, Bildungsäquivalente sein konnten. Phonetische Einwirkung von *ku* nach *mu* hin kann so auch für den Bereich der Konkordanzformen angenommen werden. Im umgekehrten Sinne könnte man auch von einem Gravitieren der *mu*-Nomina zu den *ku*-Formen sprechen.

¹ ENDEMANN unterscheidet bei den *m̃q*-Substantiven des Sotho zwischen Wie- und Wo-Bedeutungen; die letztere gibt er als wesentlich dem *m̃q*-Präfix (der 2. Klasse) eigen an, während er die Wie-Bedeutungen dem *b̃q*-Präfix zuweist. Wörterbuch, S. 24.

B. An zweiter Stelle haben wir nun auch die Gedanken vorzutragen, die uns außer den lokativischen Substantivformen bloß eine *mu*-Klasse annehmen lassen.

Da muß denn zuerst die Gleichheit der Form hervorgehoben werden. Man wird uns sagen, daß diese Gleichheit am Ende auch zwischen dem *mu* der ersten Klasse und dem lokativischen *mu* vorhanden ist und daß wir demgemäß überhaupt nur eine *mu*-Klasse annehmen dürften. Indessen besteht für diese Unterscheidung ein hinreichender logischer Grund, der für die von uns verworfene Unterscheidung des ersten *mu*-Präformativ durchaus fehlt.

Ein zweiter Grund für unsere Auffassung ist die Tatsache, daß wir, logisch besehen, im Bantu mit zwei nominalen *mu*-Präfixen, von denen das eine das Lebende, das andere ein Lokatives anzeigt, ganz ausreichen. Es möge auch hier schon angemerkt werden, daß viele Nomina der lokativischen *mu*-Klasse in die Pluralform *mi* übersetzt worden sind. Es hat dieser Umstand mit beigetragen, eine eigene *mu:mi*-Klasse zu statuieren; man glaubte eben sonst nicht einmal eine *mu*-Klasse mit der Bedeutung: Lebendes rein behaupten zu können. Andererseits kann es doch wohl bei einer genaueren Prüfung und Vergleichung des bezüglichen reichen Materials nicht mehr weiter zweifelhaft sein, daß tatsächlich die lokativischen *mu*-Nomina im Bantu sehr zahlreich sind; daß sie auch in ziemlicher Zahl wie ein Großteil der zur ersten Präfixklasse gehörigen *mu*-Nomina mit dem Zeichen *mi* im Plural wiedergegeben worden sind. Nach unserer grundsätzlichen Ansicht über die Genesis und Stellung der Pluralpräfixe kann eine solche Zusammenbegreifung mehrerer Singularklassen unter einer pluralischen Präfixform ebensowenig befremden als das andere, daß Nomina derselben Singularklasse sich auf verschiedene Pluralpräfixe verteilen können. Es ist zudem nicht recht einzusehen, wie für das Lebende, soweit es nicht Mensch (und nicht Tier) ist, ein eigenes Nominalpräformativ gebildet bzw. angenommen worden sein soll. Mindestens versteht es sich besser, daß in dem *mu* der (von uns aufgestellten) ersten Klasse ein einheitliches Präfix von einer mit dem Lebenden wesentlich zusammenhängenden Grundbedeutung vorliegt. Unter dieses *mu*-Präfix fallen regelmäßig die Menschen und Pflanzen (Bäume) der sichtbaren natürlichen Ordnung und die verschiedenen Wesen der so oder so verborgenen außernatürlichen Ordnung; auch Tiernamen kommen, bald mehr, bald weniger, in dieser Klasse vor; daß die Tiere nicht einfachhin unter die erste (*mu*-) Klasse genommen worden sind, hat darin seine restlose Erklärung, daß ein zweites Präfix von einer mit dem Lebenden und namentlich mit dem Tiere zusammenhängenden Grundbedeutung (*ny*-) von allem Anfange schon aufgekommen sein mag.

An dritter Stelle soll noch auf ein mythologisch-ethnologisches (und vielleicht auch religiöses) Moment hingewiesen werden. Der Mensch erscheint nämlich auch in den Sagen, Mythen und Traditionen der Bantunationen in einem gewissen charakteristischen Zusammenhange mit dem Baume. Erinneert sei beispielshalber an die bezüglichen Erzählungen des Duala. Nur hinweisen möchten wir auf den biblischen Paradiesesbericht im besonderen und allgemein dann auf analoge religiös oder national gezeichnete Überlieferungen der Naturvölker und der uns in der Geschichte am frühesten bezeugenden Kulturmenschen.

2. Die Bedeutung des einen *mu*-Präfixes.

Nachdem wir die Streitfrage erledigt haben, käme die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des ersten *mu*-Präfixes zu erörtern. Dem bisher Gesagten zufolge steht diese Bedeutung in einer wesentlichen Beziehung zu dem Lebenden; das Präfixwort näherhin zu bestimmen, sind zwar verschiedentlich Versuche gemacht worden, ohne daß dieselben indessen zu einem irgend zufriedenstellenden oder wahrscheinlichen Resultate geführt hätten. MEINHOF gibt keine nähere Deutung an. Jene, die nach dem Vorgange TORREND's eine biblisch-religiöse Auffassung der bantuischen Präfixwörter angenommen und vorgetragen haben, sind gleichfalls geneigt, in dem *mu* die Grundbedeutung „hervorbringen“ (scl. Leben) zu sehen; allerdings scheiden auch sie genau zwischen einer doppelten außerlokativischen *mu*-Klasse.

Wir selber hatten auf der Suche nach einer befriedigenden Deutung des ersten *mu*-Präformativs längere Zeit den Gedanken festgehalten, es hänge dasselbe unmittelbar und ursprünglich mit dem *m*-Charakter der namentlich eben im Bantu durchwegs *m*-haltigen Bezeichnungen für „Mutter“ zusammen. Wiewohl nun einerseits eine derartige Grundbedeutung der Funktion des *mu*-Präfixes unserer ersten Klasse logisch entspräche und obwohl anderseits selbst bei einer anderen Deutung immerhin ein wenigstens mittelbarer Zusammenhang des *mu* mit dem *m*-Charakter des bezeichneten Bedeutungswortes „Mutter“ bestehen bleiben mag; so glauben wir jetzt eine bessere Lösung dieser speziellen Bedeutungsfrage gefunden zu haben; hier kann es genügen, sie kurz zu skizzieren.

Ausgehend von den beiden Wörtern *mu-(n)-tu* und *mu-ti* („Mensch“ — „Baum“) sind wir zunächst nach einer wahrscheinlichen Sinnerfassung des zweiten Elementes dieser beiden Wörter ausgegangen. Durch die Andeutungen, welche der vortreffliche Bantusprachforscher VAN DER BURGT in seiner Kirundi-Studie¹ über die Etymologie und den Sinn der genannten zwei typischen Wörter gemacht hat, sind wir zunächst über den Stamm *ti* (von DEMPWOLFF mit *ki* angegeben²) klar geworden; *ti* bedeutet demnach nichts anderes als Erde im allgemeinen Sinne:

Kongo (Katanga) <i>enshi</i> Erde	Hehe <i>inyi</i> Erde
Kinga <i>ehi</i> Erde	Jaunde <i>sĩ</i> Erde
Dzalamo <i>isi</i> Erde	Herero <i>ehi</i> Erde

Es würde demnach *mu-ti* etwa „Leben aus der Erde“ heißen. Betreffs des *tu* von *mu-n-tu* gibt VAN DER BURGT gleichfalls eine Erklärung; er sieht darin die Bedeutung „klein“, wie sie ja auch beim pluralen Präfixwörtchen der Dēminutiva vorliegt. Tatsächlich existiert ein jedenfalls urbantuisches Stammwort *tu* mit der Bedeutung des Kleinen; wenn im Mbugu ein Wort *-tutu* (klein) vorkommt und wenn im Suaheli *mtoto* „Kind“ heißt, wenn ferner im Herero dasselbe Wort mit *omuatyē* gegeben wird, so haben wir darin jedesmal eine Bestätigung jener Grundbedeutung von *tu*. Wenn dann freilich der genannte Bantuist betreffs einer zweiten Form für Mensch

¹ Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. V, 3. Abt., S. 6.

² Zeitschrift für Kolonialsprachen. VII, 2, S. 155.

(kirwanisch *mu-nhu*) an ein ägyptisches *hu* (*chu*) oder zuletzt an das chinesische *houej* denkt, so halten wir diese Vermutungen für irrig; vielmehr scheint uns wohl das *n-tu* mit dem *n-hu* schlechterdings äquivalent zu sein; wie wir zu einem *ti* Formen wie (*n*)*shi*, *nyi*, *hi* haben, so kann auch das *n-hu* neben *n-tu* keine Schwierigkeit bieten. Was uns eher schwierig dünkt und was VAN DER BURGT nicht erklärt hat, ist das *n*, das zwischen dem Präfix *mu* und dem *tu* (*hu*) eingeschaltet erscheint. Man wird zunächst um so mehr ein Auffälliges dabei finden, als wir bei dem anderen Worte im Bantu konstant *mu-ti* bzw. ohne Zwischennasale lesen. Wir werden also entweder in dem *ntu* (*nhu*) bloß ein Wort, einen ursprünglichen Wortstamm, anzunehmen haben und sodann die Deutung mit *tu* (klein) fallen lassen; oder wir halten an dieser Deutung fest und erkennen in der Nasale von *mu-n-tu* (*mu-n-hu*) ein drittes Worтеlement, das als solches nicht minder als die beiden anderen zu erklären ist. Wir halten dies letztere für richtig. Drei Erklärungsweisen für diese Nasale sind möglich: entweder hat das *n* einen phonetischen (sprachphysiologischen) Ursprung oder es ist grammatisches Bindemittel der zwei logischen Wortteile *mu* und *tu* (*hu*), also eine bloß funktionale Partikel ohne selbständige Bedeutung, oder die Nasale ist der Rest eines logischen Worтеlementes, die zweite Möglichkeit kann letzten Endes in die dritte einmünden. Ohne diese Fälle einzeln genauer zu berücksichtigen, deuten wir bloß die uns wahrscheinlichste Lösung an; in dem *n* glauben wir den übergebliebenen Laut eines selbstbedeutenden Wortes zu erkennen; sein Sinn dürfte mit den urbantuischen Stämmen *ny-* (gebären) und *ni* (Mutter) eigentlich identisch sein. Insoferne dieses *n*-Wort ein ursächlicher Beziehungsterminus im ganzen Ausdrucke sein dürfte, käme ihm ein genetivischer Charakter zu oder auch ein possessivischer. Die Bedeutung des Wortes wäre so „Lebendes — gebären (Mutter) — klein“. Das Wort *tu* (klein) wäre im Rahmen dieser Hypothese etwa im Gegensatze zu dem anderen großen Lebenden, namentlich zu den Bäumen zu verstehen. Man könnte für eine weitere Betrachtung z. B. auch die zwei im Bantu vorherrschenden Ausdrücke für „Kind“ heranziehen: **mw-ana* und *nyana*; in dem *na* könnte man den Bedeutungsstamm für „Mutter“ erkennen, während das *a* als die bantuische Genetivpartikel zu erklären sein würde; so bekämen wir diese logischen Etymologien: „Geborenes von der Mutter“ — „Lebendes von der Mutter“. Doch wissen wir, daß das vorerst noch Vermutungen sind; ausführliche Belege und Gedanken zu der eben dargebotenen Hypothese sparen wir für eine spätere Gelegenheit.

Noch ist das eigentlich hier zu beachtende Element von *mu-n-tu* und *mu-ti*, nämlich das Präfix *mu* selber, nach seinem ursprünglichen logischen Gehalte zu fixieren. Wir finden darin die Bedeutungen „Keimen“, „Lebendig“, „Wachsen“ verkörpert. Weder bloß der Mensch, noch bloß die Pflanze (Baum), noch bloß das Tier, noch bloß der Geist, noch bloß was immer für ein spezifisch-konkretes Leben ist nach unserem Verständnis in dem bantuischen Nominalpräformativ *mu* zu begreifen, sondern das Leben einfachhin, wie es in vieler Zahl und Art rings um den alltäglichen Menschen auftritt und sich auswirkt. Zunächst setzen wir einige Wortexempel für „leben“ und „keimen“ her:

leben	keimen
Suaheli - <i>zima</i> (lebendig sein)	Dzalamo - <i>mela</i>
Konde - <i>imu</i> (lebendig)	Hehe - <i>mela</i>
Kimatengo - <i>umi</i> (lebendig)	Nyamwesi - <i>mela</i>

Da das *la* von *mela* eigentlich drinnen (Inneres) heißt, bedeutet dieses Wort zunächst allgemein „drinnen leben“. Noch für eine Bedeutung möchten wir ein paar Wortbeispiele anführen, für Geist; im Nyamwesi heißt es -*zimu*, im Buwe -*limu*, im Dzalamo -*zimu*. Wenn dieses Wort mit dem Verbum -*lima* zusammengehalten wird, so würden wir diese Etymologie bekommen: *li-ma* (*li-m-a*) = auslöschen = *li* + Leben (+ *a*); *mu-zi-mu* = Wesen, das in bezug auf das Leben erlischt, bzw. für unsere Sinne erlöscht zu sein scheint¹. Ohne uns indes auf dieses letzte Beispiel versteifen zu wollen, halten wir, auch abgesehen von seiner problematischen Gültigkeit, unsere Sentenz, daß nämlich *mu* = Leben(des) sei, für hinlänglich bewiesen; und wir möchten nur noch auf einen bantuischen Gottesnamen hinweisen, der im Suaheli als *Mu-ungu*, im Nyamwesi als *Mulungu* erscheint; da im Stamme *gu* (*ngu*) die Bedeutung „Himmel“ („Das Obere“) enthalten ist und das *u* bzw. *lu* als Hervorhebungspräfix zu demselben Worte aufzufassen sein dürfte, hätten wir im erwähnten Gottesnamen den Sinn „Leben (Wesen) vom Himmel“ zu verstehen. Über *u* bzw. *lu* wird am Orte eingehend zu referieren sein.

Zweite Klasse: *ny*.

ENDEMANN sucht in seinem „Wörterbuch der Sothosprache“ nachzuweisen, daß eine eigentliche *ni-* (*ini-*) Klasse im Bantu nicht existiere; er hält die bezüglichen Erscheinungen für phonetische Alterationen, bedingt durch den lautlichen Charakter der Wortanfänge und etwa noch durch eine nasalierende Tendenz. Indes halten wir alles Bemühen und allen Scharfsinn, die dafür aufgewendet werden, für vergeblich. Daß ein nasales Klassenpräfix beim bantuischen Nomen anzunehmen ist, das von dem *mu*-Präformativ der ersten Klasse durchaus zu trennen bleibt, wollen wir zunächst durch einige Beispiele zu erläutern suchen.

Duala *inyi* Mutter
nyaŋgo Mutter
nyaŋ Brut, Wurf
nyolo Leib

Nyungwe <i>nyabezi</i> Offizier	Suaheli <i>nyamizi</i> Vogelscheuche
<i>nyakutama</i> Nomade	<i>nyumba</i> Haus
<i>nyabiri</i> eine Krankheit	<i>nyoka</i> Schlange (Reptil)
<i>nyarugwe</i> Leopard (Tiger)	<i>nyenze</i> kleines Insekt
<i>nyakungu</i> Viper	<i>nyangwe</i> Batatenart
<i>nyaxe</i> Königsfrau	<i>nyongeza</i> Zusatz, Anhang

Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, daß wir in dem *n-* (*ny-*, *nya-*) eine präfigale Wortkomponente des Bantu vor uns haben; und es könnte allein noch in Frage kommen, ob wir in dem nasalalen Klassenpräformativ des bantuischen Nomen wirklich jene *ny(a)*-Wortform zu erkennen haben. Das nun

¹ Sehr beachtenswert im Sinne unserer Hypothese sind z. B. aus dem echtbantuischen Dialekte des Madschame: *mū* = Leben und *mu-ma* = Kuh, die schon geworfen hat.

aber scheint uns dadurch namentlich bewiesen zu werden, daß beide, das nasale Klassenpräformativ und die präfigale Wortform *ny(a)*, sich in ihrer Verwendung ganz entsprechen.

Für entscheidend halten wir aber auch diese zwei Umstände: das nasale Klassenpräfix ist keine partielle Erscheinung im Bantugebiet, daß man so etwa auf eine lautliche Eigenheit schließen müßte, ähnlich wie in verschiedenen Sprachen *li, ri, di, ti, si, zi* wechseln; alsdann erscheint die nasale Anlautung ständig bei denselben logischen Wortgruppen gebraucht, während es doch unerklärlich bliebe, daß eine bloß phonetische Präformativlautung jemals in der Funktion einer logischen Nominalklasse aufträte.

1. Bedeutung des Präfixes *ny*.

Doch welches ist nun die Bedeutung dieses Präfixwortes, über dessen Form im Urbantu, wie wir weiter unten sehen werden, ebenfalls noch keine volle Klarheit herrscht?

MEINHOF gibt zwei Lösungsmöglichkeiten an: „Das Präfix . . . ist bekannt als Präfix der Tierklasse. Man könnte das als mechanische Anlehnung an *inama* (‚Tier‘) auffassen.“ „Eine andere Hypothese scheint mir indes vorderhand wahrscheinlicher. Darnach würde *ni* verwandt sein mit dem unveränderlichen Verbaldemonstrativum *ni* ‚das ist‘ im Suaheli. Seine Bedeutung wäre, daß irgendeine charakteristische Eigenschaft an dem betreffenden Nomen hervorgehoben wird. Daraus ergäbe sich dann die Benennung der Tiere aus irgendeinem Charakteristikum¹.“ In *inama* steckt das nasale Klassenpräfix; es ist dieses also zur Bildung des Begriffes „Tier“ selber als solches verwendet worden, so daß die erstere Erklärungsart hinfällig wird; bezüglich der letzteren aber bemerken wir nur, daß die darin angenommene Bedeutung viel zu allgemein sein dürfte; übrigens findet sich das Präfix nicht bloß bei Tiernamen und doch innerhalb gewisser Bedeutungsgrenzen. Zudem wäre immer noch die Frage offen, ob jenes Verbaldemonstrativum nicht später als das nominale Präfixwort der Nasalklasse aufgekommen sei. Ohne indes diese und andere Bedenken weiter zu verfolgen, legen wir noch eine dritte Ansicht vor, die uns besser scheint, wenn sie auch durchaus ungenügend spezifiziert und nachgewiesen ist. Der oben erwähnte VAN DER BURGT schreibt zur Sache: „L'élément *n*, quel sens a-t-il? Il est curieux que cet élément se trouve dans beaucoup de noms de divinités (esprits) des peuples Bantu. Ex.: *Liya ngombe*, *Ngassa*, *Lin-ze*, *Kira-n-ga* et même en *Mu-n-gu*. Très probablement, cet élément singulier fournit l'idée de production, origine (création?), *nsi* (terre), *nzaa*, *kuzaa* (procréer)².“ FINCK gibt in seinen „Haupttypen des Sprachbaues“ den Inhalt des nasalen Präfixwortes ganz allgemein mit „Organismus“ wieder.

Bei der Darlegung der für uns wahrscheinlichen Deutung gehen wir von der Meinung MEINHOF's aus, daß sich nämlich kein Verbalstamm im Bantusprachgebiet finden lasse, der einen Anhaltspunkt zum Verständnisse des *n*-Präfixes böte: „Dieses Wort (scl. *inama* „Tier“) erscheint in den uns bekannten Bantusprachen durch das ganze Gebiet, ohne daß man seine Ableitung von

¹ „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen.“ S. 13f.

² A. a. O., S. 7.

einem Verbalstamm nachweisen könnte. Es scheint also sehr alt zu sein¹.“ Es ließe sich nun vorab die Frage aufwerfen, ob sich für jedes Wort in einer Sprache ein Verbalstamm finden müsse; ob dies namentlich bezüglich der Präfixwörter gelte. Ohne auf diese Fragen indes mehr Rücksicht zu nehmen, verneinen wir sie und behaupten, daß im nasalen Klassenpräfix des bantuischen Nomens der Begriff der Zeugung (des Gezeugtwerdens, des Gezeugtseins) zugrunde liege; zum Beweise führen wir in drei Gradreihen einige Beispiele von Verwandten des zugehörigen Wortstammes an:

I.

Namwesi *-ninya* keimend schwellen (von dem Fruchtkorn im Boden gesagt).
 Limi *nio* vulva; *manyi* sperma virile.
 Ovambo *o'nūedi* das männliche zeugungsfähige Glied (irgendeiner Tiergattung).
 Namwesi *inyo* (*nyo*) 1. fundus uteri, 2. pars pro toto (Gebärmutter).

Kafir-Zulu *-anja* (*anya*) sugere mammam.
 Herero *-njama* sugere mamman.
 Kongo (Katanga) *ejenena* (Harn-)Blase, *emvia* das männliche Glied (bei Menschen), *enjini* (*-ondindi*) Mutterscheide, *ondia* (*ambuti*) Gebärmutter.
 Ondonga *ezinyo* Made.

II.

Mbundu *mwenyu* Leben (auch Seele, Geist).
 Herero *omuino* Leben.
 Namwesi *nyana* (*inyana*) Schößling, Sprößling.
 Bakete *nyēnga* Gesundheit. [ling.
 Uzaramo *ugima* Leben.
 Tuku *thini* Ehebruch begehen.

Sotho *nya* Stuhlgang haben.
 Hehe *nya* zu Stuhle gehen.
 Buwe *nyelila* Durchfall haben.
 Rundi *nzaa* hervorbringen.
 Jaunde *hūh* leben.
 Konde *naṅgōlo* Hebamme.

III.

Hehe *-fyala* gebären, *mwanafyale* Stamm-Dzalamo *uvyazi* Geburt. [Mutter.
 Kulia *mubyera* Vetter.
 Buwe *-vyala* gebären.
 Irangi *-vyara* gebären.
 Hehe *-vyala* säen.
 Dzalamo *mbeyu* Same.
 Irangi *rubegu* Same.
 Limi *minya* Scham, Schande.

Hehe *nyoni* Schande.
 Konde *ngoni* Schande, Ehebruch.
 Ilamba *soni*, Schande.
 Buwe *nsōni* Schande.
 Kulia *insoni* Schande.
 Namwesi *nya-mizi* Personennamen (= die, bei deren Geburt Pflanzenwurzeln verwendet wurden), *nya-nzala* Personennamen (= die im Hunger bzw. Hungerjahr Geborene).

Die durch diese Beispiele nahegelegte Grundbedeutung für den Wortstamm *ny* erscheint überhaupt als eine mehr weniger sich über das ganze afrikanische Sprachgebiet verbreitende Wurzelform².

Noch auf ein konkretes Beispiel möchten wir zur Illustrierung der so gewonnenen Grundbedeutung von *ny* verweisen; wir haben das in der oder in einer äquivalenten Form durch das ganze Sprachgebiet des Bantu aufscheinende Wort *nyumba* „Haus“. Zwar findet sich das *ny*-Präfix hauptsächlich bei Tieren, dann auch bei Personen und Pflanzen in Verwendung; allein wir treffen auch ziemlich einige Wörter desselben Präfixes, die einer durchaus anderen Bedeutungskategorie zufallen. Ein solches Wort ist *nyumba*. Gerade dieses Beispiel zeigt uns, wie aus der vorhin gekennzeichneten Grundbedeutung auch Wörter von der Bedeutung des Nicht-Lebenden entstehen konnten. Wenn

¹ MEINHOF, a. a. O., S. 13.

² Wir kommen einigermaßen noch im dritten Abschnitte darauf zu sprechen. Hier sei lediglich als Beispiel herausgegriffen: Busa (am Niger): *nyō* weibliche Brustdrüse, Euter.

wir *ny-umba* betrachten, so tritt uns in dem *-umba* zunächst die Bedeutung des Bildens, Formens entgegen. Das Haus ist das, was aus der Erde (Lehm, Stein, Holz) durch Formung erzeugt wird; weil *-umba* in seiner ersten (und früheren) Bedeutung „töpfen“ heißt, so vermuten wir in der Form *-umba* den Zusammenhang mit der angezeigten und bei obiger Erklärung mitverwendeten Bedeutung Erde = Lehm = Ton.

2. Form des Präfixes *ny*.

Noch ist bezüglich der Form dieses zweiten Klassenpräfixes eine Bemerkung anzufügen; denn eingehender befassen wir uns an dieser Stelle mit der phonetischen und morphologischen Seite der Frage bei keinem der Klassenpräfixe. Das *ny*-Präfix ist sehr formreich; besonders zu beachten sind *ñg* und *nd*; es findet hier gleichsam ein Umschlagen bzw. Überschlagen von *ny* zu *ñg* und *nd* statt. Diese wie ebenso andere formale bzw. lautliche Variierungen von *ny* sind wohl von dem Eigencharakter des *y* bedingt; diesen Eigencharakter von *y* und sein hervortretender Bestand ergibt sich auch daraus, daß die Konkordanzpartikel zu *ny* durchwegs als *y* erscheint. Man kann damit auch vergleichen, daß *y* in anderer Lage und Funktion geradezu für *n* stehen kann; im Sitha treffen wir das Wort *iyó* (Zahn) mit einem auffälligen *y*, das bei diesem Worte bantuisch gemeiniglich *n* lautet (z. B. Pongwe *ino*, Tebele *iziño*, Ziba *lino*). Diese scharfe bzw. kräftige Geltung von *y* im nasalen Klassenpräfix kann sich namentlich auch daraus erkennen lassen, daß aus ihm geradezu ein *s*-haltiger Laut resultieren kann; der Übergang wird durch *dj* dargestellt; demnach ergäbe sich diese Wandlungsfolge: *ny : dj : dz : ns : s*. Daraus muß es erklärt werden, wenn im Bantu oft gerade Tiernamen mit *s* anlauten und dabei grammatikalisch nach der nasalen Klasse behandelt werden; damit behaupten wir nicht auch schon, daß jedes mit *s* anlautende Wort, sofern es grammatikalisch nach der Nasalklasse behandelt wird, diese *s*-Anlautung aus dem *ny*-Präfix erhalten habe. Auch ist zu beachten, daß noch andere Präfixbildungen sich zu einer *s*-Lautung umbilden können. Wenn wir z. B. im Pokomo neben einem gewöhnlichen *nyumba* das weniger gebräuchliche *dsumba* antreffen, so dürfte dieses *ds* eher die Umbildungsform von dem fixierenden *i*-Präfix sein, über das wir an dritter Stelle zu untersuchen haben. Noch einmal werden wir bei Behandlung des pluralen Nasalpräformativs auf das singularische *ny* zurückkommen.

Dritte Klasse: *-i*.

1. Form des Präfixes *i*.

Allgemein hat man als die Form dieses Präformativs *li* bezeichnet und angenommen, wenigstens nach den bedeutsamen Arbeiten der MEINHOF'schen Schule. Um indes *li* schlechterdings als die Form des Urbantu ansehen zu können, sind die phonetischen Forschungen über das Bantu und zumal die Erkennung des historischen Wertverhältnisses der größeren und kleineren bantuischen Spracheinheiten zu wenig weit vorgeschritten. Wir fassen darum unsere Ansicht über die Form des dritten nominalen Klassenpräfixes so zusammen: Zunächst ist zwischen älteren, mittleren und neuen Formen zu

unterscheiden; die mittleren Formen verstehen wir als Übergangsformen; die neuen Formen verstehen wir als ein gewisses Endprodukt des Umbildungsprozesses und der phonetischen (morphologischen) Verflachungstendenz. Als ältere Formen behaupten wir *di*, *li*, *ri*; Übergangsformen sind *dzi* (*ds*) und *ji*; eine ganze Verflachungsform dürfte *e* zu betrachten sein. Von den konsonantischen Anlauten der drei älteren Präfixformen einen als den ursprünglichen zu bezeichnen, dürfte um so gewagter sein, als keiner von ihnen mit den Lautungen der lateinischen Buchstaben übereinstimmend gilt; vielmehr nähern sich *d*, *l*, *r* einer gemeinsamen einheitlichen Lautung, von der man schwerlich angeben mag, welchem der drei Grenzlaute sie näherkommt. Katanga hat *di*, d. h. jene Nuance der bezeichneten gemeinsamen Urlautung des Präfixes, die der lateinischen Lautung *d* nahesteht. Obwohl wir nun die mehr dem zentralen Afrika zu liegenden Dialekte des Kongo die als dem älteren und reinen Bantutypus verhältnismäßig treuen Sprachvertreter halten, so vermögen wir doch nicht einfachhin *di* bzw. *di* als wahrscheinlichste Form des urbantuischen Präformativs zu behaupten. Dazu kommt der besondere Umstand, daß wir immer noch im Zweifel sind, ob nicht ein eigenes von diesem unabhängiges *di*-Präfix für die Bildung von nomina actionis (agentis) bestanden hat. Vergleichen läßt sich damit jedenfalls diese dreifache Tatsache: Erstens findet sich im bantuischen Sprachgebiet eine suffikale Wortkomponente *di*, welche den Sinn einer actio bzw. eines agens verleiht. Zweitens sind öfters Beispiele von *di*-Nomina nachweisbar, in denen *di* als Präfix fungiert und die gleichfalls den Sinn einer actio bzw. eines agens darstellen. Drittens ist es auffallend, daß in manchen Sprachen neben der *e*-Form des dritten Klassenpräfixes noch eine *di*-Form oder, besser noch, ein *di*-Präfix besteht; es wäre nämlich nicht leicht zu verstehen, wie sich das eine Mal das Präfix bis zur *e*-Form verflacht hat, während es das andere Mal als *di* erhalten geblieben ist.

Hier bleibt immerhin die Tatsache zu berücksichtigen, daß es auch eine weitverbreitete Form des *-i*-Präformativs auf *di* (*di*) gibt. Es ist ferner gewiß, daß die Übergänge von *d*, *l*, *r* sich in dem ganzen Bantusprachgebiet als häufige, mannigfache und leichte nachweisen lassen. Daneben kommt auch in Betracht, daß dem *i*-Laut des Präfixes eine starke Markierung zukommt und insoweit wohl schon in der älteren und ältesten Form zugekommen sein muß; die Wandlungsformen *ji*, *y*, *i* sowie wiederum, ähnlich wie beim zweiten Klassenpräfix, die *s*-haltigen Ausschärfungen dürften dies jedenfalls bestätigen. Es ist dies insofern von besonderem Gewichte, als nach unserer Anschauung dem starken quantitativen und qualitativen Eigenwert des *i*-Elementes ein wesentlicher Einfluß auf die Lautart des anderen vorstehenden Präfixelementes zuzuschreiben ist. Woraus schließen wir das? Aus einer Vergleichung dieses (dritten) Klassenpräformativs mit den Formen des fünften, das die zwei älteren konstanten Lautungen *lu* (*lw*) und *ru* (*rw*) hat. Auch jene Sprachen nämlich und Dialektgruppen, welche nicht die *li*-Form bzw. die *ri*-Form dieses dritten Klassenpräfixes zeigen, besitzen nichtsdestoweniger die *lu*-Form bzw. die *ru*-Form des fünften Klassenpräfixes. Man könnte im Interesse einer vollständigen Analogie, also neben dem *lu* und *ru*, wie es scheint, regelrecht ein *du* erwarten, welche Form indes sich auch nicht einmal nachweisen läßt. An dem

Parallelismus der Form beider Klassenpräfixe kann man nicht zweifeln; er wird übrigens gerade auch durch die Bedeutung (oder den logischen Inhalt) derselben noch vollends empfohlen. Formell ist noch zu erwähnen, daß das eine wie das andere Klassenpräfix sein erstes Element oftmals abgeworfen hat, wenn hier allerdings der Parallelismus zwischen beiden keineswegs so weit geht, daß immer in derselben Sprache wie das eine so auch das andere bzw. wie das andere so auch das eine jene Vereinfachung erfahren hätte; auch hier tritt eben jene selbe verschiedene Geltungsweise des *i*- und des *u*-Elementes in die Augen.

Da liegt nun der Anknüpfungspunkt für eine Lösung der Formfrage des dritten Klassenpräfixes. Zunächst scheint aus der genannten Parallele zu folgen, daß *l* bzw. *r* bei *-i* als ursprünglicher im Vergleiche zu *d* anzusehen sind; denn daß *l* bzw. *r* bei *-i* im einen und *l* bzw. *r* bei *-u* im anderen Falle der lautliche Rest eines und desselben Präfixes bzw. ein und dasselbe Präfix sind, ist schon oben angedeutet worden. Nur eine Lücke scheint dieser Identität entgegenzustehen, die öftere *d*-Anlautung bei *-i* bzw. der Mangel dieser *d*-Anlautung bei *-u*. Nur zwei Möglichkeiten lassen sich für eine Erklärung dieser Tatsache finden; entweder nämlich ist *di* als ein anderes und eigenes Präfix zu betrachten, das nach unserer früheren Andeutung eigentlich zur Bildung von nomina actionis (bzw. agentis) diente; nach dieser Auffassung hätte man etwa noch hinzuzufügen, daß das dritte (*-i*) Klassenpräfix in den betreffenden Sprachen in dieses *di*-Präfix aufgegangen sei oder daß beide ineinander übergegangen seien. Diese Auslegung lehnen wir ab; oder vielmehr: wir verwenden sie erst in zweiter Linie und unter der Voraussetzung, daß die zweite Möglichkeit als wahr zu gelten hat. Diese zweite Möglichkeit geht dahin, daß das *-i* des dritten Klassenpräfixes auf den sonst gleichen Laut *l* bzw. *r*, wie er beim *-u* des fünften Klassenpräfixes vorhanden ist, in der Richtung zur *d*-Lautung einen merklichen Einfluß übte; dieser Einfluß zeigt sich auch dort, wo *l* und *r* bei *-i* verblieben sind, indem diese beiden Lautungen zu eben jener gemeinsamen Grundlautung hingeschoben wurden, die näher bei *d* liegt und von der wir eingangs gesagt haben, daß sie für *d*, *l*, *r* gleichermaßen das vordere (erste) Element des urbantuischen Präfixes gewesen sei. Allerdings hat das *-i* nicht überall die Lautung des konsonantischen ersten Teiles nach dem *d*-Charakter hin so verschoben, daß die alten Lautungen (*l*, *r*) aus ihrer wesentlichen Art gerückt und nicht bloß nach *d* hin nuanciert wurden. Wo aber die *d*-Lautung durch *-i* vorwiegend geworden war, dort war dann ein Ineinanderaufgehen dieses Präfixes und eines eventuellen reinen *di*-Präfixes der oben mehrerwähnten Art ganz natürlich. Weil aber die Lautung doch gegen das andere ursprüngliche *di*-Präfix seine von *l* bzw. *r* kommende Nuancierung zusammen mit dem Eigencharakter des *-i* in manchen Dialekten behalten haben mochte, war es möglich, daß beide *di*-Präfixe ihre eigene lautliche Geschichte auch weiterhin hatten; so hätte es dann eintreten können, daß das ursprüngliche *di*-Präfix (mit dem Sinn eines nomen actionis bzw. agentis) blieb und das andere zu der *e*-Lautung sich verflachte oder umgekehrt.

Wie es sich mit einer solchen Hypothese nun auch verhalten mag, immer bleibt neben dem anfänglichen *l*- bzw. *r*-Element des *-i*-Präfixes ein dritter

durch *d* charakterisierter konsonantischer Vorlauter desselben Präfixes anzunehmen. Das *i* dieses (dritten) Klassenpräfixes besaß von allem Anfang eine nach *d* gravitierende Nuancierungskraft und Nuancierungstendenz, so daß auch die *l*- bzw. *r*-Anlautung des *-i*-Präfixes eine nach *d* hin zu verstehende Färbung bekamen. Darum schließen wir, daß die ursprüngliche oder Grundform ungefähr sich mit der einheitlichen Lautgruppe *dj* dürfte wiedergeben lassen; unter *dj* verstehen wir eine Lautung, die nach ihrem präfrikativen Hauchelement zwischen *dʲ* und *dhj* liegt ($\epsilon = x:h$). Bis sich indessen anderweitige konkrete Argumente und Hinweise für diese hypothetische Form finden, vermögen wir mit Sicherheit nur den *i*-haltigen Bestandteil des Präfixes anzugeben. Gegen die bisher am öftesten vertretene *li*-Form soll lediglich betont werden, daß sich *d* und *r* nach dem dermaligen Stand der mehr realen bantuischen Phonetik — MEINHOF und seine Vorgänger und Nachahmer sind zu konstruktiv — nicht einfachweg als spätere Divergenten oder als eigentliche transformativische Entwicklungsformen oder endlich als dialektische Verbildung der anfänglichen und reinen *l*-Anlautung ausgeben lassen. Über die sprachgeschichtliche Verwertung der Dreilautung *d*, *l*, *r* möge hier nur angemerkt sein, daß sie eine bedeutsamste Frage der bantuischen Sprachforschung darstellt und als ein gangbarer Weg der Phonetik bzw. Morphologie in die historischen Zusammenhänge der Bantusprachen zueinander und der weitergreifenden geschichtlichen Bantusprachvergleiche gelten kann.

2. Bedeutung des Präfixes *i*.

Soviel über die lautliche Gestalt dieses dritten Klassenpräfixes; nun ist auch seine logische Bedeutung festzulegen. Dabei sehen wir von der Frage des oben schon mehrfach erwähnten möglichen *di*-Präfixes ab, nachdem es jedenfalls in der jetzigen Bantugrammatik als selbständige Einheit innerhalb der Präfixerscheinungen nicht mehr existiert.

Um den Bedeutungswert unseres Präfixwortes zu erkennen, ist vor allem die bereits angegebene Verwandtschaft dieses (dritten) Klassenpräfixes mit dem fünften zu berücksichtigen. Es läßt sich diesbezüglich nun aber kaum mehr ein beachtenswerter Zweifel darüber aufbringen, daß die konsonantische Anlautung des *lu*- bzw. *ru*-Präfixes mit der konsonantischen Anlautung des *-i*-Präfixes schlechterdings identisch sei. Es ergibt sich also die weitere Frage: ist jene identische Anlautung bei beiden Präfixen oder bloß bei dem einen als genetisch für sich zu nehmendes nominales Präformativ anzusehen und, wenn letzteres: bei welchem der zwei Präfixe ist die Zusammensetzung anzunehmen? Ohne die verschiedenen Möglichkeiten einzeln und ins Genaue zu prüfen, geben wir die Lösung, die uns allein begründet und befriedigend erscheint. Darnach ist zunächst *lu* (*ru*) als *l + u* (*r + u*) aufzufassen; der zweite Teil dieser Zusammensetzung scheint mit dem sechsten (oder *u*-) Klassenpräfixe identisch zu sein. Dem analog glauben wir auch in dem dritten Klassenpräfixe eine Zusammensetzung erkennen zu müssen; wäre diese Annahme falsch, dann hätten wir im vorigen Falle nicht die Formel *l + u* (*r + u*), sondern *dj + u* (*li + u*, *ri + u*) zu setzen. Allein von einer solchen wohl schwer verständlichen Kompositionsresultante abzusehen, sind noch

andere Umstände, welche eher die Formel $l+i(r+i) = d'j$ empfehlen. Einmal weist jedes der beiden Klassenpräfixe auf einen logisch unselbständigen Charakter seiner Geltung hin; dieser Charakter ist in dem bloß Heraushebenden oder, wie man sich vielleicht noch ausdrücken könnte, in der präsignativen Fixierung einer zugehörigen Sache, Handlung, Beziehung, Form, Erscheinung, gleichviel ob diese persönlich oder unpersönlich sind, enthalten. Dieser logischen Funktion muß aber in der Sprache kein ganzer Lautkörper entsprechen. Alsdann läßt sich die Annahme einer besonderen und eigentlichen *i*-Präfixlautung mit sehr viel Grund für das ganze Sprachgebiet des Bantu behaupten. Daß dieses Präfix mit seiner Modifizierung durch *d* (*l*, *r*) gemeiniglich zu einer Präfixklasse, eventuell bereits am Anfange oder doch sehr frühe, verschmolzen ist, hat keinerlei Ungereimtheit an sich. Von hier aus würde sich das *e*-Präfix bzw. die *e*-Präfixform mancher Sprachen anders, als oben angedeutet wurde, erklären. Im Katanga kommen die *e*-Präfixform und die *di*-Präfixform der logisch einen Nominalklasse vor; nun ist allerdings ihre Konkordanz durch die verschiedenen grammatischen Formen dieselbe; doch könnte das immer noch aus dem Ineinanderfließen der beiden Präfixklassen gerechtfertigt werden. Übrigens bemerken wir dazu ganz allgemein, daß sich das *i*-Präfix, seine Selbstexistenz vorausgesetzt, zumal in der Konkordanz, an die Verstärkungsform (*di*, *li*, *ri*) fast notwendig wird angelehnt haben.

Welche Bedeutung und welcher logischer Inhalt kommen diesem älteren *i*-Präfixe — es gibt auch ein *i*-Präfix, das als phonetische Abschwächung des vollen dritten Klassenpräfixes neueren Datums ist — zu? Diese Frage ist wichtig für die wahre Deutung der Zusammensetzungsform. Es ist diese Frage um so schwerer zu beantworten, als dieses *i*-Präfix grammatisch zusammen mit dem dritten (*-i*-) Präfix eine Klasse geworden ist und daß zudem oft in der heutigen *i*-Präfixform das vereinfachte *-i*-Präfix anzunehmen ist. Dennoch glauben wir wiederum aus einem Vergleiche des dritten und des fünften Klassenpräfixes ziemlich genau auf den Sinn des *-i*- bzw. *-u*-Elementes schließen zu können. Wir gehen wieder von dem letzteren und also vom *lu*- (*ru*-) Präfixe aus; seine Bedeutung gibt sich deutlich als numerische Heraushebung bzw. quantitative Abhebung; sein Charakter ist singularisch, und zwar geradezu der eines Solitivs. Dagegen liegt in dem dritten (*-i*-) Klassenpräfix die (nach der verschiedensten Richtung gehende) qualitative Markierung als wesentlich gegeben vor. Sonach können wir zunächst in betreff der zwei vollen Klassenpräfixe *-i* und *lu* (*ru*) zwar eine wesentliche Verwandtschaft auf der einen Seite, aber auf der anderen Seite doch wieder eine eigentliche Nuancierungsgrenze beideteils behaupten. Diese Verschiedenheit nun in dem logischen Wertcharakter von *-i* (*di*, *li*, *ri*) und *lu* (*ru*) muß in dem zweiten (vokalischen) Elemente der Präfixe ihre hinreichende Erklärung finden, weil wir im konsonantischen Anlaut ein identisches Zeichen und also eine identische Bedeutung haben. Gehen wir auf das sechste (*-u*-) Klassenpräfix zurück, das oben schon erwähnt wurde und das in dem *lu* (*ru*) enthalten ist, so finden wir als dessen logischen Inhalt: „das, was sich — aus etwas — ergibt.“

Das *u*-Präfix hat keinen absoluten logischen Wortcharakter ähnlich den ursprünglich selbständigen Bedeutungswörtern etwa der beiden ersten Klassenpräfixe. Die Bedeutung des *u*-Präfixes besteht genauer in einem Herausheben, Ableiten, Zusammenfassen; das Klassenpräfix bezeichnet also Resultierendes und enthält so eigentlichst Abstrakta und Kollektiva.

Demgegenüber läßt sich der logische Inhalt des von uns angenommenen älteren *i*-Klassenpräfixes etwa bestimmen: „einer (eine, eines), der (die, das) — in oder an etwas — hervorgehoben wird“; dieses Präfix bezeichnete so besonders Konkreta und Selektiva.

Man ersieht nun leicht, daß trotz dieser Verschiedenheit auch eine solche Verwandtschaft beiden Präfixsinnes statthat, daß die Unterschiede keine durchaus gegeneinander unverwischbaren Grenzen haben. Dazu kommt, daß ein Abheben, wie wir es in beiden Fällen verwirklicht sehen, unter diversem logischen Aspekte geschehen kann; so könnte ich, um nur dieses Beispiel anzuführen, einen Haufen Steine als ein Kollektives (hinsichtlich der vielen zu diesem Bestimmten zusammengetragenen Teile) oder als ein Selektives (hinsichtlich der anderen Steine oder der Umgebung und des Hintergrundes), das sich also irgendwie von einem anderen abhöbe, auffassen. Endlich ist auch der Doppelumstand zu berücksichtigen, daß beide Präfixe, das *u*-Präfix und das ältere *i*-Präfix, mit dem gleichen konsonantischen Präfix $l = r$ (*d*) zu neuen Präfixen zusammentraten, und daß diese beiden neuen Präfixe durch phonetische Verflachung wieder zu *i* bzw. *u* geworden sind, also gewissermaßen neben der neuen Bedeutung die alte Form erhielten. Dieser Doppelumstand erschwert darum noch erheblich die logische Sondierung aller der berührten (vier) Präfixklassen, weil daß konsonantische Präfix der beiden Zusammensetzungen mit dem *u*-Präfix und dem (älteren) *i*-Präfix logische Verwandtschaft aufweist.

3. Bedeutung des Präfixbestandteiles $l = r$ (*d*).

Immerhin glauben wir den logischen Klassenwert des *u*-Präfixes einerseits und des (älteren) *i*-Präfixes andererseits mit hinlänglicher und mit der hier überhaupt möglichen Genauigkeit festgestellt zu haben; und wir werden nun, von diesen festen Anhaltspunkten ausgehend, zur Bestimmung des logischen Charakters jenes konsonantischen Präfixes $l = r$ (*d*) übergehen, welches den ersten Bestandteil im dritten (*-i-*) und fünften (*lu-*, *ru-*) Klassenpräfixe ausmacht. Einigermassen haben wir oben bereits angedeutet, daß jenes Präfix $l = r$ (*d*-) logisch als ein Hervorheben einzuwerten sei. Hier möchten wir die beiden Momente angeben, die den Inhalt und den Vorgang jenes Heraushebens ausmachen; es sind die Fortifikation und die Determination; jene besagt gleichsam ein Intensivieren des vorliegenden Begriffswortes nach irgend-einer Richtung hin; diese dagegen besagt ein Designieren bzw. Spezifizieren des vorliegenden Begriffswortes nach der betreffenden Richtung.

Damit stimmt mehr weniger überein, was ENDEMANN als Charakter seiner *li*-Klasse angibt; er sieht das Individuelle (und Okkasionelle) in diesem Präfixe enthalten. MEINHOF ist noch unbestimmter in seinen hier bezüglichen Angaben;

dies ersieht man schon aus der Charakterisierung seiner fünften (*li-*) Klasse: „Die fünfte Klasse ist einfach Singular zu Klasse 6, wo diese Dual ist¹.“ Als Klasse 6 setzt er *ma-*. Darnach führt er dann noch vier andere Bedeutungskategorien an, denen er nach Möglichkeit eine Beziehung zur ersten beizulegen versucht. Auch VAN DER BURGT ist in diesem Betreff kaum deutlicher; er sagt z. B. in der Bestimmung seines fünften Klassenpräfixes (*i, li*): „Cette classe peut être nommée la classe noble, de grandeur, ou encore de pluralité, ainsi: le préfixe *i* ou *li* est propre aux noms désignant des êtres supérieurs, divins . . . Pour le reste, il est assez difficile de dire quelles espèces de noms appartiennent à cette classe *i-ma*².“ Dann werden noch ein paar Bedeutungen angeführt, darunter auch die des Verächtlichen und der Vergrößerung.

Alle diese Deutungen sind jedenfalls ganz ungenügend; zum Teile sind sie geradezu falsch oder doch darnach angetan, das Präfix in einer falschen Richtung interpretieren zu lassen. Dagegen werden wir mit der oben vorgetragenen Erklärung des Präfixes *l = r (d)* nicht nur den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des dritten (*-i-*) Klassenpräfixes gerecht, sondern wir haben damit auch schon eine befriedigende Deutung des von uns an fünfter Stelle genannten *lu- (ru-)* Präfixes gewonnen, wie wir noch näher darzulegen haben; doch soll dies am bezüglichen Orte geschehen. Jetzt werden wir nach der grundlegenden Klärung des logischen Wertcharakters unseres dritten (*-i-*) Klassenpräfixes einige ergänzende Bemerkungen über sekundäre bzw. subsumptive Bedeutungen von hieher gehörenden Klassennomina hinzufügen.

4. Ergänzende Bemerkungen.

Der bemerkenswerteste Irrtum, der mit der Frage dieses Nominalpräformativs zusammenhängt und aus seiner Verkennung entstanden ist, mag wohl die von MEINHOF besonders vertretene Ansicht von einem eigenen augmentativen Klassenpräfixe sein. Dieses Präfix, das bei ihm als 21. Klasse steht und mit der hypothetischen Urbantuform *iji-* angegeben wird, soll mit dem ebenfalls hypothetischen Stamme *ji* und durch sie mit der historischen, noch lebendigen Form *-ŋgi* („viel“) zusammenhängen. Diese ganze Hypothese nun halten wir für verfehlt, schon weil sie überflüssig ist. Da nämlich unser drittes Klassenpräfix präsignativen Sinn hat, so erhellt, daß unter diesen naturgemäß auch das Augmentative fällt. Dieser Beweis ist stichhältig, wenn nicht das vorliegende Material an Sprachbeispielen die Annahme eines eigenen Vergrößerungspräfixes aufnötigt. Daß dies nicht der Fall ist, können wir zweifach dartun: erstens wird unser drittes (*-i-*) Klassenpräfix durch das ganze Bantusprachgebiet auch als Augmentativ gebraucht; und zweitens sind jene Formen, aus denen man auf ein separates Vergrößerungspräfix schloß, nichts anderes als eben unser drittes (*-i-*) Klassenpräfix, das allerdings, wie es übrigens auch bei den anderen nominalen Präformativen im Bantu zutrifft, eine phonetische Modifizierung duldet, bzw. morphologisch nicht in starrer Eindeutigkeit festgelegt ist. Für beides sollen Beispiele als Erläuterung und Bestätigung angeführt werden.

¹ „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen.“ S. 9.

² MSOS., V (1902), S. 7.

Das (von uns an dritter Stelle genannte) *-i*-Präfix bildet auch Augmentativsubstantiva:

Ŋgoni *ndoda* Mann, *lidoda* kräftiger Mann.

Namwesi *igombe* großes Wasser, *igukuma* große Versammlung, *igongo* ausgewachsenes Huhn, *iyuto* großer Haufe von Leuten, *linulile* eine Art Bremse, große Fliegenart von *ngi* (*n* = *ng*) Fliege, *likawandama* großer Wasservogel.

Sotho *lelyapela* Dachsresser (große Giftschlange), *lexopane* große Landeidechse, *lelumaeli* junger Löwe, der schon zu brüllen anfängt.

Ovambo *omukuiju* Feigenbaum, *ekuiju* ein besonders großer Feigenbaum, *elenga* Großmann, Minister, *efundja* Überschwemmung, Flut.

Tukuu *bueta* Kistchen, *ibueta* (große) Kiste, *iyumba* Palast.

Bakete *disêya* (langer) großer Korb.

An zweiter Stelle haben wir Beispiele dafür zu erbringen, daß die vermeintlichen, für ein besonderes Augmentativpräfix beweisenden Formen das dritte (*-i*-) Klassenpräfix sind.

MEINHOF führt an jenerlei Formen besonders *ḡi*, *dji* (*dj*), *zi* (*z*) und *dzi* an. Indes sind diese Formen ausnahmslos auch von unserem dritten (*-i*-) Klassenpräfix zu belegen:

Konde *ḡi-mongo* Kraft, *ḡi-ṅgapēdi* Verrücktheit.

Suaheli *djumba* (großes) Haus, *jiti* großer Baum, *j-oka* große Schlange.

Tete *dziso* Auge.

Gogo *ziso* Auge.

Übrigens läßt sich dieselbe Variation der Form beim dritten (*-i*-) Klassenpräfix auch noch auf eine andere Weise bestätigen:

Namwesi <i>mulilo</i> Feuer	Ronga <i>ndžilo</i> Feuer	Leŋge <i>ndilo</i> Feuer
Luba <i>mudilo</i> Feuer	Sofala <i>moriro</i> Feuer	Yeye <i>mondino</i> Feuer
Bisa <i>nzovu</i> Elefant	Ronga <i>n^hlopfu</i> Elefant	Karagwe <i>ensodzo</i> Elefant
Lolo <i>ndžoku</i> Elefant	Zulu <i>in^hlovu</i> Elefant	Madžame <i>šofu</i> Elefant
Nika <i>ndzovu</i> Elefant	Šona <i>nžovu</i> Elefant	Ganda <i>enjovu</i> Elefant
Ŋgoni <i>nšofu</i> Elefant	Pokomo <i>ntsofu</i> Elefant	Noho <i>n^hjou</i> Elefant
Peli <i>lou</i> Elefant	Suaheli <i>ndovu</i> Elefant	

Oder man kann auch damit vergleichen:

Suaheli <i>djenga</i> bauen	Nyamwesi <i>zenga</i> bauen.	
Konde <i>jenga</i> bauen	Schambala <i>zenga</i> bauen	
Suaheli <i>djuu</i> oben	Kafir <i>izulu</i> Himmel	Venda <i>ʔa dūlu</i> oben
Herero <i>ejuru</i> (<i>e-uru</i>) Nase	Pokomo <i>dzu</i> oben	

Paṅgwa(-Zahlwörter) *jimwi* 1, *dzivili* 2, *dzina* 3, *dzihano* 4 usw.; *ji* = *dz(i)*.

Was uns alle diese Beispiele, die sich mannigfach häufen ließen, insgesamt beweisen, ist jedenfalls und vor allem, daß die als separates Augmentativklassenwort aufgefaßten Formen sich restlos und gering als unser drittes (*-i*-) Präfix verstehen lassen. Ja wir glauben in diesen vergleichswisen Beispielen noch dazu einen Erhärtungsgrund für unsere phonetische Auffassung dieses Präfixes (*d^hj*) zu erkennen.

Wenn also MEINHOF an manchem Orte es als eine eigentümliche Tatsache hervorhebt, daß bantuische Deminutiva öfters zugleich mit dem Augmentativpräfix gebildet werden (Deminutivpräfix + Augmentativpräfix + Wort), so entfällt nun dieses Eigentümliche, weil wir im ganzen Vorgang nichts anderes

vor uns haben als die einfache Tatsache, daß das deminutive Klassenpräformativ beim bantuischen Nomen oft vor das eigentliche Wortpräfix tritt, dieses also stehen bleibt.

Noch sei ein gerade auch in diesem Betreff charakteristischer Vergleich aus dem Pokomo gebracht:

ndume männliches Tier
i-dume Augmentativum dazu

i-dzidzi große Stadt (zu *mudzi* [Stadt])
ka-dzihi kleiner Baum (zu *muhi* [Baum])

Aus diesen Beispielen geht hervor, daß *i* im Pokomo als augmentatives Nominalpräfix fungiert; dieses *i* ist unser drittes Klassenpräformativ und hat regelrecht die ihm zugehörnde Konkordanz *di*. Mehr Schwierigkeiten scheinen das dritte und das vierte Beispiel zu machen. „Große Stadt“ kann auch mit *mu-dzidzi* gegeben werden. Im Nika heißt der entsprechende Ausdruck *dzidzi*; dort fungiert *dz(i)* ebenfalls als ausgesprochenes Vergrößerungspräfix; z. B. *dziwe* augmentativ zu *iwe* (Stein). Im verwandten Tikuu heißt Stein *ijiwe*; mit diesem Worte ist *dziwe* identisch wie aus einem anderen Beispiele: „Tikuu *iyuva* (Sonne): *dsua* im Pokomo“ hervorgeht. Demnach kann es nicht zweifelhaft sein, daß in *idzidzi* und *idzihi* das dritte Klassenpräfix als *dzi* erscheint. Daß das dritte Klassenpräfix an Stelle des ersten stehen kann, wird aus Beispielen wie „Namwesi *msüi* (Stimme): Pokomo *idswi*“ klar. Der Vergleich zwischen Pokomo *dziwe* und Tikuu *ijiwe* beweist, daß hier *dz(i)* nicht gerade als nacktes Augmentativ genommen werden muß. Dementsprechend hätte man denn auch das *dzi* in *i-dzidzi* und *ka-dzihi* als primäres wortbildendes Klassenpräfix aufzufassen (ohne die spezifische subsumptive Augmentativbedeutung); zu dem so klassifizierten Worte kommt in einem Falle das Augmentativ *i-*, im anderen das Deminutiv *ka-*. Während das *i* von *i-dzidzi* die kürzere (verflachte) Form von demselben Klassenpräfix (*-i-* = *d'j*) ist, hat sich die innere mehr ursprüngliche Form *dzi* erhalten¹. Darin kann nichts Befremdliches liegen. Im Nika (*dzidzi*) ist *i* ganz abgefallen; ebenso im Pokomo bei *mu-dzidzi* wegen des (neueren) Vorantrittes von *mu-*; bei *ka-dzihi* hat *i* gar nicht gestanden, bezüglich nämlich des hinzutretenden Deminutivs; „großer Baum“ heißt dagegen *i-dzihi*. So lassen sich diese Formen glatt verstehen. Aber ganz irrig ist es, eine Form des dritten (*-i-*) Präfixes deswegen nicht für dieses Präfix zu halten, weil jene Form nicht mehr lebendig ist. Im selben Sinne sind auch die von MEINHOF zitierten Vendaformen *mbɿa* (Hund), *libɿa* und *liɖibɿa* (großer Hund) zu deuten; *libɿu* ist zunächst eine andere Form als *mbɿa*; zu beiden verhält sich *liɖibɿa* fortifikativ im augmentativen Sinne. Allerdings ist dabei zu bemerken, daß die *li-*Form und die *m(u)-*Form nicht nach ihrem genauen logischen Charakter identifiziert werden dürfen; das eine und das andere Mal ist eben das Wort unter einer eigenen logischen Rücksicht gebildet worden. Da nun „klein“ und „groß“ Verhältnissbegriffe sind — „klein“ bzw. „groß“ ist etwas im Verhältnisse zu anderem —, so kann darin ein Grund gesehen werden, warum oft gerade das dritte (*-i-*) Klassenpräfix bei den Deminutiva sich findet; jenes Verhältnishaftes nämlich involviert ein „Abheben vom anderen“ und dieser

¹ Genauer wird man sagen müssen: Infolge des Vorantrittes eines zweiten, augmentativen *-i-*Präfixlautes hat sich die Lautung des vorhandenen *-i(i)-*Präfixes nach *dzi* hin ausgeprägt.

Begriff wird vom präsignativen Präfix dargestellt. Nicht überall ist indes eine solche sprachlogische Feinheit geltend geworden (oder doch geltend geblieben); in vielen Teilen des Sprachgebietes erscheint das Deminutiv-Präfix (und noch mehr das Augmentativpräfix) vor dem reinen Stammwort; in vielen Teilen wieder tritt es vor die gewöhnliche Klassenform des Wortes.

Noch eine Bemerkung kann hier zur Vervollständigung des Gesagten nützlich angebracht werden. MEINHOF führt in seiner Nika-Studie (MSOS. VII, 195) als „merkwürdig“ die Form *ludzere* zu *niere* (Haar) an. Wir halten dafür, daß diese Form einfach aus *lu + ni + ere* entstanden zu denken ist; daß die Lautgruppe *ni* (*ny*) sich zu einer *s*-hältigen Lautung auswirken bzw. je nach ihrem Zusammentreffen mit gewissen Leuten umgestalten kann, haben wir bei dem zweiten Klassenpräfixe gesehen; daß bestimmte Laute diese Lautwandlung bzw. Lautverschiedenheit bedingen können bzw. begünstigen, zeigen uns ein paar Beispiele aus dem Suaheli und Digo:

Suaheli <i>mgeni</i> (fremd)	Digo <i>mdžëni</i>
<i>gema</i> (Palmweinzapfen)	<i>djema</i>
<i>nzige</i> (Heuschrecke)	<i>nzidže</i>

Es würde das obige Beispiel aus dem Nika (wie nach anderer Hinsicht auch die Vergleiche aus Suaheli: Digo) lehren, daß die von manchen Bantuisten bemerkten Formen eines angeblichen separaten Augmentativpräfixes, namentlich, soweit hier die bezüglichen Deminutivbildungen in Betracht kommen, nicht immer und notwendig als dieselbe Stammlautung zu klassifizieren sind. Nicht für ausgeschlossen halten wir die Deutung von dem Deminutivum Schambala *ka-zana* aus *ka-riw-ana*.

Noch möchten wir aus dem Pokomo zur Illustrierung der von uns gegebenen Auffassung der *dž*-Lautung und der bezüglichen Formen und Verwendungen ein Beispiel anführen.

In Pokomo *džwimi* (Zunge) erkennen wir die Genesis $\text{d} (l, r) + u + imi$ (*yu + imi*). Der konsonantische Anlaut $\text{d} (l, r)$ — im Pokomo erscheint er als *y* bei dem *u*-Präfix — ist jenes gemeinsame Präfixelement, das wir im dritten (*-i* = *d'j*-) und im fünften (*lu*-, *ru*-) Klassenpräformativ als identisch festgestellt haben. Das *u* als *w* ist vor dem Vokal natürlich. Das Deminutiv dazu ist gemäß dem Pokomoschema *ka-džimi*. Zu erwähnen ist besonders: *džwimi* ist nicht formales Augmentativum. Was uns indes noch bedeutsamer ist, liegt in der Erklärung, die MEINHOF (MSOS. VIII, 206) für die *džw*-Lautung gibt: „Das Eintreten des Zischlautes ist jedenfalls so zu erklären, daß *l* sich über *l'* ... zu *j* und *y* entwickelt hat und daß seine palatalen Eigenschaften den Zischlaut entstehen ließen, der durch das folgende *w* die Neigung zum Rauschlaut bekam ...“ Diese Erklärung kann man wohl (abzüglich etwa des darin als ursprünglich gesetzten *l*, wofür wir einen wesentlich zu *d* neigenden Grundlaut annehmen) akzeptieren. Damit wird aber auch die von uns vertretene Anschauung $dž (dz, dj, \text{d}[i], z) = \text{d} (l, r) \text{d}'j (li, ri)$ schlechthin bestätigt.

Eine zweite Ergänzung betrifft die weitverbreitete Deutung des *-i*-Klassenpräfixes, der zufolge diesem Präfixe eigentlich ein dualistischer Sinn unterläge; von der dualischen Grundbedeutung leite sich der Gebrauch des Präfixes zur Bezeichnung doppelter Dinge bzw. „solcher Dinge, die ein

Doppeltes in sich schließen, die zwei gleiche Seiten haben“ (MEINHOF, „Grundzüge“, S. 9). Nach der von uns gebotenen Deutung des Präfixes liegt in demselben weder etwas Dualisches noch eine besondere Eignung zur Bezeichnung doppelter Dinge; nur insoferne in einem Doppelten und in dem Zwillinghaften eine nota praesignationis aufgefaßt werden kann, scheint eine Subsumierung unter das präsignative Nominalpräformativ relativ nahezu liegen. Übrigens beweisen die Beispiele, wie sie von MEINHOF zur Bekräftigung seiner Sentenz vorgebracht werden, nichts oder wenigstens sind sie fast bei den Haaren herbeigezogen. Und gerade das hauptsächlichste Wort in diesem Belange, die Form für „Zwilling“, ist für die Sentenz nicht beweisend. MEINHOF führt Herero *epoha* (Zwillingsgeburt) an; nun liegt aber die Grundbedeutung von „Zwilling“ nicht in dem Präfix (*e*), sondern in dem Stammworte; vgl. Sotho *pata* (klemmen), *patiko* („das Fangen von zwei Seiten“). Insoferne in dem Zwillinghaften (Doppelten) eine Mehrheit bzw. Zweiheit liegt, wird *ma* als Präformativ gesetzt. ENDEMANN hat in seinem Wörterbuch: *lepate* „dubbelje, Frucht von der *tsego*- oder *moseho*-Pflanze“. Im Südsotho bedeutet der Plural (auf *ma*-): „Verdopplung, Gedoppeltheit“ (eines Dinges, das doppelt vorhanden)“. Das dritte (*-i*-) Klassenpräfix drückt so wenig das Doppelte, Zwillinghafte aus, daß es im Kingo z. B. geradezu verwendet wird, um „einen Zwilling“ zu bezeichnen: *unya-li-pasa*. Wir können also sagen: die Zwillingsgeburt (die Zwillinge als eins) ist ein Auffälliges, Nichtgewöhnliches; insoferne schon wird der bezügliche Gebrauch des dritten (*-i*-) Klassenpräfixes verständlich; inwieferne (vielleicht durch das zweite (*i*-) Element des Präfixes) die Idee des Eins-Sein bzw. des Einheitlichen ausgedrückt werden soll, läßt sich nicht bestimmen. Im Jaunde heißt (der) Zwilling *m-biās* (*m*- ist silbenbildend = *mu*). Aus dem schon erwähnten Kinga ist noch eine Form bezüglich unserer Frage lehrreich: *uvamwipasa*; wir trennen das Wort so in seine Bestandteile: *u-va-mw-i-pasa*; das Wort ist gleichbedeutend mit dem obgenannten, ist also die Bezeichnung für „(der) Zwilling“. *va-mw-i-pasa* bedeutete die (beiden) Zwillinge, *mw-i-pasa* der eine oder ein Zwilling; *u* ist eigentlich Singular zu *vamwipasa* und kann zusammen mit *va* als Akkumulativbildung betrachtet werden, wie solche im Kinga charakteristisch sind¹. Daß in dem *i* des Wortes das dritte (*-i*-) Klassenpräfix vorliegt, könnte höchstens in dem Sinne bezweifelt werden, daß man darin nur das von uns als möglich selbständiges, älteres *i*-Präfix angenommene zweite vokalische Element jenes dritten (*-i*-) Klassenpräfixes erkennen wollte; jedenfalls fungiert das *i* substantivierend; diese Substantivierung ist durch ein logisches Klassenpräfix vollzogen, ob nun dessen Inhalt mehr als Präsignation oder mehr als Unitiv oder als eine Kombination beiden Sinnes zu verstehen sein mag.

¹ Daß diese Akkumulativbildungen nicht sinnlos sind, läßt sich gerade an dem Beispiel erkennen. Während *mwipasa* eigentlich „Zwilling“ für den ganzen Bereich des Lebenden bedeutet, wird dieser Sinn zunächst durch das plurale Präfix *va* auf den Bereich des persönlichen (menschlichen) Lebens eingeschränkt. Das so gewonnene Wort hat nun aber einen dualischen (pluralischen) Wert und muß darum noch mit *u(-mu)*- präfigiert werden, daß so der genaue Sinn „ein bzw. der Zwilling“ ausgedrückt wird. Wir haben es hier wohl mit einem interessanten Beispiel der Wortbildung überhaupt und ihrer logischen Akkuratessse im Bantu besonders zu tun.

Diese Ausführungen müssen an der Stelle genügen; vielleicht kommen wir bei anderer Gelegenheit auf das bedeutsame Nominalpräfix und die eine oder andere der damit zusammenhängenden Fragen zu sprechen; die Ausführungen sind auch darum länger ausgefallen, weil wesentliche Erläuterungspunkte anderer Klassenpräfixe bereits miterledigt werden mußten. Auch ist allgemein zu bemerken, daß die bisher behandelten nominalen Präfixerscheinungen die schwierigsten sind; die noch zu behandelnden Präfixe werden, da sie wesentlich geringere Schwierigkeiten bieten, mehr cursorisch zu erörtern und zu bestimmen sein.

Vierte Klasse: *ku*.

Dieses nominale Klassenpräfix tritt, was vorerst seine Form bzw. seine Lautung anlangt, in einer bemerkenswerten Konstanz durch das ganze Bantug Gebiet auf; daß es nicht ausnahmslos in allen Einzelsprachen zur Anwendung kommt, wird weiter unten nach seinem Grunde und nach seinen Folgerungen zu untersuchen sein. Das Duala bietet Anhaltspunkte für eine solche Untersuchung.

Weil sich keinerlei Wahrscheinlichkeitsgründe und Anhaltspunkte für die Statuierung einer von *ku* irgend wesentlich abweichenden Urform (Urbantuf orm) finden, können wir unmittelbar an die Festlegung der logischen Frage dieses Klassenpräformativs schreiten.

Hier nun wird es notwendig, die Frage nach dem Verhältnisse der bislang verschieden klassifizierten *ku*-Formen des Präfixnomens zu klären. Wir beziehen uns da zuerst wieder auf die Darstellung bei MEINHOF; er nennt zwei *ku*-Präfixklassen; das erste *ku*-Präfix (Klasse 15) deutet er als exklusive infinitivisch; das zweite (Klasse 17) ist ihm das lokativische; indes bringt er beide Präfixe zusammen und sagt in Besprechung des Infinitivpräfixes: „Daß es mit dem... Lokativpräfix identisch ist, ist nicht mehr zweifelhaft.“ („Grundzüge“, S. 9.) Hierin glauben wir MEINHOF beipflichten zu müssen; daß wir uns dabei aber teilweise auf eigene und neue Gründe stützen, wird alsbald zu zeigen sein. Man möchte es nun in etwa unkorrekt finden, daß wir nicht beide Präfixe gemäß ihrer Einheit bzw. Identität als eine Klasse in unser nominales Präfixsystem einstellen. Indes werden wir dieser natürlichen Forderung insoferne gerecht, als wir in der Lokativklasse die *ku*-Formen nur per concomitantiam und der Vollständigkeit halber behandeln. Eigentlich zu berücksichtigen kommen in der Lokativklasse die *ku*-Formen also insoweit, als wir jene Klasse als formale Zusammenfassung eines logisch einigen Komplexes von Präfixnomina ansehen. Wollte man aber einwenden, daß wir alle *ku*-Substantiva bei der Lokativklasse behandeln könnten und müßten, so scheint uns die logische Dissoziierung des Großteiles aller *ku*-Nomina von den lokativischen Substantiva ein genügender Entscheid dawider zu sein. Als Präfix des Infinitivs und also vieler Verbalsubstantiva kann *ku* insoferne noch nach der dritten (-i-) Klasse angesetzt werden, als diesem *ku* als logisches Äquivalent in einigen Bantusprachen eben jenes dritte (-i-) Präfix entsprechend fungiert. Zudem finden sich noch zwei logische Rücksichten, die uns im selben Sinne bestimmen dürfen; die Verbalnomina, zu denen auch die nomina actionis (und einigemal nomina agentis) gehören, schließen sich wohl an die Nomina

der Personen, des Lebenden und ihrer nächsten Qualifikativen am besten an; dann finden sich unter den *ku*-Nomina nicht wenige, die mit den gleichen genannten Nomina nahe zusammenhängen, wie z. B. die Nomina, welche Glieder des Menschen und Leibesbeziehungen ausdrücken. Endlich kann in diesem Behufe noch das von manchen Gelehrten aufgeworfene *gu*-Präfix erwähnt werden, das nach seinem logischen Werte füglich an der Stelle untersucht wird.

Drei Fragen kommen bei diesem vierten Klassenpräfix als wichtig zu lösen in Betracht:

1. Welches ist die Grundbedeutung von *ku*?
2. Wie verhält es sich mit den äquivalenten Infinitivpräfix-Formen jener Sprachen, in denen *ku* nicht (mehr) gebraucht wird, in der zu behandelnden Eigenschaft eben?
3. Welche Bewandnis hat es mit dem *gu*-Präfix?

1. Grundbedeutung des Präfixes *ku*.

Bezüglich der ersten Frage fassen wir uns kurz, indem wir die allgemeine Richtlinie angeben, nach der die Deutung aller Lokativpräfixe liegen dürfte. Das Problem der bantuischen Lokative ist ein schwieriges und wichtiges zugleich; hier geben wir nur ungefähre Andeutungen über seine befriedigende Lösung¹. Seitdem man (besonders durch die Verdienste von HÉLI CHATELAIN) die Frage nach den Lokativsubstantiven systematisch und im Rahmen der technisch-grammatischen Präfixbehandlung aufzufassen und aufzuklären versucht hat, ist manche Unklarheit geschwunden; was man heute von den Lokativen weiß, ist dieses: Die Lokative sind Klassennomina und stellen sich als solche in drei Klassen in das System der klassifizierenden Substantivpräfixe ein; sie weisen im Satze bzw. im grammatischen Zusammenhange die nämlichen Konkordanzverhältnisse auf wie alle Präfixnomina; als Grundformen werden für diese Lokativpräfixe gemeiniglich *mu*, *pa*, *ku* angenommen, wie sie ja durchwegs im ganzen Bantugebiet noch lebendig sind; die Bedeutung wird für *mu* mit „in“ (Inneres), für *pa* mit „an“ (Daranseiendes), für *ku* mit „außer“ (Äußeres) wiedergegeben. In diesem Sinne hat ENDEMANN das lokativische *mu* (*mo*) Wo-Substantiva bilden lassen.

Hier haben wir uns besonders über den logischen Wertcharakter von *ku* klar zu werden. Wie wir einen selbständigen (absoluten) Sinn aller Lokativpräfixe zunächst für keineswegs gesichert annehmen können, so namentlich auch, wie wir sagen möchten, am wenigsten hinsichtlich des *ku*. Soviel halten wir für wahrscheinlich, daß in dem *ku* als eine Grundbedeutung — nicht als die Urbedeutung — das „In-einer-Richtung-sein“, also gleichsam das Richtungshafte, einfachhin zu verstehen ist; dieses Richtungshafte läßt sich auch so verständigen: (kommen) von — her; (gehen) hin — **zu** (nach). Diese Redeweisen drücken die Richtung unter inverser

¹ Da unsere bezüglichen Forschungen noch nicht zu einem ganzen Abschlusse gelangt sind und da die Darlegung ihrer Ergebnisse an dieser Stelle zu weit führen würde, werden wir nach gebotener Gelegenheit und unter Miteinbeziehung von Fragen der allgemeinen afrikanischen Linguistik darauf zurückkommen.

Rücksicht aus. Das möge an dieser Stelle genügen; einiges wird, wo wir über die Lokativklassen unter einem handeln, dem noch hinzugefügt werden. Der so verstandene Sinn des Präfixwortes *ku* entspricht am besten seiner infinitivischen Funktion.

2. Verhältnis zum Infinitivpräfix *ku*.

An zweiter Stelle haben wir über die dem *ku*-Infinitiv entsprechenden äquivalenten Formen bzw. Wörter jener Sprachen zu untersuchen, in denen ein *ku*-Infinitiv sich nicht oder nicht mehr findet. Es sind dies solche Sprachen, die sich phonetisch (morphologisch) am weitesten von dem reinen und ursprünglichen Bantusprachtypus in der Entwicklung (Abschleifung, Vermengung) entfernt haben dürften. Daher gehören vor allen Duala, Jaunde, Ngumba. MEINHOF hat der Frage nach dem Infinitivpräfix des Duala ebenfalls seine eingehende Aufmerksamkeit gewidmet. Allerdings hat er da eine Vermutung aufgestellt, die wohl allzu schwer wird zu beweisen sein. Nachdem MEINHOF das Infinitivpräfix des Duala als das *li*-Präfix seiner fünften Klasse (Duala *dī*) erkannt hat, findet er Bedenken dagegen und bringt eine ganz andere Lösung: „Indessen kann nicht geleugnet werden, daß die verschiedene lautliche Behandlung dieses Infinitivpräfixes und des sonstigen *li*-Präfixes auffällig ist. Sie wäre ja zu erklären aus dem überaus häufigen Gebrauch des Infinitivs. Man muß aber doch mit der Möglichkeit rechnen, daß das alte Infinitivzeichen des Bantu vielleicht anders als *li* lautete und nur in diese Bildung aufgegangen ist. Reste dieses alten Präfixes finde ich z. B. im Sango, wo der Infinitiv regelmäßig lautet *kwi* oder *ki*, d. i. *ku i*, genau entsprechend Isubu *o i*, vergleiche die Präsensbildung im Kondé mit *-iku*, vergleiche ferner die Tatsache, daß im Herero die ursprünglich auf *a* endigenden Präfixe vor dem Verbum stets ihr *a* in *e* verwandeln. Auch hier mag also jenes alte Infinitivpräfix stecken.“ („Grundzüge“, S. 10 f.)

Was MEINHOF hier behauptet, ist ein Zweifaches: daß das alte und sonst allgemeine Infinitivpräfix auch in den Sprachen, die es nicht mehr besitzen, früher gestanden hat, und daß die Form, die es in diesen Sprachen früher gehabt hat, in die heute aufscheinende Form des *li*-Klassenpräfixes aufgegangen sei.

Wir möchten zunächst von anderen Erwägungen als denen MEINHOF's ausgehen. Drei Möglichkeiten ergeben sich aus dem vorliegenden, auch von MEINHOF propugnierten Tatsachenmaterial: entweder hat die ursprüngliche Infinitivbildung *ku*-artig gelautet; oder es hat als solche ein *i*-hältiges und durch eine *i*-Lautung hauptsächlich charakterisiertes Präfix gestanden; oder beides war ursprünglich miteinander verbunden, so daß wir ein zusammengesetztes bzw. ein Doppelpräfix bei der ursprünglichen Infinitivbildung anzunehmen hätten. Das in Betracht kommende Material beweist zunächst für alle drei Möglichkeiten. Um also Klarheit zu erlangen, müssen wir noch eine andere Erwägung heranziehen. Die Sprachen, die eine *i*-hältige Infinitivform aufweisen, sind zumal die vom eigentlichen Bantutyp schon mehr abweichenden; es bestände jedenfalls eine gewisse Anomalie darin, daß bei der überwiegenden Mehrheit der Sprachen und dazu bei den ursprünglicheren die *i*-hältige Präfixform weggefallen, während sie in den anderen Sprachen geblieben wäre; sonderbar

müßte es auch erscheinen, wenn von einer ursprünglichen infinitivbildenden Doppelform (*ku + i*) im einen Teil der Sprachen das eine, im anderen das andere Infinitivpräfix verschwunden wäre. Die aus solchen Vergleichen sich ergebenden Schlußfolgerungen zielen immerhin noch am meisten auf die Annahme einer ursprünglichen doppelten Infinitivbildung. Es handelt sich nun aber darum, in welcher Weise diese aufzufassen ist. An erster Stelle behaupten wir also, daß im Bantu eine ursprüngliche doppelte Infinitivbildung bestanden haben dürfte; das eine der beiden präfigalen Formative ist in dem überwiegend noch vorhandenen *ku* zu sehen; das andere erscheint in spärlichen Sprachen als eine durch einen *i*-Laut charakterisierte Form. Damit erscheint jede Entwicklung aus dem einen Formativ in das andere ausgeschlossen und es ist nur der Entfall des einen oder des anderen oder beiden Formativs oder auch ihre Verbindung denkbar.

Wie ist die zweifache Infinitivbildung zu erklären? Ist der ursprüngliche bantuische Infinitiv schlechterdings mit der (kompositionalen) Doppelpräfixform gebildet zu denken? In der Beantwortung dieser Fragen gehen wir von der Unterscheidung eines logisch zweifachen Infinitivs aus; wenn ich sage: „Das Denken strengt ihn sehr an“ und wiederum: „Er scheint sehr angestrengt zu denken“, so liegt in den beiden infinitivischen Wendungen eine ganze Verschiedenheit. In diesem dritten Satze: „Er hat eine besondere Neigung zum (für das) Denken“ finden wir eine Art Verbindung jenes zweifachen verschiedenen Infinitivs. Die erste Art von Infinitiv erscheint mehr als eine Qualifizierung des Verbums zum Substantivum hin; in der zweiten Art haben wir das Verbum durchaus als ein solches vor uns, und zwar nach seinem gewöhnlichen infinitivischen Charakter. Dem entspricht auch die doppelte Infinitivform; in der zweiten Art von Infinitiv liegt jenes Richtungshafte, von dem wir bei *ku* geredet haben, irgendwie enthalten; in der ersten Art von Infinitiv dagegen findet eine gewisse Präzisierung statt, wie sie in dem *-i*-Klassenpräfix bzw. in dem von uns angenommenen älteren nominalen *i*-Präfix vorliegt, das im ersteren als das eine Element besteht.

Dazu ist nun noch ein anderes zu berücksichtigen: Es gibt sehr viele Fälle, in denen mit jeder der beiden Infinitivbildungen derselbe Sinn im Satze erzielt wird: z. B. „ich liebe zu schweigen“ oder „ich liebe das Schweigen“. Dem ersteren Infinitiv würde nur die *ku*-Form, dem letzteren nur die *i*-Form des Präfixes entsprechen. Analog finden sich Fälle, in denen der logische Infinitiv im Satze mit der *ku*-Form und der *i*-Form zusammen und mit der *ku*-Form allein oder mit der *ku*-Form und der *i*-Form zusammen und mit der *i*-Form allein oder mit der zusammengesetzten Form (mit dem doppelten Präfix) und mit jedem der beiden Präfixformen besonders wiedergegeben werden kann. Jene Fälle, in denen entweder nur die *i*-Form oder neben der zusammengesetzten Bildung (*ku + i*) nur die *i*-Form dem logischen Infinitiv im Satze entspricht, stellen eher eine Substantivierung und nicht so sehr die Infinitivbedeutung des Verbums in ihrem gewöhnlichen und eigentlichen Charakter dar. So ergibt sich die allseitige Lösung unserer Frage.

Indem wir zwischen einem verbalen und nominalen Infinitiv unterscheiden, zwischen welchen eine Art von indifferentem Infinitiv steht („ich kann arbeiten“

— „arbeiten zu können, ist ein Segen“); bestimmen wir unsere Ansicht so: In dem allen Bantusprachen zugrundeliegenden Urtypus war als gewöhnliches und eigentliches Infinitivzeichen *ku* in Geltung; neben diesem *ku*, das schon dort lokativischen Wert hatte, war in einem anderen Sinne das (von uns angenommene ältere) *i*-Präformativ in Gebrauch, indes nicht sehr häufig; der Umständlichkeit und Exaktheit einer ursprünglichen und Natursprache entsprechend, wurde in manchen Fällen eine infinitivische Redeweise mit beiden Infinitivpartikeln wiedergegeben. Eigentliche und ganze Verbalsubstantiva wurden bereits in sehr früher Zeit mit der vollen *-i*-Form (der dritten Nominalklasse) präfigiert; und derartige Verbalsubstantiva finden sich durch das gesamte bantuische Sprachgebiet vor, ohne daß dabei jene Sprachen, in denen nur das *i*-Präfix des Infinitivs mehr im Gebrauch ist oder ein Rest beider Infinitivbildungen zusammen, eine Sonderstellung einnehmen. Mit der Entwicklung von Einzelsprachen und der eingreifenden Dialektbildung, mit der von äußeren Umständen bald mehr, bald weniger bedingten Verwischung der ursprünglichen Sprachformen und des ganzen ursprünglichen Sprachcharakters ging in manchen Gebieten das infinitivische *ku* verloren; das war bei jenen Sprachen der Fall, deren Entwicklung von der Ursprache weg eine mehr äußere und darum weniger logische war. In dem Großteil der Sprachen jedoch war die Entwicklung eine mehr innere und insoweit logische, langsamere; in diesen Sprachen ging das logisch leicht entbehrliche *i*-Präformativ, wo es überhaupt gestanden hatte, verloren; wo es zugleich mit *ku* gestanden hatte, entfiel es einfachhin; wo es allein gestanden hatte, ging es in das Präfix der (dritten) *-i*-Klasse auf, wenn vielleicht nicht immer restlos der nominalen Form, so doch der grammatischen Behandlung nach. Daß in einigen Sprachen der radikaleren Entwicklung (Degenerierung) *i* (bzw. die *i*-artige Infinitivbildung) stehengeblieben ist, allein und nach dem Entfall von *ku*, ist nicht weiter mehr schwierig. Denn einerseits bedurfte es doch zunächst noch, in gewissen Fällen zumal, einer kennzeichnenden Form des Infinitivs; andererseits erfolgte die Sprachvereinfachung (Formreduktion) auch hier sukzessiv; daß also z. B. in Fällen, in denen beide Infinitivpartikeln gestanden hatten, mit einemmal beide entfielen, ist nicht anzunehmen. Indes scheint uns ein Moment noch mehr zu beachten als diese beiden; ähnlich den nominalen Präformativen sind auch die infinitivischen Bildungsformen (*ku i*; *ku + i*) schon frühe mit dem Stammverbum verschmolzen; bezüglich der infinitivischen *i*-Lautung traf das besonders bei vokalisch anlautenden Verbalstämmen zu, um so mehr als jene *i*-Lautung nur halbvokalischen Charakter von Anfang gehabt zu haben scheint, wie wir oben bei Besprechung des dritten Klassenpräfixes und seines zweiten (*i*-) Elementes bereits angemerkt haben. Dieser besondere Charakter des infinitivischen *i* brachte namentlich auch einen leichteren Schwund vor konsonantischem Anlaut mit, während mit einem vorangehenden *ku* die Verschmelzung härter geschah, als vielleicht mit einem reinen und sanftvokalischen *i* der Fall gewesen wäre. So sehen wir, wie im Isubu *ku* eher zu *o* abgeflacht ist, als es mit der *i*-Lautung verschmolzen ward. Im Sango, wo diese Verschmelzung eingetreten ist, bildet nun die Verschmelzungsform das schlechthinige Infinitivpräfix; daß dies geschehen konnte, zeigt, wie die logische Geltungsart der beiden selbständigen Formen nicht mehr ganz lebendig gewesen sein mochte.

Was MEINHOF von der Präsensbildung mit *-iku* im Konde zum Vergleiche heranbringt, dürfte weniger zur Sache sein. Dagegen hängt die von ihm angedeutete Tatsache aus dem Herero von der Verwandlung einer *a*-Präfixauslautung vor dem Verbum wohl sicherlich mit dem infinitivischen *i*-Laute zusammen; wir führen als konkretes Beispiel dafür an, daß das auslautende *a* beim pronominalen (verbalen) Präfix in *e* verwandelt wird, sobald ein Objektspronomen zwischen Präfix und Verbum tritt. Damit glauben wir die Frage von der zweiten infinitivischen Präfixlautung und ihrem geschichtlichen Verhältnisse zur ersten (gewöhnlichen, eigentlichen) so ziemlich allseitig und befriedigend gelöst zu haben. Ob und inwieweit auch in Sprachen, in denen *ku* verschwunden ist, noch in petrefakten Formen Erinnerungen an dies Präfix vorhanden sind, müßte an einzelnen bezüglich in Betracht kommenden Formen untersucht werden. An solchen Formen nennen wir aus dem Duala:

<i>kwala</i> sagen	<i>kwata</i> kratzen
<i>okwele</i> lehren (von <i>lee</i>)	<i>kukwa</i> beißen
<i>kwalisang</i> sich unterhalten	<i>kubwa</i> Durchfall haben
<i>kwese</i> blenden (mit <i>ndima</i> [Blindheit])	<i>di-kw-ambo</i> Maniok
<i>kwese</i> verschließen, <i>kuke</i> schließen (?)	<i>ekambi</i> Käfig (vgl. <i>lomba</i> [in einer Falle fangen ¹⁾])

Eine andere Frage geht dahin, ob und inwieweit mit *ku* echte (verbale) Nomina in den verschiedenen Bantusprachen gebildet worden sind. Von vorneherein ist nach der logischen Eigenart des infinitivischen *ku*, wie es oben angegeben wurde, zu erwarten, daß Verbalsubstantiva nur sehr spärlich damit gebildet worden seien. Dem entspricht mehr weniger allgemein auch der tatsächliche Befund. Häufiger sind die *ku*-Nomina, die nicht auf dem Wege über das Verbum entstanden sind.

3. Das Schmähprefix *gu*.

Unmittelbar an die Erwähnung der außerverbalen *ku*-Substantiva schließen wir die dritte und letzte der bei dieser Klasse zu behandelnden Fragen; es ist die Frage um das Schmähprefix *gu*.

MEINHOF, der zuerst nachdrücklich in seinen „Grundzügen“ auf diese Präfixform aufmerksam gemacht hat, fügte es als eigenes und eigentliches (20.) Klassenpräfix in sein nominales System ein. Wir fassen diese Form indes nicht im vollen Sinne als Präfix einer eigenen und eigentlichen Nominalklasse. Ehe wir die Beweggründe dafür angeben, müssen wir den Stand der Frage und ihre maßgebenden Umstände genauer ins Auge fassen. Zunächst bringt MEINHOF Wörter mit dem *gu*-Präfixe zusammen, die offensichtlich in die *ku*-Klasse gehören oder sicherlich nicht zu der (angenommenen) *gu*-Klasse zählen; z. B. Sango *gu-voxo* (Arm) und *gu-vili* (Leib). Gliedernamen auf *ku* (bzw. auf eine auf *ku* gehende Form) sind öfters und durch das ganze Bantusprachgebiet vorkommend und es ist keinerlei ernste Schwierigkeit gegen die *ku*-Klassifizierung dieser Nomina, was schon daraus hervorgehen kann, daß dieselben bisweilen auch als *mu*-Nomina (*mu*- = *ku*-: lokativisch) anzutreffen

¹⁾ Vgl. damit noch aus dem Ngumba Beispiele wie: *kwali* (lieben; Liebe). „Um zu“ vor Verben wird auch mit *o* im Duala gegeben. Im Jaunde werden eigentliche (und zunächst unkonkrete) Verbalsubstantiva mit dem präfigalen Abflachungslaut *a* gebildet, ebenso mit analogem *o*.

sind. Eine zweite Bemerkung betrifft den logischen Wertcharakter der *gu*-Formen. MEINHOF versucht keine Deutung des Präfixwortes und stützt sich überhaupt in der ganzen Frage auf die allgemeinen Angaben in WOLFF's Kinga-Grammatik, der diese Nominalklasse also charakterisiert: „Will man die Größe oder auch die Nichtigkeit oder Verächtlichkeit eines Dinges bezeichnen, so gebraucht man statt des Präfixes der anderen Klassen das Präfix dieser Klasse, welches *ugu* lautet“ (S. 16).

Nach unserem Dafürhalten kommt dieser Präfixform die Geltung eines repudiatorischen Demonstrativums¹ bei und haben wir in ihr die phonetische Darstellung einer logischen Affektion zu verstehen. Verabscheuung und Verwunderung zusammen liegen in dem *gu*-Präfix enthalten; zu diesem einen Moment kommt noch der Charakter des Hinweisenden (gleichsam Daraufzeigenden) als das andere Moment. Das Präfix findet sich nicht sehr häufig und tritt auch hinsichtlich seiner Verbreitung im Bantusprachgebiet nur ganz vereinzelt auf, so z. B. neben Kinga auch im Hehe.

Warum rechnen wir die nominalen *gu*-Formen nicht als eigene und eigentliche Klasse in dem Ganzen des präfigalen bantuischen Nominalsystemes ein? Aus dem Erörterten mag es zum Teile schon klar werden; doch nennen wir diese drei besonderen Gründe: Erstens tritt die *gu*-Form nicht in der ausgeprägten, vollwertigen Art der übrigen Nominalpräfixe auf, sondern bewahrt (logisch und phonetisch) eine mehr lose Eigenstellung; zweitens entbehrt es, soweit es überhaupt in die grammatische Konkordanzbehandlung fällt, selbständiger Entsprechungsformen, sondern lehnt sich völlig an die Konkordanz der *ku*-Klasse an; drittens beweisen die hin und wieder auftretenden *gu*-Formen zwar ein partikuläres Vorkommen innerhalb des mehr ursprünglichen Bantusprachgebietes (z. B. Kinga), keineswegs aber dadurch auch schon genügend die Zugehörigkeit eines *gu*-artigen Präfixwortes zum urbantuischen Sprachbestande².

Fragen, die sonst noch hieher bezogen werden könnten — wie z. B. die Frage nach der bisweilen statthabenden Unregelmäßigkeit in der grammatischen Konkordanz von *ku* oder die Frage nach dem singularischen *ma* bei Nomina, die eine Handlung oder ein Handelndes und überhaupt dann Personen allgemein bezeichnen und öfters nachweisbar aus pluralischen Infinitivpräfix der Substantivierung zu verstehen sind — werden in den betreffenden Klassen (lokativische Klasse, *ma*-Klasse) besprochen werden.

Fünfte Klasse: *ru* (*lu*).

Diese Klasse haben wir bereits unter der dritten Klasse sowohl nach der lautlichen als auch nach der logischen Seite betrachtet. Wir werden uns daher an dieser Stelle darauf beschränken können, neben einigen ergänzenden

¹ Wir können uns immer noch nicht von dem Gedanken befreien, daß in diesem sogenannten Präfixe nur eine allerdings ungewöhnliche, darum aber auch ganz vereinzelt erscheinende Vorsetzung des Demonstrativums der *mu*-Klasse (*-gu -ju*) vorhanden ist.

² Durch diese Darlegungen wollen wir nicht durchaus die Möglichkeit abweisen, daß die *gu*-Form mit unserem *ku*-Präfix ursprünglich zusammenfällt und vielleicht als spätere phonetische Differenzierung aus dem Logischen heraus zu verstehen ist.

Bemerkungen etliche Beispiele zur Bestätigung der dort angegebenen Charakterisierung dieses (fünften) Klassenpräfixes zu bringen.

1. Anlautung des Präfixes *ru* (*lu*).

Die erste ergänzende Bemerkung betrifft die Frage nach der ursprünglichen Anlautung des Präfixes. Wenn wir von jenen Formen absehen, die zweifellos als eine Verderbung anzusehen und also später in der bantuischen Sprachentwicklung anzusetzen sind, dann kommen namentlich die *ru*- und die *lu*-Form in Betracht. Daß wir in dem *r* bzw. *l* zuletzt einen wesentlich zu *d'* neigenden Laut annehmen dürfen, haben wir am früheren genannten Orte dargetan. Da wir indes bei dem dritten Klassenpräfix einen bezüglichen Einfluß auch dem zweiten vokalischen (*-i-*) Elemente zuweisen müssen, so ist die Annahme einer schlechthin nach *d* neigenden Grundlautung (bzw. Urlautung) für dieses (fünfte) Klassenpräfix nicht mit derselben Bestimmtheit zu behaupten. Es fragt sich, ob nicht eine dieser beiden Lautungen (*r*, *l*) bei diesem fünften Klassenpräfix als die ursprüngliche anzusehen sei. Was diese Annahme unwahrscheinlich macht, ist vor allem die Grundtatsache, daß im Bantu allgemein zu *l* und *r* eine gemeinsame nach *d'* neigende Urlautung durchaus wahrscheinlich ist. Man kann damit den von FINCK („Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen“, S. 98 ff. und 107 ff.) an der Hand eines ansehnlichen und trefflichen Beweismaterials dargelegten Gedanken von den Grundlautungen *dz(i)* und *t* vergleichen. Ein anderes Moment, das für jene gemeinsame Urlautung beweist, ist in der Analogie zu dem dritten Klassenpräfix zu finden; dort ergaben sich *r* und *l* als zwei dialektische Abweichungen einer wesentlich durch eine *d*-artige Mitlautung charakterisierten Grundbestandheit.

Von dieser Analogie möchten wir bei der weiteren und abschließenden Feststellung des Anlautungsverhältnisses des urbantuischen fünften Klassenpräfixes ausgehen. Dafür, daß nämlich die Analogie nur eine teilweise ist, muß ein Grund vorhanden sein; dieser Grund liegt, wie wir mehrfach schon hervorgehoben haben, in dem vokalischen zweiten (*-i-* bzw. *-u-*) Elemente der beiden Präfixe. Da in dem hier zu behandelnden (fünften) Klassenpräfix die *d*-artige Anlautung wesentlich zurücktritt, so erhebt sich die Frage, ob nicht von allem Anfange bei der Zusammensetzung die *d*-artige Lautung des ersten Zusammensetzungselementes auf *r* oder *l* oder einen anderen verwandten Sonanten gelautet habe. Diese Frage glauben wir in dem Sinne einer ursprünglichen, näher dem deutschen *r* als dem *d* stehenden konsonantischen Lautung beantworten zu können. Die *l*-Lautung wäre alsdann eher als eine durch die über *d* gehende Verwandtschaft mit (jenem) *r* gegebene früheste dialektische Form aufzufassen. Bei dieser ganzen Auffassung müssen wir nachdrücklichst betonen, daß *r*, *d*, *l* für das erste überhaupt nicht mit den diesen Lettern entsprechenden lateinischen oder deutschen Lautungen identifiziert werden dürfen und daß zweitens dann jene drei bantuischen Lauteinheiten *r*, *d*, *l* in einer sehr nahen Verwandtschaft untereinander anzunehmen sind. Den Beweis für die Erstsetzung der *ru*-Form stützen wir vornehmlich auf die große Verbreitung und die Art der Verteilung derselben Form wie zuletzt der *r*-Lautung gegen (*d* und) *l* überhaupt. Die weitergehende Ausführung des Beweises können wir

uns hier erlassen, da wir mehr die logische Seite der Präfixfrage berücksichtigen und zudem bei dem zusammengehörenden Charakter von *r*, *d*, *l* der Sache keine außerordentliche Bedeutung beikommt.

2. Grammatische Funktion des Präfixes *ru* (*lu*).

Eine andere ergänzende Bemerkung betrifft die grammatischen Funktionsverhältnisse dieses (fünften) nominalen Klassenpräfixes. Gewöhnlich trifft man in den Lehrbüchern die Darstellung, als ob die *ru*-Substantiva eine eigentliche Singularklasse bildeten, deren plurale Entsprechung durch das *n*-Präfix gegeben würde. Indessen ist der Sinn dieses Klassenpräfixes der eines genauen Solitivs, weshalb eine Pluralentsprechung nicht schlechthin vorkommt. Es ist das Verdienst MEINHOF's, diesen Sachverhalt im wesentlichen erkannt und festgelegt zu haben. Er nennt das Präfix seiner elften (*ulu*-) Klasse das Präfix der „Vereinzelung“ und schreibt dazu: „Die in vielen Lehrbüchern, besonders des Herero, aufgestellte Behauptung, die Klasse bedeute etwas Dünnes, Langes, trifft nicht allgemein zu. Ich glaube, daß die von mir gegebene Erklärung richtiger ist. Natürlich gibt es auch dabei Fälle, in denen nicht mehr sicher festgestellt werden kann, warum das betreffende Wort gerade in diese Klasse kam. In diesen Fällen und in jüngeren Bildungen wird nicht mehr der Plural als das Ursprüngliche empfunden, sondern der Singular.“ („Grundzüge“, S. 16f.)

MEINHOF hat also, ohne sich allerdings über den logischen Entstehungscharakter von *ru* (*ulu*) bzw. die Etymologie des Präfixes Rechenschaft geben zu können, aus dem tatsächlichen Sinn und Gebrauch der *ru*- (*ulu*-) Nomina auf die wesentliche Grundbedeutung der Vorsilbe geschlossen. Wenn er dann weiterhin von der gewöhnlich danebengestellten Pluralform — in den meisten Fällen ist es die Form des *n*-Präfixes — meint und sagt, daß sie das Ursprüngliche sei, so ist daran richtig, daß jene *n*-Form bzw. ihr jeweiliges und tatsächliches Äquivalent das Ursprüngliche (Erstzudenkende) ist, falsch aber, daß diese Form eine Pluralform genannt wird. Vielmehr ist die *ru*-Bildung eine von einem (präfigierten oder auch präfixlosen) Worte ausgehende solitivische neue Wortform, die ihrerseits eine neue und eigentliche Pluralentsprechung nicht in jedem Falle ausschließt; dieses letztere hängt eben nicht bloß von dem irgendwie immer solitivistischen *ru*, sondern auch von dem ganzen jeweiligen *ru*-Präfixsubstantivum und seinem wirklichen Endsinne ab. Übrigens ergibt die von uns urgierte Erklärung des *ru*-Präformativs eine umfangreiche Möglichkeit von Nominalbildungen, die sehr wohl einen regelrechten Plural zu sich nehmen können. Zwei Begriffe fassen wir unter dem Solitivpräfix *ru*, den des Einen (Einsseins, Einserscheinens) und den des Sich-Abhebens, des irgendwelcher Unterscheidung folgenden Hervortretens; dieser zweifache Begriff in *ru* entspricht eben den zwei Elementen seiner Zusammensetzung; diese beiden Begriffe ergeben auch in ihrer Verknüpfung das Solitivische (Einzelhafte, Einzigartige). Demnach wird man etwa sagen müssen: manche Wörter, die entweder eine gewöhnliche Singularbedeutung haben oder bezüglich der grammatikalischen Zahl indifferent sind oder in sich eine „Mehrheit nach dem Begriffe“ einschließen, bilden Nomina mit dem Klassenpräfixe *lu*; diese Nomina haben den Sinn und die Geltung irgend-

welcher Art eines Solitivs und können ihrerseits, sofern im einzelnen Falle die besonders geartete solitivische Bedeutung und Bestimmtheit eine logische Pluralentsprechung nicht verhindern, gleich den anderen Singularklassen in eine Pluralform übersetzt werden. Daß man die *ru*-Nomina gerade mit den *n*-Nomina oft zusammengeordnet hat, dürfte einen Grund auch darin haben, daß die *n*-Formen des bantuischen Substantivs am frühesten und meisten die plurale Formentsprechung vernachlässigt haben; solche *n*-Formen des Stammwortes konnten in der Folge leicht pluralisch zu *ru*-Bildungen, die aus logischen Rücksichten keine Pluralform aufwiesen, verstanden werden. Bisweilen, wie z. B. im Herero, wird auch der Plural der *ru*-Substantiva mit dem Pluralpräfix der nasalen Klasse gebildet. Endlich kann auf die große Verbreitung und vielseitige Bedeutung der *n*-Nomina im Bantu hingewiesen werden; daher gehörte auch zu erwähnen, daß gerade *n*-Nomina öfters mit einem numerisch indifferenten Charakter oder als eine „Mehrheit nach dem Begriffe“ auftreten. Vgl. Duala *nyaŋgo*, *nyaŋ* (Brut, Wurf).

3. Bedeutung des Präfixes *ru* (*lu*).

Die Frage nach den grammatischen Funktionsverhältnissen des *ru*-Präfixes hat uns bereits in die Frage nach seinen logischen Verhältnissen hineingeführt. Man hat es auffallend gefunden, daß gerade Wörter, welche ein Dünnes, Langes bedeuten, mit diesem Präformativ erscheinen; man hat besonders hervorgehoben, daß auch Abstrakta in diese Nominalklasse fallen; auch Beispiele von augmentativen *ru*-Nomina finden sich. Alle diese Kategorien bieten bei unserer Erklärung des *ru*-Präfixes keinerlei Schwierigkeit; diese verschiedenen Bedeutungen lassen sich nach dem einen oder anderen Zusammensetzungsteil oder wieder aus beiden Präfixelementen zugleich verständigen. Daß Sprachen mit Nomina dieses Klassenpräfixes bezeichnet werden, kann als Hervorhebung und Zusammenfassung wohl begriffen werden. Andere Bedeutungen wie z. B. Zeitbestimmungen, scheinen schwieriger in die *ru*-Klasse einzureihen, doch lassen sich auch diese schwierigsten Fälle rechtfertigen; man denke z. B. an die Hereroformen *rukuru* (-*kuru* [alt]), früher, längst; *rukua* (-*ku* [ander-]), wiederum; *rumue* (*mue* [ein]), einmal.

Jene, die mit TORREND eine Lösung des bantuischen Präfixproblems in Anlehnung an religiöse und biblische Gesichtspunkte gewinnen zu können glaubten, sahen die *ru*-Klasse als einen Nebenläufer an, der näher auch nach seinem logischen Eigenwerte dunkel bleibe.

Abschließend führen wir zur Erläuterung, Bestätigung, Vervollständigung des Gesagten und unserer neuen Aufstellungen noch etliche Beispiele an:

Ovambo *oluteni* Bezeichnung für langanhaltende Dürre, *oluvelo* fensterähnliche Öffnung in einer Wand, *oluxuva* böswillige Verleumdung, wodurch man einen Menschen an gewisser Stelle in Mißkredit bringen will, *olukenge* hohe, schmale Seite eines Gegenstandes, *oluputa* Stamm eines Baumes, *olupea* brennende Grasfläche.

Suaheli *udevu* einzelnes (Bart-)Haar zu *ndevu* Bart, *ūši* Augenbraue.

Ganda *lulimba* Lüge.

Konde *ulumuŋi* Schein (vgl. Sango *muŋi-xa* [umleuchten]).

Kisiha *obahi* Sperrgriff.

Uzaramo *lukombe* Klaue, *luahi* Geruch von Blut.

Schambala *lu'kuni* ein Stück Holz.

Nika *lu-mfui* Solitiv zu *mfui* (graue Haare).

Hehe *lwino* Einzahn, *lupegeho* Feuerbohrholz (von *-pegehela* [Feuer bohren]; vgl. Buwe *-fesa* [Feuer quirlen]), *ludali* Kraft (vgl. *-tali* [Stein, Eisen]).

Ilamba *lupi* Backenstreich (**pi* [Schlag?]).

Dzalamo *lufungulo* Schlüssel (von *-funga* [binden]).

Namwesi *lugōye* Schnur.

Sukuma *lwala* (ein) Finger (Plur. *dzwala*¹).

Sechste Klasse: *wū*.

Auch das Präfix dieser Klasse haben wir gelegentlich der Erklärung des Zusammenhanges bzw. Verhältnisses von *-i* (*li*, *ri*) und *ru* (*lu*) nach seinem logischen Gehalte wesentlich bestimmt. Wir werden daher auch hier nur mehr einige ergänzende Bemerkungen zur phonetischen (morphologischen), grammatikalischen und logischen Frage dieses (sechsten) Klassenpräfixes anbringen.

1. Form des Präfixes *wū*.

Was zunächst den lautlichen Charakter des Präfixes anlangt, kann vor allem ob des *u*-Lautes kein Zweifel bestehen, daß er bereits dem Präfixe des Urbantu angehört hat; er erscheint allgemein und ist nur einmal im ganzen Präfixe zu einem *o* (*o*) abgeflacht. Anders verhält es sich mit dem (mittel-lautlichen) ersten Teile der Präfixform. Daß eine wenigstens halbkonsonantische Anlautung des Präfixes angenommen werden muß, ist aus dem, zumal in den dem Urtypus näherliegenden Bantusprachen, konstanten Auftreten einer solchen Anlautung gewiß. Die Ungewißheit besteht also nur in Betreff des genaueren Charakters der Anlautung. Aber auch diese scheint durch Grenzlaute einigermaßen bestimmt zu sein; diese Grenzlaute sind *b* und *v* auf der einen und *w* und *ū* auf der anderen Seite zu sein. Sowohl *b* als Verschärfung als auch *ū* als Abschwächung der ursprünglichen Anlautung bringen wir nicht weiter in Rücksicht; *b* als Verschärfung (Verhärtung) findet sich in Sprachen, die zum Teil bereits sehr stark den ursprünglichen Bantucharakter auch nach dem phonetischen Moment verderbt haben dürften (z. B. Duala). Die phonetische Verderbung eines ursprünglichen Lautbestandes kann auch in der Reduktion der Lauteinheiten bestehen; diese Reduktion kann auch so geschehen, daß sich ein weniger häufiger Laut an einen verwandten häufigeren anlehnt; diese Art von Lautverderbung ist in dem erwähnten Duala gerade hinsichtlich der Präfixlautungen mehrfach feststehend; für unseren Fall kann man vergleichen, wie die *e-* (= *ki-*) Klasse im Plural regelmäßig die *be-* (= *vi-*) Präfixform aufweist: außerdem: wegen der Verwandtschaft des *mu* = *mb* mit der Anlautung des *wū*-Präfixes sind im Duala zahlreiche Substantive dieser Klasse in die *mu-* (*mb-*) Klasse mit der pluralen Formentsprechung *mi* gerückt, indem **wū* = *bo* (*bu*, *b-*) wurde:

¹ MEINHOF (MSOS. VII, 262) findet es seltsam, daß der Plural zu *lwala* als *dzwala* erscheine: „Der Regel nach müßte statt *lu-* im Plural *n* (< urspr. *ny*) davor treten.“ Schließlich meint er, „daß in **lū-u-ala* die Vokale *i* + *u* zu *ū* verschmolzen, so daß sich nun **lū-ala* = *dzwala* ergab...“ Wir fassen die *lw*-Form als Solitiv zu einer numerisch mehr indifferenten singularen *n*-Form; mit Beibehaltung des *lw*- wird die mit einem ungefähren *j* lautende Pluralform (zur ursprünglichen *n*-Form) gebildet.

etambi Schuh, Plur. *betambi* *esaso* Sandfloh, Plur. *besaso* *buma* Baumwollbaum
eyadi Blatt, Plur. *beyadi* *bwanga* Brust, Plur. *miaŋga* *bosolo* Scham

Zu den letzteren Beispielen ist noch zu bemerken, daß im Duala das *m(u)*-Präfix sogar bis zum bloßen *b* in manchen Fällen gewandelt ist; so glauben wir es z. B. in *bwele* (Baum) annehmen zu müssen; man vergleiche dazu aus dem Nyamwesi *müellemüelle* (Baumart) und *mgombelo* (Baumart).

Noch wichtiger scheint uns eine andere Erwägung. Im Nyungwe finden wir das *wū*-Präfix in zwei bzw. drei Formen: als *bw* bzw. *b-* und als *u*; die ersteren Formen finden sich vor vokalischer Anlautung; die letztere steht vor konsonantischem Wortanfang:

bwabvu Fischnetz *bodza* Lüge *uŋgo* Fischnetz

Ähnlich finden wir es auch in anderen Sprachen, z. B. im Tete, wo allerdings *bu* (*bw*) fast ganz abgebraucht ist; vorkommt es noch in *bwadwa* (Bier) und *bwazi* (Netz). Dagegen *uſamwari* (Freundschaft) zu *ſamwari* (Freund). Hier liegt es offen, daß der vokalische Wortanfang das Umbiegen zu *b* (aus ursprünglichem *w*) bedingt hat. Auch im Duala läßt sich in gewissen Fällen die *b*-Form des *w(ū)*-Präfixes als ein solches Umbiegen verstehen; z. B. *bwendi* (Beschneidung) von *-enda* (beschneiden¹). Andererseits beweist der leichte (gänzliche und häufige) Schwund des (halb)konsonantischen Anlautelementes unseres Präfixes, daß dieses Element mehr milde und dem *u* verwandt sein dürfte. Dies entnehmen wir auch daraus, daß es sehr oft sogar trotz einer vorangehenden Vokallautung verlorengegangen bzw. nicht wieder aufgelebt ist; z. B. im Herero, Ovambo finden wir das Präfix nach dem Artikel als nackte *u*-Lautung:

Herero *oukope* (Geiz), *ouingi* (Menge), *ouanga* (Gift).

Ovambo *outaleli* (Aufseheramt), *ouuii* (Grabhügel), *ouvala* (Kriegszug).

Wie ist nun der *w*-Laut zu nehmen und warum bezeichnen wir ihn als die wahrscheinlichste Uranlautung dieses (sechsten) nominalen Klassenpräfixes? Der *w*-Laut wird mit etwas vorgeworfenen, gestülpten Lippen gebildet, hat einen sanft und flüchtig gerundeten Charakter und verfließt mit dem *ū*- zu einer engen Einheit; es hat dieser Laut somit etwas von einem raschen, weichen *b* ebenso wie von einem scharfen, gestoßenen *u* an sich. Daß wir den so charakterisierten Laut, den wir sehr wohl von einem frikativen *v* unterscheiden, als die wahrscheinlichste Uranlautung von diesem Präfixe halten, liegt in folgendem begründet: Erstens ist dieser Laut am nächsten mit dem durch das ganze Bantusprachgebiet ziemlich verbreiteten und namentlich auch in mehr ursprünglichen Dialekten geltenden *w*-Laute des Präfixes (vgl. z. B. Kongo, Kinga verwandt); zweitens wird dieser Laut am ehesten den geschichtlichen Verhältnissen (Erscheinungen, Wandlungen, Anpassungen) des Präfixes gerecht; bzw. zu ihrer Verständigung eignet er sich am besten der vor uns angenommene *w*-Laut.

2. Grammatische Funktion des Präfixes *wū*.

In zweiter Linie kommt die grammatische Seite der Frage im engeren Sinne oder der funktionale Sachverhalt des Präfixes zur Berücksichtigung.

¹ Auch für die Lautabschwächung (Vermilderung) des *wū* zu *u(w)* finden sich im Duala Reste; so halten wir das substantivische *wase* (Boden) für einen solchen.

MEINHOF schätzt die Bildungen dieser Präfixklasse für jünger ein; nachdem er einige Beispiele aus Suaheli, Duala, Herero angeführt hat, sagt er schlechtweg („Grundzüge“, S. 18): „Daß die Formen jung sind, geht auch daraus hervor, daß die Pluralbildung schwankt, sie ist z. B. in jeder der drei angeführten Sprachen zufällig anders.“ Wir können dieser Sentenz und noch weniger ihrer beigefügten Begründung nicht ganz beistimmen. Was vorab den Umstand anlangt, daß sich verschiedene Pluralformen zu den Nomina dieser Klasse finden, so liegt darin kein Besonderes; daß MEINHOF ein Besonderes darin sieht, datiert eben auf dem herkömmlichen und von ihm dogmatisierten Theorem von der starren systematischen Entsprechung von Singular- und Pluralpräfix der Form und den Klassen nach; wir leugnen dessen strenge Gültigkeit und behaupten die Falschheit der auf dieser gründenden Folgerungen aus ihm. Davon indes abzusehen, ist es gar nicht dem tatsächlichen Bestande entsprechend zu sagen, daß die Pluralbildung bei dieser Klasse schwanke und in verschiedenen Sprachen zufällig eine andere sei. Im Herero findet sich als gewöhnlicher Plural *ma*; im Suaheli gilt dasselbe, nur daß in dieser Sprache wegen des Zusammenfallens mit der *ru*-Klasse, zumal bei der oft sehr nahen Bedeutungsverwandtschaft der Nomina beider Klassen, auch die beiderseits regelmäßigen pluralen Entsprechungsformen in vereinzelt Fällen sich gegeneinander verwischen bzw. verwechseln können; was zuletzt das Duala betrifft, so ist es allerdings wahr, daß die Nomina, die zufolge ihrer Präfixform der *w*-Klasse zugehören, ihren Plural nicht auf *ma* bilden; doch wird man sich eben vor Augen halten müssen, daß der *ma*-Plural bei diesen Nomina nur darum außer Gebrauch gekommen ist, weil die Singularklasse in die *mu*- (*mb*-, *b*-, *bw*-, *bu*-) Substantiva aufgegangen ist und dementsprechend (nach Maßgabe ihres unpersönlichen Charakters) in den *mi*-Plural übersetzt wird; man wird also diesbezüglich sagen müssen: das Aufgehen des *wū*-Präfixes in das *mu*-Präfix hat auch das Entschwinden des *ma*-Plurals vor dem *mi*-Plural bei den betreffenden Nomina zur Folge gehabt. Im Banoho treffen wir denselben Vorgang: *bolongi* Gebäude, Plur. *milongi* *bibe* Mangobaum, Plur. *myibe* *bulu* Nacht, Plur. *myulu*

Dagegen zeigt sich in dem ebenfalls verwandten Bakwiri derselbe Prozeß noch im Werden:

wolo Kahn, Plur. *molo* *bwe* Baum, Arznei, Plur. *mae* *wunya* Tag, Plur. *menya*
wosó Gesicht, Plur. *masó* *wolue* Hüfte, Plur. *malue*

Bezüglich der grammatikalischen Konkordanz ist zu bemerken: Im Duala sowohl als im Banoho und Bakwiri hat sich die Selbständigkeit des *wū*-Präfixes gegen das *mu*-Präfix vollauf bewahrt. Die *wū*-Klasse ist also in diesen Sprachen durchaus erhalten geblieben, nur daß sich der Plural wohl auch unter dem Einflusse der Verwandtschaft von *mi* (*me*) und *ma* (*m*-) an *mi* (*me*, *m*-) angelehnt hat. Daß darum die Formen des *wū*-Präfixes als jüngere bezeichnet werden sollen, ist keineswegs zu folgern; im Gegenteil können jene Formen des *wū*-Präfixes schon sehr alt sein bzw. ganz früh schon sich gebildet haben. Man kann damit z. B. besonders vergleichen, wie in Sprachen reinerer und noch ganz genuiner Art (Konde) sich ebenfalls die (zweifelloso verhältnismäßig alte) Form des Präfixes auf *b* (*u'bū*) vorfindet.

Ein anderes betrifft die öfter erscheinende Konstanz des Verbleibens dieses Präfixes in der pluralen Form. Zwar ist dasselbe auch bezüglich anderer Singularpräformative zu beobachten; namentlich gilt dies von dem *ru*-Präfixe. Daß gerade diese beiden Präfixe und noch mehr das *w*-Präfix öfters in der Pluralform beharren, ist am ehesten daraus zu erklären, daß dem *wū*-Präfix (und dann bisweilen auch dem *ru*-Präfix) allererst die substantivierende Funktion zukommt, so daß der Zusammenschluß eines solchen nominalen Präformativs mit dem stamhaften Wortkörper ein engerer wird. Je mehr indes der logische Zusammenhang bzw. die Elemente einer Bedeutungsform vergessen werden, desto leichter können auch derartige ursprünglich enger verschweißte Komponenten wegfallen, so daß oft nur mehr phonetische Momente für eine bezügliche Wortgestalt ausschlaggebend sind. So treffen wir es wenigstens im Suaheli an, wo gemeiniglich bloß die einsilbigen Grundworte die präfigale *u*-Lautung des Singulars (*ru* oder *wū*) auch in der Pluralform (mit *ny*-) beibehalten haben:

wembe Rasiermesser, Plur. *nyembe* *ua* Hof, Plur. *nyūa* *ufagio* Besen, Plur. *fagio*

Daneben ist zu bemerken, wie unnachgiebig das *wū*-Präfix an seinem Worte hängt; im Herero vermag es im Plural selbst unter der stärksten phonetischen Gegenwirkung zu bleiben:

oujere Herrlichkeit, Plur. *omaujere* *ouzeu* Schwierigkeit, Plur. *omauzeu*
outjina Frauentanz, Plur. *omautjina* *ouanga* Gift, Plur. *omauanga*

Endlich ist noch hervorzuheben, daß dieses Klassenpräfix viele Abstrakta bildet, die an sich zumeist keine eigentliche logische Pluralentsprechung fordern bzw. vertragen. Auch von diesem Gesichtspunkte, wie zum Teil nicht minder unter Berücksichtigung der Zusammenhänge mit dem *ru*-Präfixe, ließe sich eine Sonderstellung in der Pluralfrage des *wū*-Präfixes begreifen.

3. Bedeutung des Präfixes *wū*.

An letzter Stelle haben wir uns noch über die logischen Verhältnisse dieses Präfixes zu fragen bzw. in Einzelheiten zu berichten. Mehrfach ist die logische Seite dieser Präfixfrage im Vorangehenden berührt worden; daß besonders Abstrakta in die *wū*-Klasse fallen, ist soeben gesagt und bei der Bestimmung des wesentlichen logischen Wertcharakters dargetan worden; jene allgemeine und prinzipielle Bestimmung wollen wir näherhin abzugrenzen und an Besonderheiten zu bestätigen suchen.

Zunächst einige kritische Bemerkungen noch zur allgemeinen Bestimmung des logischen Charakters von *wū*.

MOHL hat in seiner Studie „Praktische Grammatik der Bantusprache von Tete“ (MSOS. VII, 53), den Spuren TORREND's und seiner Schule folgend, diese Präfixklasse mit innerer Begründung an erster Stelle setzen wollen: „In der Klasse (*b*)*u*-*ma* finden wir das in sich Konfuse, Biegbare, im Werden Begriffene, Fermentierende und Abstrakte. Sie wird also die erste Klasse sein.“ Diese ziemlich vage Bestimmung ist unter sehr zweifelhaften Voraussetzungen geschehen und stützt sich nach ihrem besseren anderen Teile auf Einzelbedeutungen von Substantiven der *wū*-Klasse.

MEINHOF versucht keine eigentliche Erklärung des Präfixes, sondern konstatiert lediglich: Diese Klasse „bildet 1. regelmäßig Abstrakta von

Adjektiven, Verben und Substantiven 2. Aus der abstrakten Bedeutung hat sich einigemal die konkrete entwickelt“ („Grundzüge“, S. 18). Aus der von uns vorgetragenen Auffassung des *wū*-Präfixes können sich irgend konkrete Bedeutungen von Nomina dieser Präfixklasse auch unmittelbar ergeben bzw. bilden: Namwesi *-kwawa* (Karawanenhandel treiben), *wūkwāwi* (Karawane, Reise); Herero *-ra* (innen, Inneres), *oura* (Gedärme, Eingeweide); Ovambo *omu-fufi* (Dieb), *oufufi* (1. Dieberei, 2. Hang zum Stehlen).

VAN DER BURGT bezeichnet die *wū*-Substantiva als eine Unterklasse zu *-i:ma* und bestimmt: „A cette classe appartiennent: a) les noms de pays, b) les noms abstraits, c) noms d'autorité, ex: *urwami* (royauté), d) noms collectifs . . . Le sens de l'élément *wu-* paraît être celui de former (plasmare) contenu dans le verbe *ku-wumba*“ (MSOS. V, 8). Diese Erklärung bietet neben der weniger bedeutsamen Klassifizierung der zugehörigen Nomina jedenfalls einen fruchtbaren Gedanken und dieser Bantuist erweist sich auch hier als verhältnismäßig tiefgründig. An seiner Ansicht wollen wir darum zu unseren mehr positiven Erörterungen übergehen.

Angenommen, das *wū*-Präformativ unserer sechsten Nominalklasse sei in dem *-wumbu* enthalten; dann folgt nicht ohne weiteres für das Präfixwort die Bedeutung des „Formens“ oder „Bildens“. Es wird zunächst zu unterscheiden sein, ob man *-wumba* als kompositionalen Stamm oder als ein ursprüngliches (allerdings zweisilbiges) Stammwort nimmt. Obwohl wir uns nicht schlechterdings mit der Behauptung vieler, es gebe nur einsilbige Wörter (Stämme) in der Ursprache, befreunden können, so halten wir das fragliche Wort für einen kompositionalen Stamm, dessen erster Teil in mehr weniger vollkommener Lautähnlichkeit mit dem *wū*-Präfixe des Nomens erscheint. Das Wort *-wumba* erscheint sehr oft mit einfachem und reinem *u* als *-umba* (z. B. Hehe, Dzalamo) oder mit einem etwas kräftigen (schärferen) *u*-Laut als *-umba* (z. B. Kulia, Irangi, Ilamba, Limi, Buwe) oder mit *w* wie im Namwesi oder mit hartem *v* wie im Kinga; mehr als Abweichungen von der ursprünglichen Lautung sind Formen wie das dialektisch im Namwesi vorkommende *-zumba* zu betrachten¹. Phonetisch bzw. morphologisch stünde also nichts wider die Annahme, daß im ersten Bildungsteile von *-wumba* das mit dem nominalen *wū*-Präfix identische Formwort vorliegt. Auch logisch scheint die so mögliche Annahme noch wahrscheinlich gemacht zu werden. Wie wir nämlich gezeigt haben, kommt dem nominalen *wū*-Präfixe besonders die doppelte Bedeutung des Kollektiven und des Abstrakten zu (Zusammenfassen, Herausziehen), also ein Bilden aus (mit, von). Hängt nun das *wū*-Präfix unserer sechsten Substantivklasse mit dem *wu-* von *-wumba* zusammen, so kann es auch in diesem Worte nur als eigenes und eigentliches Zusammensetzungselement in Frage kommen und es erhebt sich die neue Frage, welchen Wert und Sinn dieses *wū* (*wu*) in *-wumba* habe. Denn einerseits dürfen wir nicht die Bedeutung einer Wortkomponente für die des Wortkompositums nehmen; andererseits darf man das nominale *wū*-Präfix nicht als folgende An-

¹ Man kann damit die Nebenform Nyamwesi *zi* (= *shi*) zu Nyamwesi *vi* (= *fi*) — Pluralpräfix zur *ki-* (= *chi-*) Klasse — in Vergleichung bringen.

lehnung an das Wort *-wumba* auffassen, von dem es dann mechanisch auch den ganzen Inhalt mit herübergenommen hätte. Demnach hätten wir mit dem Worte *-wumba* nur die Konzentrierung der logischen Präfixfrage auf ein bestimmtes Bedeutungs Ganze gewonnen. Es würde sich nun bei der Ungeklärtheit und vorläufigen Undeutbarkeit des *wu*-Elementes im Worte *-wumba* um die Eruierung des logischen Wertcharakters der anderen Wortkomponente (*-mba*) handeln. Indes fehlen uns einmal noch genügende Anhaltspunkte für diese Lösung; d. h. aber: wir sind auf die Deutung von *wu* (*wū*) allein angewiesen, nur daß wir bei der Gleichsetzung des nominalen *wū* und des *wu* in *-wumba* sagen könnten: *wū* findet sich auch als verbale Bildungskomponente und ist als solche in dem Worte *-wumba* enthalten. Damit haben wir den Lösungsversuch, welchen VAN DER BURGT an das Verbum *-wumba* knüpft, nach seiner wesentlichen Unzulänglichkeit wie nach seinem Vorteil erschöpft.

Was wir oben von der Unmöglichkeit einer sicheren Aufklärung des zweiten Teiles von *-wumba* gesagt haben, bleibt in Kraft, wenn wir jetzt auch eine uns durchaus wahrscheinliche Deutung bzw. Ableitung desselben Wortes nach seinen beiden Teilen geben; für unsere Aufstellung ziehen wir Beispiele aus mehreren und den verschiedensten Bantusprachen bei.

Davon ausgehend, daß *-wumba* ursprünglich nicht den allgemeinen Begriff des Bildens oder Formens, sondern das bestimmte Bilden oder Formen des Töpfers (Tonarbeiters) bezeichnen sollte¹, haben wir angenommen, daß in dem Worte der Begriff „Erde“ (als Stoff, Ton) enthalten sei. In der Tat scheint ein solcher Stamm im Bantu vorzuliegen; wir finden ihn z. B. im Sotho **vø* (*mo-vø* Erde, Boden als Stoff; Erdboden); wir halten es für dasselbe Wort, das auch im Sotho *vøpa* (*wumba* plastisch formen, bilden aus Lehm, Ton u. dgl.) steht. Zum zweiten Kompositionselemente vergleichen wir Duala *-amba* (hart werden). Im ferneren kann man noch einige Beispiele zu dem für unsere Frage allein in Betracht kommenden ersten Teil des Wortes heranziehen:

Suaheli *vumba* Klumpen im Mehl, *vumbi* Staub, Kehrlicht, *vumbika* „Samen oder Pflanzen vor dem Regen in die Erde bringen, pflanzen, mit Erde zudecken, in der Erde aufbewahren“, (*vuna* einern, *vuta* herausziehen).

Namwesi *-vulala* „das Feldbestellen beendigen“, *vusalo* lehmhaltiger Sand.

Kongo *eevulu* (*eevulu*, *eebulu*) Loch.

Kinga *eki-vuta* Pflanzloch, *-vunda* niedertreten (niederbrechen).

Ovambo *-umba* werfen, aufwerfen.

Sotho *mo-vøta* Klumpen, *mo-vøtø* Erdhügel, *se-vøta* Haufe, *vøva* sich neigen („Mensch zur Erde, Haus zum Einsturz“), *-vøtana* gering (*vo-vøtana* [Wenigkeit, Kleinigkeit]).

Noch zwei andere Grundbedeutungen finden sich im Bantu mit derselben Stammform, die des Tönens und die des Wehens (Stimme, Klang; Wind); ob diese beiden Bedeutungen ganz ursprünglich durch eine Form in der Sprache gegeben worden sind und also als ein Urwort aus dem Zusammenhang der Bedeutungen begriffen werden müssen, übergehen wir; denn mit dem Präfixwort unserer (sechsten) Nominalklasse scheinen sie nirgendwie identisch. Wohl

¹ Man wird sich hier an das allgemeine Gesetz der ursprünglichen Sprachbildung erinnern dürfen, dem gemäß konkrete Begriffe vor den unkonkreten, mehr konkrete vor den weniger konkreten Begriffen zum lautlichen Ausdrucke gebracht worden sind.

aber möchten wir einen solchen Zusammenhang bezüglich des *wu*-Elementes in den angeführten Wörtern annehmen; die Erde ist das, aus (mit, von) dem man etwas macht. Namentlich würde so gering auch die Fähigkeit des *wu*-Präfixes zur Pluralbildung verstanden. Vom Sichtbaren, Materiellen, Konkreten konnte der Wortsinn übertragen worden sein; so wären die häufigen engeren Abstraktivbedeutungen der *wu*-Nomina entstanden zu denken¹.

Einzig in betreff des pluralisch fungierenden *wu*- soll noch eine Bemerkung angebracht werden. Es war uns nämlich lange unerklärlich, wie z. B. die Pluralform *lo* im Duala in das System der nominalen Bantupräfixe einzureihen sei. Das anlautende *l* konnte uns aus einem Vergleiche z. B. mit der im Sotho viel gebrauchten Pluralform *li* verständlich werden; dort haben wir wohl jenen selben einen Präfixlaut, den wir als Anlautung beim dritten (-*i*-) und fünften (*ru*-) Klassenpräfix konstatiert haben. Nun glauben wir auch das *o* von Duala *lo* als identisch mit dem *o* in Duala *bo* ansehen zu können. Gewöhnlich fungiert allerdings die Form des bloßen *wu*-Präfixes als Plural, wie z. B. in Isubu, Herero, Kimatumbi, Kikerewe². Damit erschiene die MEINHOF'sche Einstellung von *lo* als Pluralform für gewöhnliches *tu* geleugnet bzw. entwertet. Wir werden in Behandlung der Pluralpräfixe an zwei Stellen (Klassen 10 und 12 nach MEINHOF) ausführlicher auf die Sache zurückkommen; vorläufig meinen wir bloß bemerken zu müssen, daß MEINHOF seine Behauptung auf eine irrige Auffassung des singularen *i*-Präfixes zu stützen scheint.

Abschließend mögen wiederum einige Wortbeispiele als einigermaßen bestätigend und veranschaulichend beigelegt werden:

Banoho *bohadi* Kleines, Geringes (-*hadi* wenig, klein), *bwendi* Gerücht, Kunde, Botschaft, *boiongi* Gebäude, Bau (-*longa* erbauen).

Uzaramo *ugazi* Breite, *uteganyo* Klugheit (-*teganya* klug sein).

Limi *ujymbi* Hirsebrei.

Dzalamo *usagi* Mehl (-*saga* mahlen).

Hehe *vuse* Mehl, *vufu* Mageninhalt.

Ilamba *usio* Mahlstein (-*sia* mahlen), *usja* Spreu, *upele* Geschenk (-*pa* geben, -*pela* beschenken).

Kingoni *usangulo* Erlösung (-*sangula* erlösen), *umozi* Einheit (Alleinsein).

Tikuu *uyana* Jugend (*kiyana* Jüngling, *mwana* Kind), *ndodi* Kindheit (*mdodi* Kind), *wokovu* Befreiung (-*okova* befreien).

Bondei *buyu* Frucht des Affenbrotbaumes (*muyū* der Affenbrotbaum).

Nika *uumvi* Töpferei (-*umba* die Arbeit bei einem Töpfer machen).

Ondonga *uuhoho* Dünger, *uuyuni* Welt, *uuyelete* Licht.

Ssukuma *bussāru* Perle (Plur. *bussāru* und *mawussāru*), *buniōra* Aussatz, *buhira* Eiter.

Kami *upala* Baumwollstoff, *ubānhi* Holz (*bānhi* Brett).

Siebente Klasse: *xi*.

Dieses Klassenpräformativ bietet weniger Schwierigkeiten als alle bisher behandelten. Es ist das eigentliche Sachpräfix; darum ist es von sehr ausgedehntem Gebrauche. Gerade dieser häufige und vielseitige Gebrauch bedingte im Laufe der Sprachentwicklung mannigfache phonetische (morpho-

¹ Nur hindeuten möchten wir auf die öfters durch das Bantugebiet auftretenden *wu*-Bildungen von Ländernamen: Kikerewe: *Bugwe* (Land der Bagweer); Kinyarwanda: *Bugoye* (Land der Bugoyer); Namwesi: *Vunamwesi* (Land der Wanamwesi), *Vulaya* (Europa).

² Vgl. übrigens auch im Duala Wörter wie *boso* (Gesicht) zu *diso* (Auge) und *bona* (Familie).

logische), grammatisch-funktionale und logische Verwicklungen, Wandlungen, Ausgestaltungen; insoweit schon verdient auch das nominale $\check{x}i$ -Präfix eine sorgfältige Behandlung.

1. Phonetischer Charakter des Präfixes $\check{x}i$.

An erster Stelle werden wir einiges zur phonetischen Sicherstellung des Präfixes vorbringen. Gewöhnlich ist dieses Präfix mit der Lautung *ki* angegeben worden; wir setzen das mehr der *s*-Lautung zuneigende, übrigens mit *ki* nächstverwandte $\check{x}i$. Wie die große Lautungsverschiedenheit zwar auch in dem vielen Gebrauche des Präfixes begründet ist, so glauben wir sie doch zum Teil auch aus dem ursprünglichen Lautcharakter desselben verständigen zu müssen. Vorerst sei eine kleine Tabelle einiger Lautungsvarianten des Präfixes angebracht:

$\check{x}i$ Kinga, Kongo, Namwesi, Sango, Šainbala	(o)š <i>i</i> Ovambo
<i>ki</i> Konde, Hehe, Ssukuma, Suaheli, Kingoni	č(i) Ssukuma
(o)t <i>ji</i> Herero (Kolongo)	tč Digo, Lusiba, Jaunde
ts <i>j</i> Rundi	tš Tete, Lusiba
(o)sh <i>i</i> Ondonga	e Duala, Jaunde
š <i>e</i> Sotho	

Andere Lautungen wie *khi*, *tš*i** (Kolonga), *y* (Banôho), *ki* (Kulia, Limi, Irangu) könnten in die Tabelle noch eingefügt werden. Indes genügten ein paar der genannten Formen, um einerseits die starke Lautschwankung, anderseits die besondere Hinneigung zu den zwischen *h* und *s* fallenden Lauten. Als mehr ursprünglich sind wohl nach der vergleichsweisen Heranziehung der ursprünglicheren Sprachen die Lautungen von χ bis *k* anzusehen; und da \check{k} nicht vorgekommen zu sein scheint — so nämlich käme die Lautreihe *k*, \check{k} , *g* in Betracht — wählen wir den zwischen χ und *k* fallenden Laut \check{x} als wahrscheinlichste Anlautung dieses (siebenten) Klassenpräfixes im Urbantu. Wir glauben das auch damit noch bekräftigen zu können, daß dem zweiten vokalischen Bestandteil des Präfixes ein starker, eher gegen \check{x} als gegen *k* markierbarer Charakter angehaftet haben dürfte; die Verflachung zu *e* einerseits und zu *y* anderseits halten wir wenigstens für eine Bestätigung unserer Vermutung, zumal in Ansehung der Tatsache, daß nirgends *i* für *ki* ($\check{x}i$) (bzw. aus demselben) wahrgenommen wird¹.

Da in grammatikalischer Beziehung, d. i. über die grammatischen Funktionsverhältnisse, nichts Besonderes zu erwähnen ist und die konstant singularische Geltung des Präfixes auch aus der Darlegung seines logischen Bestandes klar werden wird, so gehen wir unmittelbar zur Behandlung der logischen Seite der Präfixfrage über.

¹ Man vergleiche dazu die Wandlungsformen des dritten (-*i*-) Klassenpräfixes, das öfters als *i* erscheint, nebenbei allerdings ja auch bisweilen in der Verflachungsform *e* auftritt. Übrigens lassen sich diese Angaben nicht apodiktisch machen, weil in konkreten Fällen nicht hinlänglich feststeht, ob ein *e* bzw. *i* auf das dritte (-*i*-) oder das siebente ($\check{x}i$ -) Präfix zurückzuführen ist, oder ob überhaupt nicht das selbständige *i*-Präfix vorliegt.

2. Bedeutung des Präfixes *xi*.

Was bedeutet ursprünglich das nominale Präfixwort *xi*? Diese Frage allgemein zu beantworten, ist gerade bei den bedeutenderen Bantuisten für sehr leicht gehalten worden; keiner von ihnen hat jedoch genauer den Sinn des Präformativs untersucht. Einigermassen auch daher mag es rühren, wenn beinahe die Meinung, um nicht zu sagen die Empfindung, herrschend geworden ist, als sei kein nominales Klassenwort des Bantu nach dem logischen Gehalt ebenso sicher erkannt und gleicher Art eindeutig bestimmt. Allein bei einer näheren Einsichtnahme kann man sich den Zweifel nicht fernhalten, ob die übliche Auslegung des Präfixwortes eine deutliche sei, ja, ob sie überhaupt auch nur allgemein entspreche und selbst ob sie nicht eine falsche Auslegung sei.

Schon eingangs haben wir dieses Präformativ ganz allgemein das Sachpräfix genannt; in etwa lehnten wir uns dabei an die den Bantusprachforschern mehr weniger geläufige Auffassung an; inwieweit diese Benennung zutrifft, werden wir im folgenden festzustellen haben.

MEINHOF sagt, daß diese Klasse „in ihrer Bedeutung als ‚Sitte, Gebrauch, Werkzeug‘ schon früh erkannt“ sei („Grundzüge“, S. 12). Im weiteren zählt er noch die Verwendung für Abstrakta, Verächtliches, Dinge und Sachen, Diminutives und Augmentatives auf. Die Hauptverwendungen lassen sich nach ihm aus diesen drei Bedeutungen verstehen: 1. „Sitte, Gebrauch, Werkzeug“, 2. „Sitte, Art und Weise“, 3. „Ding, Sache“ (a. a. O., S. 12 f.).

ENDEMANN, auf dessen Ansicht MEINHOF sich einigermassen beruft, charakterisiert das Präfix für Sotho in der Weise: „Das *se*-Präfix, zu dem wohl *sà* ‚(noch)‘ zu vergleichen ist, drückt im allgemeinen anhaftende Art aus; hieher gehören Gegenstände mit dauernder Bestimmung, wie Geräte, Mittel, Werkzeuge u. dgl., auch die Sprechweise oder Mundart“ (Wörterbuch, S. 27).

VAN DER BURGT ist an dieser Stelle unbestimmter als die Genannten: „L'élément *ki* de *ki-ntu* (type de cette classe) paraît avoir un sens privatif ou négatif et signifier: ‚qui n'est pas homme, un être animé“ (MSOS. V, 7). Besser als diese nicht nur ganz ungenaue, sondern geradezu verfehlte Bestimmung ist eine andere Bemerkung, die derselbe Forscher am zitierten Orte macht: „A cette classe appartiennent: a) les noms de langue..., b) les mots exprimant la manière d'être ou de faire, ex.: *kuwaka kimosso* = bâtir à la manière des Wamosso.“

FINCK, VELTEN, SEIDEL u. a. m. bestimmen im Rahmen der angeführten Anschauungen, wobei der eine mehr diese Kategorie, der andere mehr eine andere berücksichtigt bzw. geltend macht¹.

J. VAN GINNEKEN („Anthropos“ VIII [1913], S. 159), der sich bemühte, die bereits erwähnte Präfixhypothese des P. TORREND im wesentlichen zu retten, gesteht in betreff dieser Klasse: „La 4^e classe nominale est à mon avis le point

¹ SEIDEL (Suahili Konversations-Grammatik, S. 236) schreibt: „Weniger zahlreich sind die Ableitungen, die von dem unveränderten Verbalstamme mit dem Präfix *ki* ... gebildet werden, um nomina agentis zu formen, welche leblose Wesen bezeichnen, denen die Ausübung der durch das Verbum ausgedrückten Tätigkeit bzw. der Besitz einer Eigenschaft zugeschrieben wird ...“

le plus faible de la démonstration de TORREND; en partie parce que cette classe s'est montrée, à une époque relativement récente, très productive, et quelle renferme relativement peu d'objets et de notions primitifs. D'autre part, TORREND ne connaissait pas encore les catégories bavili, qui facilitent à coup sûr la transition. En effet, ici encore les rapports sont frappants, mais pour le montrer il nous faut mitiger la métaphysique du Père TORREND, aussi je choisis pour quelques parties des formules toutes différentes¹.“ Unter den einzelnen Bedeutungskategorien, die dieser Autor bei der *ci*-Präfixklasse dann unterscheidet und aufzählt, nennen wir bloß: die Namen der Finger, auffällige Dinge, Ordnungszahlwörter.

Alle Deutungen, die wir jetzt vorgeführt haben, laufen in ihrem besseren Teile auf eine mehr minder zutreffende, mehr minder vollständige Klassifizierung der *xi*-Nomina hinaus; bei der Differenzierung solcher logischer Unterklassen läßt sich eine enge und strenge Einheitlichkeit des logischen Eigencharakters von *xi* nicht unmittelbar entnehmen; und doch muß es uns vor allem darum zu tun sein, das Präfixwort selber nach seinem ursprünglichen Sinne zu bestimmen.

Um diese Frage zu lösen, untersuchen wir zunächst, ob dem Präfixwort eine logisch-grammatikalische Selbständigkeit zukomme, oder ob ihm eine solche schlechterdings abgehe. Nicht jedes nominale Klassenpräformativ hat als solches schon notwendig, einen logisch-grammatikalischen Selbstcharakter; wir haben dies bereits in betreff des kompositionalen Urpräfixes *d'* (*l*, *r*), wie es im dritten (*-i-*) und fünften (*ru-*) Klassenwort vorliegt, konstatieren können. Ein Ähnliches glauben wir nun auch von dem siebenten (*xi-*) Klassenpräfix behaupten zu müssen.

Zunächst ist der logische Wertcharakter einer sprachlichen Lautung oder Form von einem bloß phonetischen Wortelemente zu unterscheiden, wie man sie z. B. gewöhnlich in der noch weitverbreiteten vokalischen Anlautung annehmen wollte. Obwohl wir die Möglichkeit und auch den Bestand solcher außerlogischer Sprachelemente im Bantu nicht bestreiten, verneinen wir ganz, daß ein nominales Klassenpräfix so erklärt werden könne; — für die vokalische Anlautung haben wir das logisch-grammatikalische Element in der Abhandlung über den Artikel nachgewiesen.

Wir werden also in dem *xi*-Präfix einen logisch-grammatikalischen Wertcharakter erkennen müssen; dieser nun kann zweifacher Art sein: absolut und relativ; von der ersteren Art sind jene Präfixwörter, die an sich einen allein bestehenden Begriff darstellen; von der letzteren alle irgendwie wesentlich beziehungshaften Präformative, deren Sinn also erst zusammen mit dem Beziehungsterminus (Anlehnungswort, Entsprechungswort) eigentlich erkannt wird bzw. zur adäquaten Geltung kommt. In welche Kategorie gehört unser nominales Klassenwort *xi*? Bestimmt durch die oben angegebenen Auffassungen einerseits, durch manche Experimente in der bezüglichen Erklärung von *xi*-Nomina andererseits, glaubten wir anfangs das *xi* am besten und mit der meisten Wahrscheinlichkeit im Sinne von „Ding“ verstehen zu dürfen; darnach wäre

¹ Wie die ganze Hypothese, so berühren wir auch das angezogene Moment aus dem Bavili, weil wertlos, nicht.

xi ein Klassenwort mit absolutem logisch-grammatikalischen Charakter. Indessen haben wir keinen Anhaltspunkt etwa in einem Bantuwort, das sich im lebendigen oder historischen Sprachmaterial fände, zur Bestätigung jener Auffassung gewinnen können. Zwar ist dieser Mangel durchaus nicht entscheidend, indem ein Wort, das sonst vollends verloren gegangen ist, immerhin als Klassenpräformativ beim Nomen erhalten geblieben sein mag. Allein, andere Umstände lassen es uns nunmehr als unwahrscheinlich erscheinen, daß dem Präfixworte *xi* ein logisch-grammatikalischer Selbstwert in dem oben beschriebenen Sinne zuzuschreiben sei. Einmal sind Begriffe „Ding“, „Sache“, „Art“ zu allgemein und abstrakt, als daß sie für die Ursprache und Natursprache des Bantu als ein so wichtiges Bildungswort dürften angenommen werden; denn dem ursprünglichen Sprachindividuum und dem natürlichen Menschen wirken sich die Gedanken am Einzelnen und Konkreten aus; durch dieses verleiht er seinem Begriffsleben zuerst Ausdruck. Dann vermögen wir mit Wörtern bzw. Wortbedeutungen der genannten Art nur einen Teil der *xi*-Nomina und auch sie nur unvollkommen zu erklären. Endlich ist die Tatsache von Bedeutung, daß die Sprachpsychologie (und Sprachphysiologie) des Volkes (des gewöhnlichen Dialektmenschen) verhältnismäßig oft und mannigfach relativische Elemente für den Ausdruck eines Geisteslebens und Geistesinhaltes verwendet.

ENDEMANN, der dieser Klasse einen „individuell-kontinuierlichen Charakter“ zuschreibt (vgl. MEINHOF, „Grundzüge“, S. 12), hat auch in der oben aus seinem Hauptwerke zitierten Stelle den nämlichen Gedanken festgehalten, da er die *xi* (= *se*-)Nomina eine „anhaltende Art“ bezeichnen läßt. Besonders in diesem Ausdrucke kann ein relativisches Moment als wesentlich mitverstanden werden. Bemerkenswert ist auch, was derselbe Gelehrte in Betreff der Schmähnomina auf *xi* sagt: „Bezüglich des *se*-Präfixes ist noch besonders zu beachten, daß es nicht an sich geringschätzigste Bedeutung hat, sonst würde ja doch der Eingeborne seine Eigenart nicht durch dieses Präfix bezeichnen; und *seavi*, *seliri*, *setšepi* und dergleichen sind ja doch Bezeichnungen, die Lob bedeuten. Was ein Wort zu einem geringschätzigen Ausdruck macht, ist der Wortstamm, nicht das Präfix; vgl. z. B. *seotzōa*, *sevoluū*“ (Wörterbuch, S. 27).

Zwar wäre durch diese Bestimmung eine logische Selbständigkeit des *xi*-Präfixes immer noch nicht ausgeschlossen; Bedeutungen wie „Ding“, „Gebrauch“, „Art“ sind einerseits sehr allgemein und bringen anderseits dem Stammworte, zu welchem sie gefügt werden, vielleicht nur den substantivischen Charakter oder jedenfalls keine markante Begriffswandlung. Dennoch weist uns die ENDEMANN'sche Bemerkung darauf hin, daß z. B. bei den *xi*-Nomina von einem schmähenden, deminutiven, augmentativen Sinne nicht, wie es bisweilen geschehen ist, durch den Begriff „Ding“ eine befriedigende Erklärung gesucht werden müsse. Zudem stellen Wörter wie „Ding“, „Gebrauch“, „Art“, denn doch zu diverse Begriffe dar, als daß sie in dem ursprünglichen Bantunomen *xi* zusammenbegriffen werden möchten. Schließlich liegt in den ENDEMANN'schen Bestimmungen („anhaltende Art“; „individuell-kontinuierlicher Charakter“) ein logisches Doppelmoment ausgedrückt, das allgemein für eine ungezwungene Erklärung der *xi*-Nomina erfordert ist und aber auch genügt. Allerdings hat ENDEMANN mit jenen Angaben lediglich auf Grund der durchschnittlichen Be-

deutungsrichtung der *xi*-Nomina diese mit jenen Ausdrücken charakterisiert, ohne dabei auch nur irgendwie auf die tatsächliche Grundbedeutung des Präfixwortes zurückzugehen bzw. von ihr auszugehen. Die einzige bezügliche Andeutung, die ENDEMANN gemacht hat, ist sein Hinweis auf das Wörtchen *sà* (noch); doch halten wir diese Anspielung für wertlos und, sofern damit eine Erklärung des Präfixwortes *se* (*xi*) versucht werden soll, für falsch.

Nach diesen historisch-kritischen Auseinandersetzungen gehen wir zu positiven Bestimmung des ursprünglichen logisch-grammatikalischen *xi*-Charakters über. An erster Stelle leugnen wir den absoluten logischen Wert des *xi*-Wortes; wir fassen es als durchaus relativisch auf; ein zweites Moment erkennen wir in dem designativen Charakter desselben Präfixwortes; vermöge dieses Charakters kommt dem *xi*-Präfix gewissermaßen die Funktion einer (spezifischen, individualen) Präzisierung zu; das dritte Moment bezeichnen wir etwa als eine Konstanz der Wiederholung oder der Dauer; man könnte das auch Eigenschaft oder wieder ein Kontinuierliches nennen. Wollen wir nun für das so charakterisierte *xi*-Wort einen Ausdruck aus einer modernen Kultursprache setzen, so scheint uns das dem deutschen Volks-Idiom mehr weniger allgemein geläufige „wo“ eine entsprechende Verdeutlichung zu sein; dieses „wo“ nämlich ist einerseits sehr oft für schriftsprachliche Ausdrücke gebraucht und enthält genau jene drei gekennzeichneten Momente, wie wir sie vom *xi*-Präfixe feststellen konnten. Zunächst seien einige Redebeispiele für „wo“ gebracht:

- Person (der), wo nichts sieht [Blinder] (welcher)
- Mittel (das), wo man — aufhängt [Haken] (woran)
- Ort (das), wo immer Wasser kommt [Brunnen, Quelle] (wo)
- Zeit (das), wo es dunkel ist [Nacht] (wann)
- Werkzeug (das), wo man Tiere tötet [Messer, Beil] (womit)
- Abstammung (das), wo der Stuhl gemacht wird [Holz] (woraus)
- Sprache (das), wo die Neger reden [Negersprache] (was, wie)
- Sitte (das), wo einer kriecht und hofft [Schmeichelei] (wenn)
- Deminutiv (das), wo ein paar Bäume sind [Wäldchen] (wo, wenn)
- Augmentativ (die), wo Rinder erdrücken kann [Riesenschlange] (welche)
- Schmähung (das), wo von anderen lebt [Schmarotzer] (was)
- Auszeichnung (der), wo Alles genau macht [pflichtliebender Mensch] (welcher)

Für dieses „wo“ läßt sich in den meisten Fällen das bloße Relativum „was“ oder in den übrigen Fällen eine präpositionale Modifikation desselben „was“ setzen. Daneben halten wir noch, daß *xi* als Interrogativpronomen noch sehr in Anwendung kommt und schon darum als eine Relativ-Interrogativum der Ursprache gelten darf; bzw. insofern sich das Interrogativum aus einem ursprünglichen Demonstrativ-Relativum entwickelt hat, ist das *xi* als solches für die Ursprache anzunehmen. Der Zusammenhang zwischen den drei pronominalen Kategorien ist auch in den in der Entwicklung am meisten fortgeschrittenen Sprachen des indogermanischen Typus noch offensichtlich. Daß im Bantu die Abweichung der interrogativen Pronominalform von der relativen allgemein als eine wesentliche und gänzliche erscheint, ist aus der Einbeziehung des Relativums in die Konkordanz der bantuischen Grammatik zu verstehen; bzw. daraus, daß dieselbe Form im interrogativen Sinne einerseits

gegen die Konkordanzpartikel stärker hervortrat und also weniger vernachlässigt werden konnte und anderseits überhaupt nicht immer und gerade bei mehr isolatorischem Vorkommen (substantivisches Interrogativum) nicht unter jene Konkordanz fiel.

Daß in dem „wo“ die für das nominale *xi*-Präfix behaupteten logischen Momente wirklich zusammentreffen, ist leicht gezeigt. Außer dem relativischen Grundcharakter des Wörtchens finden wir auch die auf eine Art bzw. ein Individuum gehende Präzisierung (Designation). Allerdings kann ich ja für der (die, das), wo auch einer (eine, ein; etwas), wo sagen und also gleichsam für das definitive Pronomen das Indefinitum gebrauchen; allein dieses Indefinitum ist nur ein scheinbares, was äußerlich schon daraus erhellt, daß ich immer für das Indefinitum das definitive Pronomen setzen kann: einer, der (wo) = der, wo = ein solcher, wo = ein gewisser, wo = einer von denen (jenen), wo. Übrigens liegt die Präzisierung (nach der Art oder dem Individuum) in dem relativischen Ausdrucke selber; ein Unbestimmtes (Wesen, Handlung, Beziehung) wird durch ein Charakteristikum bestimmt. In diesem Charakteristikum ist jedesmal auch schon das dritte Moment enthalten, die Konstanz der Wiederholung oder der Dauer. Dieses dritte Moment liegt auch dadurch vor, daß der Redende von einem allgemein und namentlich seinem Hörer Bekannten, d. i. von einem oft oder ständig Erkannten sprechend erscheint; die *xi*-Substantiva sind eigentlichst Bestimmungen in der Form einer Beschreibung; jede Bestimmung aber taugt nur insoferne etwas, als sie durch Bekanntes geschieht. Was ist aber von einem Dinge (Wesen, Handlung, Beziehung) bekannter als gerade das Charakterikum, durch welches jenes sich vor allem anderen unterscheidet, abhebt, markiert? Und wodurch wird ein solches Charakteristikum bekannter als eben durch sein wiederholtes bzw. beständiges Hervortreten?

Nachdem wir so den ganzen und genauen Wertcharakter des siebenten nominalen (*xi*-) Präfixes festgelegt haben, erübrigt, mit Beispielen diesen Wertcharakter, d. i. diesen logischen Inhalt des Präfixes zu illustrieren und zu bestätigen. Die Beispiele entnehmen wir den drei sich innerhalb des Bantu fremden Sprachen, des Sotho, Namwesi, Jaunde.

Sotho *sesomo* Ständer, Grenzhäufe; *soma* stecken, aufpflanzen, Posten stehen (das, wo man steckt, aufpflanzt, Posten steht). *Sethopo* Ziel beim Wettlauf; *thopa* erobern, rauben, kriegsgefangen nehmen (das, wo man erobert, kriegsgefangen nehmen will). *Sevaka* Raum, Stelle, Strecke; *vaka* durch Einschnitte gerade biegen (das, wo man — durch Einschnitte — gerade gebogen hat). *Sevavatzo* Wunder; *vavatza* sich wundern über das, wo man sich wundert). *Sevatalali* „Wache, die auf dem Boden liegt, jemand, der auf der Lauer liegt, Spion“; *vatalala* sich platt auf den Boden legen, ducken (der, wo sich platt auf den Boden duckt). *Sephophoti* Egge; *phophotha* eggen, harken, umbrechen (das, wo — man nimmt und damit — den Rasen umbricht). *Sephova* Aushöhlung; *phola* intrans. niederspringen, abspringen (das, wo nieder-, abgesprungen ist); vgl. auch *phorela* intrans. einsinken, z. B. ein Grab, die Haut infolge von Wunde oder Geschwür. *Sekxovetza* Verwundeter *xovala* sich verwunden, verletzen (der wo sich verwundet, verletzt hat). *Sexðai* Drechsler; *xðäa* Höhlngg machen, scharren, drehsehn (der, wo Höhlungen macht, scharrt, drehseht). *Sešüana* Waise; *šiša* zurückgelassen werden (das, wo zurückgelassen worden ist von den verstorbenen Angehörigen). *Serunyi* Wühlmaus; *runya* aufwühlen, aufstoßen, aufwerfen (das, wo Gänge in die Erde wühlt und Haufen aufwirft). *Sekotopo* Patrone; *koša* ein-

drücken, was zu voll ist (das, wo man in den Gewehrlauf hineinstößt), vgl. *koṭopa* „hemmen, hindern. *Seku* Ellbogen; *kuva* biegen (das, wo man einbiegt). *Sekoni* „Koniart Koni-sprache“; *Mokoni* „Angehöriger des Konistammes (das, wo die Vakoni tun, pflegen, sprechen). *Seṣoṣoṣo* „immerwährender Husten“; *ṣoṣa* reiben, raspeln (das, wo es reibt und raspelt).

Namwesi *kityele* „Loch in einer Mauer oder einem Zaun zum Durchschlüpfen“; *-tyeka*, *-tyela* fliehen; vgl. *tyeela* schlüpfrig sein (das, wo man flieht, wo es drinnen schlüpfrig ist). *Kilomelome* Wille; *-loma* nachdenken, denken, beabsichtigen, sinnen, *glauben (das, wo man nachdenkt, eine Absicht hat). *Kilombezezi* Bettelei, Bettelsucht; *-lombezezi* „durch Betteln aufdringlich, lästig sein; vgl. *-lomba* *bitten, beten, anflehen, anbetteln (das, wo man bittet und lästig wird, immer anfleht). *Kihi* Zwerg; *ihi* klein, kurz (das — Wesen —, wo kurz ist). *Kibala* Einsatz, eingesetztes Tuchlappenstück; *-pala* *stellvertreten (das, wo die Stelle vertritt, wo man für etwas an die Stelle gibt). *Kiliwa* Essen, Nahrung, Speise: *-lya* essen (das, wo man ißt). *Kitega* Brautfrisur; *-tega* eine Schlinge oder Falle stellen, jemanden fangen in der Rede, *durch sein Erscheinen und Benehmen; vgl. *-tega maṣala* jemand reizen, in Versuchung führen (das, wo sie einen [ihn] fängt, gewinnt, einnimmt). *Kilogezi* Paradegegenstand, Prunkstück — besonders in den Kleidern, z. B. die Strümpfe; *-togezya* jemanden zufriedenstellen, jemand Wohlgefallen finden und auch suchen, sich einschmeicheln; vgl. das frühere Wort (das, wo man jemand zu gefallen sucht). *Kiganza* Handfläche, Handteller — die Finger nicht mit inbegriffen; *-ganza* groß, breit werden, sich verzweigen, ausbreiten (das, wo groß, breit gemacht wird oder ist). *Kifwamganha* „Käfer, der sich, geschlagen, gern tot stellt“; *-fwafwagana* zum Tode erschöpft zusammenbrechen, *-fwafwaganya* jemanden zu Tode hetzen; vgl. *-fwa* tot, sterben (das, wo zusammenbricht, als ob es zu Tode erschöpft sei).

Jaunde: *esobēno* Körperwaschung als „ein religiöser Ritus, um Kranke zu heilen“; *sob* waschen, *no(l)* Leib (das, wo man den Leib wäscht). *Ebom* Prügel; *bom* schlagen (das, wo man schlägt, zum Schlagen braucht). *Eyemēli* Gewohnheit; *yemēli* feststecken, steif sein (das, wo man — darinnen — feststeckt, steif geworden ist). *Ebon* Schlafzimmer, Ruheplatz; *bō* liegen (das, wo man — darinnen liegt). *Esosok* Geschwätz; *sock* rauschen (das, wo Lärm entsteht). *Esusut* feucht; *sut* Baumwolle (das, wo sich wie frische Baumwolle anfühlt). *Esok* geheime Unterredung; *sok* über jemanden sprechen (das, wo man über jemand spricht, der es nicht hört). *Evoqk* (*evōga*) Besen; *voq* kehren (das wo man — mit — kehrt). *Emōmodo* Riese, Waldgeist; *mot* Mensch (das, wo Mensch — Mensch ist). *Etun* Stück; **-tu(n)* kurz (das, wo — zum Ganzen — kurz ist). *Etutun* kleines Stück (das, wo — zum Ganzen — kurz-kurz ist). *Ekēk* Backenzahn; *kēk* Keule (der, wo — unter den Zähnen — eine Keule ist).

Noch sind drei spezifische Fälle von *ṣi*-Bildungen zu erledigen, insoferne sie nicht so klar aus unserer Auffassung von *ṣi* zu folgen scheinen; einmal ist es das in manchen Sprachen auffallend häufige Vorkommen von augmentativen *ṣi*-Nomina; dann sind es die Adverbialbildungen oder eigentlich die *ṣi*-Adjektiva; endlich ist es die Verwendung non *ṣi* bei dem nomen numerale, namentlich beim Ordnungszahlwort.

Daß augmentative *ṣi*-Substantiva durchaus verständlich sind, nach der von uns gegebenen Deutung des *ṣi*-Präfixes, haben wir soeben auch mit Beispielen belegt. Da indes der augmentative Sinn — ähnlich wie der deminutive oder der despektive — in der Regel irgendwie auch oder überhaupt eigentlich in dem Stammwort selber enthalten und angedeutet sein muß, so erscheint eine sehr häufige Augmentativbildung mit *ṣi* von vorneherein als unwahrscheinlich; regelmäßig wird die augmentative Bedeutung von Wörtern in einer Sprache doch mit einem Formativ ausgedrückt, das selbst augmentativen Sinn hat oder geben kann. Nun treffen wir aber im Tete zum Beispiel

die augmentativen Nomina regelmäßig mit *ci* (*xi*) präfigiert, während, abgesehen von dem vorgetragenen Bedenken, als gewöhnliches Augmentativpräfix durch das ganze Bantugebiet das dritte (*-i-*) Klassenpräformativ auftritt. Zur Lösung dieser Schwierigkeit bringen wir zwei Gedanken: für das erste scheint uns in den betreffenden Sprachen, wie z. B. im Tete, eine lautliche (phonetische) Vermengung der *xi*-Nomina mit den *-i*-Nomina vorzuliegen; diese Vermengung kann sich auch bloß oder doch hauptsächlich auf die Augmentativsubstantive erstrecken, wie es sich im erwähnten Tete wirklich verhalten würde. Diese Vermengung wäre daraus zu begründen, daß *ci-* (*xi-*) Nomina als Augmentative vorkommen und daß diese Augmentative, weil mehr stammhaft und nicht eigentlich von dem Präformativ abhängig, also gewissermaßen als ursprünglicher, die Augmentativnomina der *-i*-Klasse zu sich gezogen hätten. Der andere Gedanken ist der: wo das *xi*-Präfix zu einem Nomen gesetzt wird, das dadurch keinerlei wesentliche Sinnesalteration erfährt, erscheint dieses *xi* in augmentativer Funktion; denn so fällt der logische Akzent auf das Präfixwort, während er früher auf das Stammwort fallend gedacht wird; man vergleiche z. B. die zwei Ausdrücke: das ist ein Mensch — das ist ein Mensch! Man hätte dann bloß noch ein Unverhältnis: daß nämlich diese Art von Augmentativbildung sich nur in einigen Dialekten findet; indes könnte darin eine jener vielen Unterschiedlichkeiten zwischen Sprache und Sprachen gesehen werden, wie sie innerhalb aller Sprachtypen natürlich sind. Die Sprache ist eben auch Organismus — mehr vielleicht als Mechanismus.

Was an zweiter Stelle die adjektivischen und adverbialen Bildungen mit *xi* anlangt, so erklären sich dieselben aus der nominalen Verwandtschaft von Adjektiv und Adverb einesteils und dem allgemein nicht spezifisch konkretisierenden Charakter des *xi*-Präformativs andernteils. Man vergleiche dazu nur:

Suaheli *kipofu* 1. blind, 2. Blinder, 3. Blindheit; *pofu* des Augenlichtes beraubt; vgl. *pofua* blenden. Ad. 1: das, wo man des Augenlichtes beraubt wird, ist wenn man usw.; ad. 2: der, wo des Augenlichtes beraubt (wird oder) ist (wer des Augenlichtes usw.); ad. 3: das, wo man des Augenlichtes beraubt ist (das des Augenlichtes Beraubtsein).

Dieses *ki* gibt dem Adjektiv *-pofu*, namentlich wenn dasselbe nicht anderswoher präfigiert ist, den Charakter der selbständigen Geltung und Form. Ebenso gering lassen sich die adverbialen *xi*-Formen verstehen, wie ein anderes Beispiel aus Suaheli zeigt:

Kipuku (*kipukupuku*) „zu Haufen, in Menge, in Masse, im Ganzen“; *-pukusa* abschütteln, abwerfen, abreiben (—, wo man abgeschüttelt usw. hat: nämlich da ist es im Haufen, in Menge usw.).

Übrigens sind auch in manchen Sprachen *xi*-Verba gar nicht so selten:

Suaheli *kipinda* eines natürlichen Todes sterben; *-pinda* biegen; vgl. *-pindua* wenden, umdrehen (das, wo man sich biegt, zusammenbiegt, umdreht, wenn sich einer biegt usw.; Zustand, wo, in dem ...).

Von hieraus gewinnen wir überhaupt einen weiteren Blick für die Einwertung der bantuischen Präfixwörter; sie sind Wortbildner, die insofern dem Nomen besonders zugehören, als sie es klassifizieren und sich

in dieser Eigenschaft nach ihrer Gesamtheit in einem Systeme begreifen lassen. Inwieweit allerdings das Einzelne dieser Präfixwörter auch als Bildner in anderen Redeteilen steht, hängt von seinem jeweiligen logischen Wertcharakter ab.

An letzter Stelle ist das *xi*-Präfix beim Zahlwort zu betrachten. Um die bezüglichen Bildungen zu verstehen, ist der mehr nominale Charakter des Grundzahlwortes zu berücksichtigen. Dann kann man mit der Verwendung des *xi*-Präfixes zur Bildung der Ordinalia die als Adjektive fungierenden Genetivnomina mancher Sprachen, z. B. des Kamba, vergleichen; um so mehr als analog z. B. im selben Kamba die genetivische Form der Kardinalia als Ordnungszahlwort gilt. In anderen Sprachen des Bantu, z. B. im Tete, kommt die kombinatorische Bildung des Ordinalen aus dem genetivischen *a* und *xi* vor. Im Kongo (Katanga) wird das Ordinale mittels des Relativpronomens gebildet; eigentlich ist diese Bildung ein logisches Äquivalent zur Bildung mit *xi*, das ja gemäß unseren Darlegungen ebenfalls einen wesentlich relativischen Charakter hat; auch im Katanga wird übrigens die genetivische Partikel zur Bildung des Ordinalen mitverwendet. Aus ein paar Redebeispielen mögen diese Bildungen veranschaulicht werden:

Katanga *onti una w'ezole* der erste Baum (Baum, welcher der des eins = vom eins ist oder zum eins gehört).

Banôho *muna wa bôho* das erste Kind (Kind das = es vom eins usw.).

Tete *muti ua-ci-wiri* der zweite Baum (Baum der von = zu dem, wo zwei).

Der Baum, das Kind, denen die Zahl eins bzw. zwei usw. zukommt, sind eben der erste Baum, das erste Kind, der zweite Baum. Die Umbildung des Grundzahlwortes zum Ordnungszahlwort besteht in dem Doppelten einer Präzisierung und einer Relativierung; und dieses Doppelte wird durch präfigales *xi* erreicht. Das Zugehörigkeitsverhältnis wird seinerseits noch besonders mit der Genetivpartikel bezeichnet. Daß indes diese angeführten Bildungsweisen der Ordinalzahlwörter nicht die einzigen und überhaupt nicht einmal die häufigeren sind, sei nur nebenbei erwähnt und durch den Hinweis auf Bildungen mit den zwei anderen Präfixworten *wa* und *ka* erläutert. Dieser letztberührte Umstand kann unsere obige Behauptung von der nicht bloß nominalen Bestimmung und Fähigkeit der bantuischen Präfixwörter noch ergänzen.

Damit sind wir in der Behandlung des siebenten (*xi*-) Klassenpräformativs zu Ende gelangt. Wir haben uns auch darum länger bei ihm aufgehalten, weil man wohl im *xi* ein sehr allseitiges und weitreichendes Formativ der bantuischen Grammatik zu erkennen hat.

Wir haben die drei zuletzt noch berücksichtigten Spezialfälle der *xi*-Verwendung insoweit noch eher berücksichtigt, als gerade sie, scheinbar schwerer mit der gegebenen *xi*-Deutung zu vereinbaren, diese eigentlich beweisen. Wie ließe sich z. B. *xi* im Sinne von „Ding, Art, Sitte“ als Formativ des Ordinalen verständigen? Daneben müßte man überhaupt noch berücksichtigen, daß *xi*, wenn ihm ursprünglich ein streng nominaler, logisch selbständiger Charakter zukäme, dieser ein enger wäre, also keineswegs in jener

Vieldeutung genommen werden dürfte, wie sie bei jenen gang und gäbe ist, welche *xi* tatsächlich als ein nomen praeformativum auffassen. Weniger noch ließe sich bei jener substantivischen Deutung von *xi* die relativische (interrogativische) Verwendung dieses *xi* beim Pronomen erklären. Daß aber das pronominale *xi* mit dem gleichlautenden nominalen Klassenpräfix identisch ist, halten wir um so weniger für zweifelhaft, als einerseits die Formen stets dieselben sind und anderseits, eben nach unserer Deutung, das *xi* in beider logischen Funktion ring und ganz entspricht¹.

(Fortsetzung folgt.)

¹ Man vergleiche z. B. aus dem Kikami: *chidodö* = etwas wenig (das, wa = was klein, gering ist); in Kikami lautet die gewöhnliche Form des nominalen Klassenpräfixes gleicherweise *chi*.

La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire à Fou-kiang, Kan-sou.

(Suite.)

IV^e Partie. — Fêtes et Usages pendant le courant d'une année.

1^o CHAPITRE:

Le pays et la ville de Fou-kiang.

1^o Pourquoi parler de ce pays et de cette ville.

Dans tout ce qui va suivre, je me propose de relater les usages, les cérémonies, les superstitions, les fêtes en vogue, pendant le courant de toute une année, chez le peuple chinois de la province de Kan-sou; mais surtout ceux des usages en vogue dans les préfectures ou sous-préfectures où j'ai résidé plusieurs années, où j'ai fait la mission.

Car là, en prêchant la religion catholique, toujours en contact avec le peuple, j'ai eu l'occasion de faire des observations plus détaillées et plus exactes qu'ailleurs où je ne me suis arrêté que quelque temps.

Les stations de ma mission sont les suivantes: au nord de la province, j'ai résidé dans la préfecture de Leang-chow; à l'est, dans celle de Ts'ing-yang-fou; au sud, dans celle de Ts'in-tchow; à l'ouest, dans celle de Kong-tch'ang. Parmi toutes ces résidences, c'est celle de Fou-kiang, sous-préfecture dépendant de la préfecture de Kong-tch'ang, où j'ai pu faire la plus grande partie de mes observations que je vais publier ici.

Il sera avantageux de faire précéder à cette relation une courte description du pays et de la ville de Fou-kiang afin de donner, en quelques lignes générales, une idée de l'ambiant dans lequel se passe tout ce que je vais relater.

2^o Hydrographie du pays.

La ville de Fou-kiang, ma résidence actuelle depuis six ans, est, comme j'ai déjà dit, dépendante de la préfecture Kong-tch'ang. Elle se trouve au sud-est et à six journées de la capitale du Kan-sou, Lan-chow-fou, et à deux journées de celle de la préfecture Kong-tch'ang.

La préfecture est située dans une grande, belle vallée fertile, irrigée par le fleuve *Wei*, ou communément nommé *Ju*.

Le fleuve jaune (*Hoang-ho*) traverse la province du Kan-sou du sud-ouest au nord-est, à travers un lit, encombré de roches, ayant à sa gauche de longues chaînes de montagnes, et à sa droite vers le sud-est, le grand plateau de Loess raviné par le fleuve *Wei*; ce dernier fleuve traverse la région sud-est de cette même province.

Ses sources sont près de la ville Wei-yuen d'où il tire son nom, à 3 journées de distance de la ville de Fou-kiang. Il passent par les villes Kong-tch'ang et Ning-yuen à 10 heures de la ville de Fou-kiang.

A partir de Kong-tch'ang, le fleuve reçoit trois affluents et devient par cela une grande rivière, et là, comme on peut voir sur le photo I, il prend, avant d'entrer dans la vallée de Ning-yuen et dans les rochers, des cours



Photo du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Photo II: Pont rustique près de la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Photo III: Pont rustique sur le fleuve Wei (Kan-sou).

bizarres et tortueux. Près de la ville de Ning-yuen, bâtie sur les bords du fleuve, on le passe en barquette pendant l'été, mais les animaux doivent le traverser. Pendant l'hiver, comme le photo II le montre, on y jette un pont rustique; de même le photo III donne une idée des ponts rustiques jetés sur le fleuve dans la vallée de Fou-kiang.

Le fleuve arrivé dans la vallée de Fou-kiang, et près de la ville, a déjà une largeur de 40 m, et en été il est souvent difficile et même dangereux



Photo du P. Dols.

Anthropes XII-XIII.

Photo I: Le fleuve Tu (Wei) en quittant la vallée, avant d'entrer dans les rochers, prend des cours bizarres.

de le passer, à cause de l'instabilité du lit, formé du sable, et des cours rapides. Il n'y a pas encore ici des bateaux, il faut traverser le fleuve.

A une distance de trois heures de la ville de Fou-kiang, le fleuve entre dans les rochers, voir le photo IV. Là il reçoit deux affluents à partir de la ville de Ts'in-chow; le fleuve est très large, surtout en été, il faut le passer en bateau, comme le photo V montre, tandis qu'en hiver, on y jette un pont

rustique ayant une longueur de 50 à 80 m, selon la largeur du lit et des eaux voir le photo VI.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo IV: Le fleuve Wei à l'entrée dans les rochers (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo V: Bateau sur le fleuve Wei (Kan-sou).

Ce pont rustique, pour ainsi dire, modèle des autres, est construit ainsi comme on le voit sur le photo VII. De distance à distance, 5 m à peu près, on fixe dans le sol du lit des piliers. Ce sont des branches d'arbres coupées.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo VII: Détail d'un pont rustique sur le fleuve Wei (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo VI: Pont rustique au Kan-sou.

Chaque branche est, pour m'exprimer ainsi, bipède, donnant la stabilité contre les cours rapides. Ces piliers sont soutenus en haut par une poutre formant avec les piliers un échafaudage. Les échafaudages sont soutenus, l'un par l'autre, par trois poutres, dont une au milieu et les autres des deux côtés. Au dessus des trois poutres se trouvent de distance à distance des bâtons, sur lesquels se trouvent des bottes de paille du sorgho, mélangées avec de la boue. Voilà la structure primitive de ces ponts rustiques. Il faut toujours des gens pour réparer ces ponts, car chaque jour, après le passage d'un foule de gens, d'animaux chargés de lourdes charges, il y a toujours des éboulements.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo VIII: Basques sur le fleuve Wei (Kan-sou).

Ces ponts restent là depuis le mois de novembre jusqu'au mois de mai ou d'avril.

Le fleuve Wei en entrant dans la province du «Chen-si» est encore à 1·80 *m* de profondeur; il devient navigable à partir de la ville Sieng-king, à 4 heures de la capitale Si-ngan. De là jusqu'au coude du fleuve jaune, il est sillonné de barques d'une faible tirant d'eau; il est large, mais il manque de profondeur. Voir le photo VIII, des barques, chargées de charbons.

3° La vallée du Wei.

Revenons à la vallée de Fou-kiang. A droit et à gauche se dressent comme d'énormes remparts, la masse d'une double chaîne de montagnes, avec des ravins profonds, des gorges étroites, des pyramides, des orgues, qui dessinent leurs lignes noires le long de ces parois, donnant à leur physiognomie un aspect de formes indécises, de contours fuyants. On se demande, à voir cela,

à quels gigantesques efforts ont été soumis ces flancs, défoncés ici, saillant là-bas; redressés en crête, moulés en mamelons, ou coupés en talus.

En escaladant ces montagnes, on voit se dresser, à fur et à mesure qu'on monte, de nouvelles masses, de nouveaux pics, de nouvelles chaînes. Et le matin, quand le soleil brûlant plus vif, plus éclairant que dans le nord de l'Europe, éclaire ces montagnes imposantes et majestueuses, on se croit aux bords de la mer, mais d'une mer orageuse: aussi loin que l'œil porte, on voit les chaînes et les pics des montagnes s'élevant et se baissant, ressemblant aux vagues impétueuses, fouettées par les orages.

Jetez du haut de ces montagnes un regard sur la vallée. Le coup d'œil est pittoresque, surtout en été; dans le fond, coule le fleuve, dont les eaux brillent, étincellent et éblouissent. A ses pieds, vous avez la ville avec ses quatre tours flanqués vers les quatre régions, et ses faubourgs, cachés comme au milieu d'un parc immense, verdoyant, planté d'une foule d'arbres aux couleurs de toutes les nuances, parcouru des ruisseaux en tout sens pour irriguer les terres cultivées et les jardins potagers. Les tiges de blé doré s'unissent aux grappes fines du sorgho, au millet jaune et aux légumes variés. Ce qui donne surtout un aspect délicieux, ce sont les immenses champs cultivés de pavot, dont les fleurs ouvertes en couleurs variées ressemblent à des parquets, semblables aux champs des tulipes et des jacinthes en Hollande. Voir le photo IX, tandis que le photo X montre le moment de la récolte du pavot, pour en faire de l'opium. Toutes ces fleurs si pittoresque cachent dans leur cœur un venin terrible, faisant annuellement des ruines matérielles et spirituelles. Heureusement que les mandarins s'opposent énergiquement à la culture du pavot, et j'espère que l'année prochaine, le peuple ne sèmera plus le pavot. On ne peut guère se faire une idée des ravages que fait la culture de ce drogue infernal.

Au milieu des champs fleuris, on voit partout des fermes, entourés des vergers, spacieux et grands. Les fruits qu'on cultive, sont les poires, les pommes, les prunes, les noix, les abricots, les pêches, les grenades, les kakis et des raisins.

Des deux côtés des rivières, et des ruisseaux pour irriguer les terres, sont plantés des peupliers, des saules; en certaines distances sont bâties sur ces ruisseaux des moulins à eau, voir les photos XI et XII.

La vallée est fort peuplée; à chaque pas on rencontre des villages, et des bourgades adossées aux flancs des montagnes et des cavernes creusées dans le «lœss», voir photo XIII et les photos XIV, XV.

Le photo XVI a été pris d'en haut d'une montagne, donnant une vue sur la ville. Sur l'avant-plan, on remarque des maisons et des cavernes, et puis, dans le fond, les faubourgs et un coin des murs de la ville.

Le photo XVII donne une vue sur un coin de la ville.

A part, par ici par là, quelques maisons, quelques forteresses bâties sur les cîmes des montagnes, contre l'invasion des Mahométans, il y a 30 ans et plus, et quelques temples, environnés des arbres et des bosquets de lilas. Les montagnes, surtout celles regardant le sud, ont une physiognomie triste, morne, en comparaison de la vallée si pittoresque. Les beaux forêts ont disparu, la végétation luxurieuse du sol, qui prospérait à l'abri du feuillage, n'ayant pu



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo IX: Champ d'opium dans la vallée au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo X: Récolte de l'opium au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XI: Moulins à eau dans les montagnes, Hoi-Siou (Kan-sou méridional).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XII: Moulin à eau (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XIV: Un village dans la vallée au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XV: Maisons adossées au flanc des montagnes dans la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XVII: Maisons adossées au flancs des montagnes
dans la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XVI: Coin de la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).

résister aux âpretés du soleil dardant, et en mourant, elle l'a abandonné à l'action du ruissellement, les pluies ont emporté la terre végétale, et les torrents hâchant les montagnes en tout sens entraînent, an par an, des masses de terres, et les torrents entraînant les éléments ont produit des pyramides, des colonnes coiffées, des orgues et autres „chinoiseries“, dirait LOUIS VEUILLLOT.

4° La ville de Fou-kiang.

Comme d'ailleurs toutes les villes chinoises, la ville de Fou-kiang est construite sur le même plan, entourée de quatre murs, percées de quatre grandes portes, surmontées des tours à étages superposés. Les murs crénelés ont une



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XIII: Transport des chars, des porteurs de coton sur la route.

hauteur de 16 *m* sur une largeur de cinq, ayant une circonférence de sept lieues; ils sont faits de pisé, entourés d'une fosse large de 5 *m*.

Les portes sont fermées pendant la nuit. Elles sont en plein cintre, leur voûte est humide. A l'intérieur des portes sont des cages suspendues aux murs, dans lesquelles sont exposés des souliers, des bottes, sales et souvent en pourriture. Ce sont des souvenirs laissés au peuple par un mandarin intègre.

Un mandarin aimé du peuple, quand il quitte sa charge, et au moment de partir pour la capitale, en attendant un nouveau poste, des délégués du peuple lui ôtent ses bottes, et lui font présent d'un pair nouveau. Les vieilles bottes vont être mises dans un cage.

Sous la voûte humide, s'installent des marchands, étalant leurs marchandises, là dorment pendant la nuit des mendiants, cherchant un abri. Aux portes de la ville, on voit les condamnés du prétoire, portant leurs instruments de supplice, l'un porte la cangue au cou; même peut-on voir les deux têtes de

deux condamnés mises dans une et même cangue; on y voit des exilés traînant aux jambes leurs chaînes, ou bien des bâtons de fer liés avec une chaîne au cou et à une jambe. Les uns jouent, accroupis à terre, d'autres se promènent la tête prise dans leur échelle.

Voilà la misère et les récompenses étalées aux portes.

Entrons en ville. Selon l'orientation des portes courent quatre rues parallèles, formant au milieu un carrefour où se tient un marché. Les magasins et les boutiques se trouvent sur ces quatre rues.

Trois choses donnent à une rue sa physiognomie unique: une foule d'arcs et de stèles, des magasins en couleurs criantes avec le nombre des enseignes, et une odeur infecte planant sur toute la ville.

Je ne veux pas parler des magasins superbes, décorés avec un grand luxe de sculpture, de dorure, et du vernis, et une étude intéressante à faire, serait celle-là, des enseignes. Chaque boutique a la siene: on peut admirer de belles planchettes laquées, sur lesquelles se trouvent aux grands caractères rouges, noires, dorés, gravés le nom du magasin, des sentences, des desseins, comme des bottes, des chapeaux etc.

La boutique pour étaler et pour recevoir les marchandises, est une chambre ouverte. Autant qu'il y a d'espaces entre les colonnes, autant il y a des portes, ou plutôt des battants, qu'on ferme la nuit et qu'on ôte le jour. La boutique fermée la nuit, voilà un cage sans fenêtres, avec une petite porte dans le fond.

A quelques pas de l'entrée, sur la longueur de la boutique, se trouve le comptoir. Pour entrer dans la boutique, il faut sauter par dessus le comptoir. Dans un coin se trouve sur une table l'image ou la tablette de l'esprit des richesses devant laquelle on brûle de l'encens, ou une lampe à huile puante. Dans un autre coin, on voit un lit en briques pour y dormir et garder la boutique la nuit. Dans le fond, on voit, étalées sur des tablettes des marchandises. Mais à peu près toutes les boutiques sont des bazars, où pêle-mêle on trouve toutes sortes de marchandises, du vinaigre, du papier, des pipes, de la toile, des cercueils, des alumettes, des bâtonnets d'encens, etc.

Entrons-y. A votre arrivée, le patron, assis ou couché sur le lit, occupé à fumer de l'opium, et les employés se lèvent; on vous invite à vous asseoir; tous sont affairés, soit à vous présenter la pipe à eau, après avoir essuyé au revers de la manche l'extrémité du tuyau à mettre dans la bouche, soit à vous offrir le thé. Le patron cause des choses nouvelles, on vous montre tout; vous ne feriez impatienter personne, si vous vous fâchiez, si vous n'achettiez rien; peu leur importe, on vous reconduit avec la politesse la plus aimable.

Quant à l'achat des objets de valeur, le marché se conclue à la manière des Juifs, l'achat se fait dans les manches.

L'acheteur met sa main dans les manches du vendeur. En causant, il prend l'index de la main du vendeur, c'est-à-dire qu'il offre 10, 100 ou 1000 francs. Non, dit l'autre. L'acheteur prends l'index et le doigt ensemble. — C'est cela, répond le vendeur. L'achat est conclu, l'objet est vendu pour 20, 200 francs.

Les 3 doigts pris ensemble indiquent la somme de 30, les 4 doigts celle de 40, toute la main prise du vendeur indique la somme de 50. Le pouce et le petit doigt ensemble représentent la somme de 60; mettant sa main dans la paume du vendeur, veut dire la somme de 70; le pouce et l'index ensemble indiquent la somme de 80. Quand l'acheteur touche avec le pouce et l'index unis le premier doigt du vendeur, il indique la somme de 90.

Les rues de la ville sont étroites et pourtant, comme on voit sur le photo XVIII, les marchandises sont étalées devant les magasins sur les trottoirs, et même on les étale encore dans la rue même.

Une foule de restaurants et de vendeurs du vin de riz se tiennent en plein air ou circulent dans les rues. Dans une caisse, attachée à une extrémité d'un bâton, se trouvent les ustensiles, des assiettes, des tasses, des



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XVIII: Vendeurs dans la rue, Fou-kiang (Kan-sou).

bâtonnets à manger, des légumes, de la farine, des épiceries, etc.; dans une autre caisse, à l'autre extrémité, se trouve une marmite, et un réchaud avec du feu dedans. Voulez-vous manger, le «restaurant» s'arrête, commence à rallumer le feu, et quelques instants après, vous mangez délicieusement pour la somme de 50 centimes; ces gens là avec tout leur appareil, de même les barbiers et vendeurs du vin, courent les foires et les villages, souvent à des journées de distance.

Sur un coin d'une autre rue, vous verrez plusieurs barbiers, exerçant leur métier. Eux aussi portent avec eux tout le nécessaire, pour vous raser la tête, et vous peigner la tresse, contenant réchaud, un plat à barbe, rasoirs, peignes; le tout se trouve dans une petite armoire d'un demi mètre de hauteur, servant en même temps comme tabouret pour s'asseoir pendant l'opération.

Là bas, presque au milieu de la rue, vous verrez assise une vieille femme sâle, dégoûtante. Elle est occupée à frire dans de l'huile bouillante, des gâteaux. Tantôt elle prend des charbons de bois, qu'elle met de ses mains dans le réchaud, puis, avec ses mains sâles, elle prépare la pâte et jette les gâteaux dans l'huile et gracieusement elle vous les offre.

Sur les coins de plusieurs rues, des forgerons travaillent près de leurs fours. En plein air, les tailleurs, les cordonniers travaillent, les uns assis devant une table, les autres accroupis par terre.

Il ne faut pas oublier les marchands des légumes, installant leurs marchandises sur le pavé des rues; et le passage pour des animaux portant des céréales, du chauffage, et des hommes est étroit, 9 m au plus. Un auto ne saurait pas rouler.

Ajoutez à tout cela des gamins, des gens courant les rues, les uns vendant des alumettes, les autres du pain, puis d'autres encore des fruits, et vous aurez une idée vague de la vie dans une rue chinoise. Le Chinois est né marchand, tout le monde fait le commerce, les grands et les petits, les riches et les pauvres.

Le matin, on voit des enfants de dix ans acheter des objets pour une valeur de 50 à 80 centimes, et pendant toute la journée, ils parcourent les rues pour les vendre d'un prix plus haut. J'avais donné quelques figues à une fille de neuf ans. Au lieu de les manger, elle court les rues pour les vendre.

Dans les ruelles désertes, où il n'y a pas de commerce public, on peut entendre le son du tambour, ou d'une flûte. La dernière c'est un aveugle qui la joue, qui passe pour dire la bonne aventure aux femmes; l'autre c'est un marchand, un colporteur. Il port sur l'épaule droite, à un bâton deux caisses, contenant des articles de toilette féminine, de faux petits pieds en bois, des miroirs, des aiguilles, du fil, du fard.

Pendant les soirées, et jusqu'à une heure bien avancée, les petits restaurants et les vendeurs de pain et de fruits s'installent dans les rues, assis auprès de leur appareil, munis d'une petite lanterne. Des gamins courent les rues, criant: «achetez des poulets rôtis, du pain» etc. Les acheteurs sont pour la plus grande partie des fumeurs d'opium, sentant la nuit le besoin de manger.

Des types, d'une pire espèce courant les rues sont les mendiants. Regardez le mendiant, sâle au plus haut degré, jamais il ne se lave, la chair de son corps ressemble fort bien à la peau d'un crapaud, ses cheveux croissent en désordre, jamais peignés, son corps est enveloppé dans une vieille natte de lambeaux, couvrant par ici par là le corps. Sa tête porte un vieux chapeau de paille, dont ne restent que les bords. Dans les mains, il tient le pot des mendiants, servant et à y mettre le pain mendié, et à y bouillir de l'eau chaude, et pendant l'hiver à y mettre des charbons pour chauffer son corps et son cœur pendant la nuit.

Le mendiant dort partout, sur le seuil des maisons, dans un coin quelconque de la rue, sous les portes de la ville, et quand ils sont plusieurs, ils cherchent un abri quelque part dans une grotte, un temple, ou dans une maison en ruines, et là ils passent la nuit à fumer de l'opium.

Pendant l'hiver rigoureux, le mendiant passe la nuit aussi sous la belle étoile, et plusieurs fois j'ai trouvé le matin des mendiants endormis, pendant



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XX: Type de mendiant (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XIX: Deux mendiants fumeurs d'opium le matin dormant sur le seuil d'une porte de maison (Kan-sou).

un froid intense, à peine couverts, couchés auprès d'une boutique. Sur le cœur, pour ne pas geler de froid, il dépose le pot à feu, car, dit-on, le feu tient le sang en circulation.

Voilà deux mendiants (photo XIX) dont j'ai pris un instantané le matin, ayant passé la nuit couché dans un coin sous la belle étoile. L'un couvert en haut seulement, les jambes sont à nues, dort encore, l'autre a du plaisir, riant à bouche ouverte, il est occupé à fumer de l'opium.

Le photo XX représente un type de mendiant tenant le pot à feu dans ses mains. Le mendiant est paresseux au plus haut degré, il n'aime pas à travailler, il gagne assez pour vivre et pour satisfaire à la passion de l'opium. Le peuple lui donne assez, car il est craint, et sa vengeance est terrible. Pour lui, la mort est chose de rien, s'il sait qu'il se sera vengé, lui, qui mène une vie de chiens. Si le chef d'une société de mendiants jugera nécessaire de prendre quelque part une vengeance, quelqu'un des mendiants se dévouera, en se donnant la mort dans la cour de celui auquel on veut se venger, ou bien on tâche d'y mettre un cadavre quelconque, et voilà que tous crient au meurtre; car le patron de la maison est responsable de tout ce qui arrive de fâcheux à d'autres sur son domaine.

Le mendiant est voleur, c'est chose naturelle, on lui lance la malédiction suivante: «*Keou tsiang teng-tchan, sin tsai you chang.*» = Le chien se tient près de la lampe à huile, mais son cœur est fixé sur l'huile, c'est-à-dire: Le mendiant se tient à la porte, mais son cœur est fixé aux objets, qu'il tâche de voler.»

Pour injurier un mendiant, on lui lance encore la malédiction suivante: «*T'i-ti koan-koan-tze, ho pien tseou, pie song ki ni fan li.*» = Prenez votre pot de mendiant, allez-y avec aux bords de la rivière, je vous donnerai à manger un crapaud.» Le crapaud est le symbole de l'impureté (bâtard).

J'ai dit que le mendiant est paresseux; oui, il aime mieux à crêver de faim que de travailler. Deux mendiants arrivent chez moi pour mendier. Je leur dis: «Pourquoi ne pas travailler? Allez, je vous donnerai une bonne somme, si vous allez porter de l'eau pour arroser mon jardin.» Deux fois ils ont été à la rivière chercher de l'eau; à la troisième fois, ils refusèrent d'en porter encore, disant que le travail était trop dur, qu'ils aimeraient mieux à mendier.

Le mendiant n'est pas à plaindre, personne a compassion de lui. Comme il a vécu misérablement, il meurt aussi misérablement, délaissé, sans famille. Plusieurs fois j'ai trouvé le matin, même dans les rues, le cadavre d'un mendiant mort pendant la nuit. Le matin, un des policiers arrive, fait faire un trou, et le cadavre y est jeté. Voilà les funérailles du mendiant.

Le peuple ici dans la contrée, est religieux ou religieusement superstitieux, car nulle part, j'ai vu faire tant de choses superstitieuses, mêlées au culte des esprits qu'ici.

Le peuple ne vit pas dans l'abondance, et les paysans surtout doivent travailler durement pour passer la journée, eux et leurs familles. Cela surtout en hiver. Une foule de familles ne mangent pendant l'hiver qu'une fois par jour. Le peuple vit des produits de la terre et du chauffage.

Tous les deux jours, il y a des marchés ici en ville, alors viennent les paysans de quatre à huit heures de distance de la ville pour vendre des céréales et du bois de chauffage qu'ils coupent le jour avant.

Il y a tous les deux jours un marché des céréales, du chauffage, des légumes, des cochons, des moutons, des souliers de cuir, faits grossièrement, et que les paysans achètent seulement; il y a, surtout pour l'export, le commerce des objets faits du coton: des bas, des ceintures, des nattes, etc.

2° CHAPITRE:

Généralités sur les fêtes.

1° Caractère général des fêtes.

Dans le traité à suivre, je suivrai la méthode du R. P. WIEGER dans son article «Usages», mais je donnerai une foule de détails spéciaux pour le peuple du Kan-sou.

Les fêtes et les solennités ont tout à la fois un caractère religieux et national, car de tous les temps chez tous les peuples, des fêtes ont été célébrées soit pour satisfaire le besoin religieux du cœur humain soit pour conserver des événements historiques ou mythiques d'un peuple.

Et cette origine, dit P. NICOLAY, ne saurait être contestée. Les fêtes, même les profanes, tant chez les païens que chez les chrétiens sont souvent dès réjouissances dégénérées, pieuses au début. Pour attirer des adeptes, on organisa des cérémonies, des mises en scène, des divertissements, et ces fêtes se confondent souvent avec ces amusements, dont la licence fut poussée jusqu'au scandale.

Comme en Egypte, la plupart des réjouissances rappelaient une épisode de la vie des dieux, de même en Chine. Pour honorer une grande partie des esprits, des dieux ou des déesses, on chante en leur présence, et devant les temples, des comédies, souvent en rapport avec l'esprit ou dieu dont on célèbre l'anniversaire. Et cela pour faire attrayants les jours consacrés au culte d'un esprit, et surtout, comme me disaient des bonzes et des gardiens des temples, pour attirer des adeptes, il faut des comédies, des divertissements. De loin arrivent une foule de marchands, et voilà des «Kermesses».

Presque partout, mais pas toujours, on tient lors des jours consacrés au culte des esprits auprès des temples, des marchés de bêtes, voilà les foires.

Les solennités religieuses accompagnées des spectacles, et d'amusements se confondent avec elles et dégénèrent parfois, comme on peut voir ici dans la province du Kan-sou, jusqu'au scandale.

Ici dans la ville de Fou-kiang, p. ex., on fait des veilles pour honorer des esprits des dieux et surtout des déesses. A la tombée de la nuit, le peuple se réunit dans la pagode. Pas seulement les hommes, mais les femmes et les jeunes filles bien mises, fardées, y mettent toute la nuit à faire des offrandes, à s'amuser, à voir des comédies et à assister aux manœuvres et aux danses frénétiques des possédés nommés *se-kong-tze* ou *ma-kio*. Certes, la plupart des comédies représentant des faits historiques, des scènes mythologiques de la vie des dieux ou déesses, contiennent presque pas des choses choquantes, mais ce sont les acteurs et surtout les hommes jouant les rôles des femmes,

qui, pour plaire au peuple, interlacent des allusions obscènes, font des gestes déshonnêtes. Puis les danses des possédés, en l'honneur d'une déesse quelconque, sont assez choquantes.

On rit des bons-mots, on rit des allusions obscènes, et la foule, hommes et femmes, restent à circuler pendant toute la nuit dans une demie-obscurité.

2° Confraternités religieux-civiles.

Deux fois par mois, le premier et le 15^{ième} jour, le peuple rend un culte public aux principaux esprits de la ville. Les commerçants se réunissent en ces jours en assemblée, tant pour honorer l'un ou l'autre esprit, tant pour leurs intérêts propres. Voilà des sociétés, ayant un but mixte, religieux et civil, nommées «sociétés de secours mutuel».

Chaque temple dans la ville de Fou-kiang a sa société (*hoei*), société de la déesse *Koan-in*, celle de l'esprit du feu, celle de l'esprit du sol, etc.

Ces jours mentionnés, devant les pagodes on voit, arrangées sur une table, les choses suivantes. Devant une tablette qui est le siège de l'esprit honoré, on remarque des cierges, des bâtonnets d'encens, une sonnette; à côté de la table siègent deux membres de la dite société. Devant eux, sur une petite table, se trouve une feuille de papier de couleur diverse, en rapport avec celle de l'esprit honoré. Par exemple: la couleur propre à l'esprit du feu est la couleur rouge; la feuille de papier sera de couleur rouge. Sur la feuille de papier se trouvent autant de carrés qu'il y a des membres. Une société consiste de 30 à 200 membres.

Chaque membre, après avoir donné la prostration à la tablette, siège de l'esprit, et brûlé des bâtonnets d'encens pour adorer l'esprit, dépose sur un des carrés 120 sapèques, soit environ 50 cents. Dans le cas où la société consistait de 50 membres, la somme totale était donc 6000 sapèques (ou six ligatures).

En voici maintenant le but religieux et civil. Une partie, soit 20 sapèques par tête, viendra à l'esprit pour l'entretien du temple, donc 1000 sapèques, et l'autre somme revient aux membres, mais chaque membre n'a le droit de toucher qu'une fois la somme, soit 5000 sapèques ou cinq ligatures.

Quand les carrés sont pleins, on jette les dés, et celui qui, n'ayant pas encore touché la somme, aura les grands nombres des points, touchera la somme de 5000 sapèques. Dans le cas où quelqu'un voudra, ayant besoin de l'argent, toucher la somme, il déclarait son cas aux membres, qui lui donneraient la somme.

Un Chinois peut facilement avec une somme de 30 à 50 francs commencer un commerce prospère.

Quand tous auront touché la somme, la société doit se former de nouveau, il faut élire un nouveau président, on établit des règles selon les circonstances. Ces sociétés marchent bien, ici en ville, ce sont les petits commerçants qui en profitent le plus. — Il y a des époques où les familles se réunissent dans des banquets pour accueillir les âmes des ancêtres, invitées à prendre part aux repas et aux fêtes¹.

¹ Voir III^e Partie: Funérailles, «Anthropos» XII—XIII (1917—1918), p. 239 s.

3° Le calendrier.

Ouvrez le calendrier impérial, il invite le peuple chinois à la vie religieuse. Des esprits président à l'année, aux mois, aux jours et aux heures; il indique quels sont les esprits protecteurs d'une telle préfecture ou sous-préfecture, quels sont les esprits des régions et des éléments, quelles étoiles fastes ou néfastes prédominent pendant l'année et tout cela avec les dates nécessaires, quand et comment et quels sacrifices il faut offrir. Le peuple vous récite à chaque mois des quatrains, en rapport avec l'esprit qui préside, et les usages des mois.

Un aperçu tiré des chroniques de la sous-préfecture de Fou-kiang concernant les fêtes et les usages.

Pour que le peuple — paysans et lettrés, et les gens illettrés — sache ce qu'il faut observer, nous en donnons quelques rites.

Il faut pendant la douzième lune cuire du riz, et en distribuer aux pauvres, cela en mémoire de l'esprit *tschen-ts'ong* (voir plus loin: la légende).

Le premier jour de la première lune, il faut faire des sacrifices aux ancêtres.

Le jour du *tsing-ming* (lumière pure 5 avril), il faut renouveler les tombeaux, y faire des offrandes, brûler des habits pour l'été.

Dans le premier mois de l'hiver, il faut brûler sur les tombes pour les défunts des habits chauds. A l'ainé de la famille incombe le devoir d'arranger et de faire les offrandes. D'un cœur pieux et généreux, il doit brûler des lingots d'argent. Le jour nommé *yuan-ming* c'est-à-dire le 15^{ième} jour du premier mois, il faut visiter les temples, brûler de l'encens, et cela pour le repos des ancêtres et pour écarter de la famille des influences néfastes, causes des maladies, des épidémies (*k'i*). Le deuxième jour de la deuxième lune, il faut exorciser les insectes, et il faut en ce but jeter partout des cendres, dans la maison, sur les lits, et dans la cour. Le cinquième jour de la cinquième lune, il faut se mettre sur la natte, c'est-à-dire il faut inviter ses amis à venir boir du vin nommé *hiong-hoang-ts'ieou*, et cela pour écarter les insectes et les maladies.

Pendant la sixième lune, il faut faire des processions (*hing-hiang*), c'est-à-dire il faut se rendre d'une pagode à l'autre, il faut adorer Bouddha, lui faire des prières et des offrandes.

Dans la soirée du septième jour de la septième lune, il faut rendre un culte à la déesse astrale *Niou-si*.

Dans la soirée du huitième jour de la huitième lune, il faut adorer la lune, lui faire des offrandes, des fruits, des melons et des raisins.

— Sans beaucoup de dépenses il faut faire les mariages. Il faut, pour les fiançailles, un entremetteur; il doit, sur du papier rouge, écrire le contract solennel. Il faut, sans beaucoup de dépenses célébrer les anniversaires des parents, selon les rites il faut faire les funérailles des parents etc. (voir IV^e Partie: funérailles).

4° La chronologie.

Donnons une esquisse rapide sur la chronologie qui préside aux différentes divisions du temps.

La division du temps est basée sur la marche des deux grands principes fort et faible: le soleil, le grand mâle, et la lune, la grande femelle.

Les mois sont lunaires. Le premier jour du mois est celui durant lequel a lieu la nouvelle lune à Peking, et la première lunaison est celle pendant laquelle le soleil entre dans le signe des Poissons (vers le 19 février); donc le commencement de l'année peut varier entre le 20 janvier et 19 février, en ouvrant la saison printanière.

L'année renferme ordinairement douze lunaisons, c'est-à-dire 354 ou 355 jours. Quand le retard sur l'année est devenu tel que la 13^{ième} lunaison ne concorde plus avec le signe des Poissons, on y intercale un 13^{ième} mois, nommé *joen-yué*, et l'année comprendra 383 ou 384 jours.

L'année est divisée en quatre saisons, avec leurs 24 stations du soleil (*eul-che-se-ts'ie*) qui sont une subdivision de l'année solaire. Tandis que les saisons européennes commencent aux équinoxes et aux solstices, les saisons chinoises sont réparties symétriquement aux équinoxes et aux solstices, de sorte que p. e. l'équinoxe du printemps est le milieu du printemps.

De ces stations les Chinois font avec raison grand usage pour tout ce qui concerne l'agriculture (Calendrier de Zikawei 1911).

L'année est divisée en quatre saisons, les mois le sont en trois décades.

Le commencement, le milieu, la fin des saisons s'appellent *mong*, *tschong*, *ki*. Les noms du printemps, de l'été, de l'automne, de l'hiver, sont *tsch'oen*, *hia*, *tsieou*, *tong*.

Le mois, divisé en trois décades, se nomme *hoan* «changer»:

La première décade *chang-hoan* le premier (de changer), la deuxième décade *tschong-hoan* le milieu (de changer), la troisième décade *hia-hoan* le bas (de changer).

Voici d'où vient cette nomenclature de «changer» *hoan*. Le ministre Li de la dynastie des Han (206 av. J. Chr. à 265 ap. J. Chr.) était tellement surchargé d'occupations qu'il n'avait pas le temps de retourner chez lui pour «changer» d'habits. A des intervalles de dix jours, il faisait venir de chez lui des habits de rechange. En souvenir de ce fait, on a divisé les mois en décades, qu'on nomme «changer» *hoan*.

3^e CHAPITRE:

Fêtes et usages de la douzième lune (troisième mois de l'hiver).

Dans les temps anciens avait lieu dans le dernier mois de l'an un sacrifice d'hiver se composant de bêtes sauvages, produit de la chasse nommés *la-ie*, de là le nom de ce mois *la-io*. Ce mois est nommé aussi *mei-koei-io*, c'est-à-dire «le mois aux fleurs du prunier». Cette fleur croît sur la cime des montagnes des régions froides.

Le peuple chante la stance:

La-io-ts'ien, *pou-yuen-kou-sin-nien*;
tschang-tze fang, *se-tch'ao*, *koei-leao-chan*.

«A l'approche du dernier mois, le ministre *Tschang*, n'aimant pas à passer la nouvelle année, a quitté le palais impérial, et s'est retourné dans les montagnes pour s'adonner à la vertu.»

Les paysans regardent et observent le temps pour en tirer des pronostics faustes ou non. Quand le premier jour de ce mois souffle un vent ouest, il

y aura des épidémies parmi les animaux; quand souffle un vent fort, accompagné de la neige en abondance, l'année suivante sera un an de disette; quand, en ce jour, il fait un temps splendide, le peuple sera en paix et dans l'abondance.

L'esprit dominant pendant ce mois est *tchoen-hiou*;

l'esprit régnant *Hiue-ming*;

le nombre dominant est cinq;

la saveur qui domine, est celle des mets salés;

l'odeur est celui des choses pourries.

Au génie des allées, il faut faire des sacrifices, d'offrir les reins des victimes.

Le nombre cinq joue un grand rôle dans la vie des Chinois:

Il y a cinq empereurs (esprits). *T'ai-hao*, *Chao-hao*, *Hoang-ti*, *Tchoen-hiu*, *Yen-ti*.

Il y a cinq esprits régnants: *T'sing-chen* les esprits des puits, *Men-chen* esprits des portes, *Ts'ao-ie* esprit du foyer (occupant la plus grande place), *Ts'ai-chen* esprits des richesses et ceux des allées (actuellement les esprits des cinq régions).

Il y a cinq viscères: *chen* les reins, *sin* le cœur, *kan* le foie, *fei* les paumons, *p'i* la rate.

Il y a cinq saveurs: *kan* salé, *t'ien* doux, *k'ou* amer, *sin* acre, *suan* acide.

Il y a cinq espèces de céréales, et cinq espèces de bonheur.

Il y a cinq régions: Le nord, le sud, l'est, l'ouest et le centre.

Il y a cinq éléments: *king* métal, *choei* eau, *mou* le bois, *t'ou* la terre, *houo* le feu — le blanc, le noir, le vert, le jaune, le rouge¹.

Dans ce dernier mois, le soleil a fini de parcourir les constellations du zodiaque, la lune accomplit sa dernière conjonction avec le soleil, les étoiles terminent leur révolution dans le ciel, le nombre des jours est presque complet, l'année civile commencera.

Dès le premier jour de ce dernier mois, date variant entre le 21 décembre et le 20 janvier, les commerçants font le compte de l'année. Les créances et les dettes seront envoyées en note, sur une feuille de papier rouge, au débiteur. Tout le monde à peu près envoie et reçoit des notes; chaque Chinois, marchand né comme il est, a des créances à faire rentrer, a des dettes à solder. Cela à cause d'un usage général des prêts mutuels.

Le gamin de dix ans, le Chinois, pauvre comme il est, ayant imploré la générosité d'un autre pour prêter de l'argent, aura à son tour prêté à un autre dans un moment de détresse. Le compte est reçu, le débiteur le regarde et le met de côté, disant: Bon, bon — mais il me faut d'abord réclamer mon argent, et le voilà parti, comme créancier, pour réclamer des dettes, portant sur son épaule l'inséparable bourse (sac) à sapèques: *ts'ien-la-tze*, il s'en va réclamer des dettes, le fameux *yao-tchang*.

Ce fameux *yao-tchang* dure jusqu'au minuit du nouvel an. Passée cette heure, il faut attendre jusqu'à la troisième lune pour réclamer des dettes — et les voilà, débiteurs et créanciers, créanciers et débiteurs, se souhaitant la nouvelle

¹ Ces couleurs forment le drapeau national de la république dans l'ordre suivant: le rouge le jaune, le noir, le blanc, le vert.

année, trinquant ensemble. Beaucoup de gens, devant payer leurs dettes, restent cachés, invisibles les derniers jours, ayant quand même exigé l'argent de leurs débiteurs: c'est le fameux *p'i-tch'ang* «se cacher pour dettes». Il y en a qui se chachent pendant les derniers jours dans la maison de leurs amis, d'autres se rendent en voyage pour revenir minuit du dernier jour passé.

Pendant les jours qui précèdent la nouvelle année, il fait gai d'aller se promener dans les rues d'une ville chinoise. Cela à cause des réclamations des dettes. On voit des scènes tragico-comiques. On entend des malédictions sans fin et sans mesure. Voilà deux qui, en se jetant des injures les plus dégoûtantes, se tiennent entre temps la tresse l'un de l'autre, mais sans pouvoir venir en mains, à cause des tresses tenues.

Là bas, un créancier, la besace sur le dos, a trouvé son débiteur; il exige son argent, le débiteur nie et ment hardiment de ne pas avoir d'argent, et pourtant il vient lui-même, la besace pleine de sapèques, de sortir de chez son débiteur.

Plus loin, un créancier entre dans la maison de son débiteur. Il exige son argent, on discute, on se lance des malédictions, et entre temps arrivent d'autres créanciers. Le débiteur ne bouge plus, les créanciers s'installent quelque part, comme étant chez soi, en fumant une pipe, en causant, mais pas d'affaires. Le temps passe, l'heure du manger est arrivée; n'ayez pas peur qu'ils seront maltraités: oh non, poliment on leurs sert à manger, on leur donne à fumer de l'opium — mais d'argent pas de question. Et ces créanciers, attendent des heures, des jours sans bouger, et comme j'ai vu moi-même, eux, las à la fin — ils étaient restés un jour et demi dans la maison de leur débiteur — ils commencèrent à la fin à piller, à détruire, à dévaster sa maison — et le débiteur était bien content de ne pas avoir remboursé les dettes, non obstant le pillage il y gagnait encore quelques francs.

Voilà le principe admis et mis en pratique: que celui qui ne veut pas s'acquitter, ne puisse célébrer les fêtes du nouvel an, il n'en n'a plus les droits, tous ses ustensils sont inutiles, donc on se peut les approprier.

Pendant ces jours, les rues abondent d'une foule de gens, des paysans venant des cinq régions et des huit côtés. Car tout le monde a à acheter quelque chose pour bien passer la nouvelle année. Il faut des bougies (un mélange de graisse et du cire) peintes en jaune et en rouge, minces et puantes quand elles sont allumées, il faut des bâtonnets d'encens, des sapèques de papier, des pétards, des mets et des friandises, des légumes, pour les offrandes aux âmes des ancêtres, pour l'usage personnel. Il faut des feuilles de papier en couleurs diverses, pour y faire écrire des sentences; il faut des images des esprits de l'âtre, et pour coller sur les portes des gardiens et des protecteurs. — Des marchands ambulants, venus d'autres provinces de la Chine, s'installent ou circulent dans les rues, criant, hurlant, vantant les marchandises, des nouveautés, des objets bizarres, et curieux.

Il y a des marchands qui vendent des poupées criantes, des soldats qu'on peut faire manoeuvrer, des ballons, réclames TIETZ; et les Chinois, des Chinois graves, vieux, des lettrés achetèrent ces objets et commencèrent à s'y amuser comme les petits enfants. On vendait des images représentant des

femmes chinoises habillées à la nouvelle mode péchinoise, à grands pieds (une horreur pour nous Kan-sounois, aimant les tous petits et jolies pieds; les «lis d'or», d'uné pouce ét demie) portant sur le dos le fusil. On ne passe pas devant ces images sans entendre des plaisanteries souvent mal à propos.

Sur un coin près de la porte du tribunal est assis devant une table, un lettré, un vieux, portant des lunettes monstres, avec un air orgueilleux, avec un sourire malin, se moquant du peuple stupide et ignorant.

Devant lui, il a la boîte contenant des pinceaux de toutes formes, la pierre sur laquelle il delàie l'ancre, et moyennant une somme d'argent plus ou moins grande, il vous trace sur des feuilles de papier des caractères. Il est entouré d'une foule, restant là des heures et des heures (car un Chinois n'est jamais pressé) à regarder le vieux, le louant de sa belle écriture, se moquant de lui derrière son dos. Tout le monde doit avoir de ces écriteaux; des sentences tracées sur des banderolles, des sentences de bonheur, de richesses et de prospérité.

Coûte que coûte il faut du vin, il faut de la viande pour passer la nouvelle année, et le pauvre diable, comme j'ai vu, mettait ces habits et quelques couvertures dans le mont de piété pour pouvoir manger de la viande.

Pendant les derniers jours de ce mois, les monts de piété fourmillent de monde, nuits et jours, pour retirer des habits, des ustensiles et autres objets, car l'intérêt à payer des objets envoyés est diminué de 1%, tandis que le dernier jour jusqu'à minuit l'intérêt à payer n'est que 1%. D'autres, trop pauvres pour retirer leurs effets, vendent leurs billets à d'autres pour un prix souvent minime. Les effets deviennent alors leur propriété.

Le premier jour consacré à Bouddha. Ce jour là est extrêmement favorable pour obtenir des mérites. En récitant en ce jour sept fois la prière à Bouddha, on obtiendra 10.000 mérites, et on sera délivré des tortures des enfers. Il faut se purifier.

Les dévots Bouddhistes se rendent ces jours là à la pagode du grand Bouddha, à quelque distance de la ville de Fou-kiang, pour prier et faire des offrandes, pour entrer directement après la mort dans le paradis occidentale (*Si-t'ie*), le Nirvana des ascètes.

Huitième jour, cérémonie *la-pa-fan* et *pe-ing-tze*. Dès qu'il commence à faire jour, chaque famille mange le bouilli du huitième jour de la douzième lune (*la-pa-fan*). Cela pour écarter des familles les influences néfastes, des épidémies, des malheurs causés par des esprits malfaisants (*koei*). Ce bouilli est préparé du millet cuit, mélangé des cinq espèces de céréales. Le bouilli mangé, on frottera un peu partout sur les bouches des images, sur les tablettes des ancêtres, sur la bouche de l'esprit du foyer et sa dame, sur les portes, les poutres, les armoires, sur les lits.

Cela doit se faire avant que les oiseaux se reveillent, sinon, ils mangeraient ce bouilli, et oh malheur, le moisson serait mangé par les oiseaux. Ce bouilli mangé sera un préservatif contre les rigueurs de l'hiver.

Ce jour-là après avoir mangé le bouilli, les hommes armés de pioches se rendent aux bords des étangs, couper et tailler des morceaux de glaces. Plus les morceaux seront grands, plus vaudra leur pouvoir transcendant. Ces

morceaux de glace seront plantés sur le fumier et sur les champs à cultiver ou déjà cultivés. Après les avoir érigé, on fait à ces glaçons un salut simple (*tso-i*), et cela en l'honneur de l'esprit du sol et des céréales.

Ces morceaux fondus, ayant obtenu un pouvoir transcendant, changeront le fumier et les champs en argent, la récolte sera entièrement favorable.

Les paysans regardent la forme que prennent les morceaux de glace en fondant. Prennent-ils une forme ronde, la récolte des fèves sera abondante; prennent-ils au contraire une forme ovale, ce sera un pronostic faste d'une bonne récolte des froments.

16^{ième} jour, fête de naissance de l'empereur des enfers. C'est la fête de l'auguste Empereur des enfers du sud. En son honneur est chanté devant la pagode de l'enfer, la comédie «doctrine de l'enfer». Le peuple fait des offrandes, et brûle des lingots d'argent pour la délivrance des âmes des ancêtres. Les paysans fêtent en ce jour la terre, par des libations et des offrandes, produits des terres.

Les commerçants offrent un repas joyeux à leurs employés et à leurs créanciers; ils font offrandes à l'esprit des richesses et des cinq bonheurs.

20^{ième} jour, fête de naissance de l'esprit Lou-pan. Cet esprit *Lou-pan* est le patron des menuisiers. De bon matin, la corporation des menuisiers se rend en procession avec des bannières, des insignes, accompagnés des musiciens et tireurs de pétards, au temple de l'esprit pour lui rendre un culte.

On fait des offrandes, on allume des cierges, de l'encens, et on offre à la statue des ex-votos, des objets en bois sculpté, comme des hirondelles, des chevaux, des oiseaux. Ces objets sont offerts en souvenir du pouvoir transcendant de leur patron *Lou-pan*.

Voici la légende de cet esprit. *Lou-pan* est natif d'un village près de la ville Fou-kiang. Il était bon menuisier, mais encore plus grand magicien. Il fabriquait toutes sortes d'objets de bois, comme des chevaux, des hirondelles, des mannequins, qu'il animait et les faisait transcendants par moyen de la magie, doués d'un pouvoir magique.

Il les animait en appliquant de l'encre aux yeux, et leurs donnait un pouvoir magique par moyen d'insufflations sur ces objets. Un jour, il avait animé un phénix (*fong-hoang*). Son père, par curiosité, le montrait à des voisins. Et voilà que l'oiseau prend sa volée, pour descendre dans la vallée près de la ville de Ts'in-chow, à douze lieues d'ici. Pour le peuple, ce phénomène était un présage néfaste, et ayant su que c'était le père de *Lou-pan* qui en était cause, l'injurait et le maltraitait. *Lou-pan*, comme un fils pieux, devait venger son père, et il le fit de la manière suivante. Il faisait voler dans cette contrée un mannequin, montrant de sa main droite la région de Ts'in-chow. C'était pour faire arrêter là bas la pluie, et de causer une sécheresse. Pendant deux ans et demi, il n'était plus tombée de la pluie, le peuple brûlait de l'encens, mais en vain. Voilà qu'un devin déclarait que *Lou-pan* était la cause de la sécheresse. Le peuple accourut, et lui demandait pardon pour les injures faites à son père. *Lou-pan* ayant accepté les signes de douleur et ayant coupé au mannequin son bras droit, voilà que la pluie commençait à tomber.

Vers ce temps — la date varie — avait lieu l'usage de manger et de distribuer du riz et du millet cuit nommé *san-mi-fan*. Cela en souvenir de l'esprit *Tchen-ts'ong*, dont voici la légende.

Tchen-ts'ong était un homme dévot et pieux, il était odieux à un certain Tang. Un jour, Tang avait tellement battu et blessé notre *Tchen*, qu'il restait couché en route sans se pouvoir lever. Il gémissait de douleur et de faim. Les paysans trouvèrent le malheureux, et lui apportaient du riz et du millet. Après sa mort, *Tchen-ts'ong* fut canonisé et déclaré esprit immortel. Et voilà en souvenir de ce fait qu'il faut distribuer du riz aux malheureux en ce jour.

20^{ième} jour, fermeture des sceaux *fong-ing-jen-tze*. Le matin, le mandarin de la ville (le préfet ou le sous-préfet), accompagné des mandarins subalternes, civils et militaires, se rend en costume de cérémonie dans le grand vestibule du tribunal. Là, sur une table (*ngan*), se trouvent le sceaux impériales. On tire trois coups de canons. Le mandarin, agenouillé devant les sceaux, brûle de l'encens, tous donnent alors la grande prostration aux sceaux: l'emblème de l'autorité suprême, celle de l'empereur, à qui donc vont ces hommages. C'est un crime de lèse-majesté de perdre cet emblème. Puis les sceaux sont enveloppés dans de soie jaune, et déposés dans un écrin précieux, sur lequel est collé l'écriteau suivant: «Moi, sous-préfet d'une telle ville, à telle heure, a renfermé les sceaux, avec respect.»

Vers ce temps le intéressés envoient pour féliciter, leur carte de visite au mandarin. Lui donne, la cérémonie finie, à ses mandarins subalternes un cadeau en argent, soit 15—20 francs. De ce jour jusqu'à 20^{ième} jour après la nouvelle année, le mandarin ne s'occupe plus que des affaires très graves, comme de meute etc.

23^{ième} jour, retour des brus dans leur famille. Il est de coutume que les femmes mariées retournent pendant le cours d'une année trois fois dans leur propre famille, pour servir ses parents et de se reposer quelque temps. Une fois avant et après la nouvelle année, puis une fois vers la huitième lune. On a écrit beaucoup de choses sur le dos des femmes chinoises, comme des êtres viles, comme des êtres méprisées, maltraitées, comme des esclaves exploitées, comme des instruments dont on tire le plus de profit possible, comme des courtisanes en publique.

Disons-le hardiment, il y a là beaucoup d'exagération. Un proverbe chinois dit bien: «Un cheval acheté, une femme épousée, il faut le monter, il faut la battre.» Certes, les jeunes épouses doivent travailler, peiner durement, surtout dans les familles pauvres et celles du peuple. Mais elles sont en règle générale bien traitées par leurs maris. Dans le cas contraire, la cause est toujours du côté de la belle-mère. Mais en Chine, c'est pire encore qu'ailleurs, car les brus doivent vivre avec leurs beaux-parents. Et certes, à cause des belles-mères, il y a beaucoup de brus malheureuses, qui par vengeance se donnent la mort.

Les brus maltraitées par leur belle-mère deviendront d'un caractère aigre, méchant, attendant le moment de devenir elles mêmes maîtresse, belle-mère pour prendre vengeance. Ici, dans la contrée, la femme du peuple est d'un caractère plus méchant, plus mauvais qu'ailleurs, et les maris ont vraiment peur de leurs femmes.

Dans les familles aisées, des riches et des mandarins, les femmes, les brus mènent une vie relativement bonne et paisible. Elles n'ont rien à faire que de s'habiller, de se farder, de babiller toute la journée, de faire des travaux à l'aiguille. Elles ont à leur service de petites filles, nommées *oja-hoan*, achetées souvent pour devenir des concubines, ou pour être données en mariage aux employés de la famille.

Les jours de fêtes, on voit les femmes et les filles, bien mises, bien fardées, des jours entiers se promener dans les rues, à circuler dans les temples, à assister aux comédies.

Ce jour là donc, les jeunes mariées doivent être de retour de chez leurs parents pour préparer dans la famille du mari les offrandes et les sacrifices aux âmes des ancêtres, et au dieu du foyer *Tsao-ie*. Les routes et les sentiers sont sillonnés de groupes d'un aspect pittoresque. Ce sont les jeunes ménages de retour de chez la famille de la mère (*Niang-kia*). La femme juchée sur un cheval, un mulet, en habits de couleurs criantes, où dominant le rouge et le vert, porte sous l'habit entr'ouvert, sur son sein un bébé pour le chauffer, ou bien elle soutient à califourchon sur la selle, un petiot de quelques années. Le mari marche derrière, portant encore un enfant, en stimulant de son rotin l'allure de la bête.

Jamais un Chinois laisserait sortir sa femme dans des habits sales et usés; il prêtera un habit simple mais propre, et loin d'être honteux de sa femme, son mari cause, babille en route avec elle, lui donnant tous les soins possibles. Les femmes des riches paraissent en public, habillées chiquement, des fleurs piquées dans la coiffure, partout des bijoux en argent. Elles sont accompagnées non pas de leur mari, mais des serviteurs.

La femme chinoise est, comme dit un des poètes: une fée avec des yeux petits, couverts et fuyants, le bord du menton et la lèvre inférieure peint en vermillon, le visage fardé, le front couronné d'une sorte de diadème, les cheveux en coiffure en forme de queue de mouton, ou d'une petite barquette. L'habit à manches larges en couleurs clairvoyantes, tout ramagé de broderies, un pantalon vert ou rouge, ficellé vers la cheville de rubans de toutes nuances, au dessous les petits pieds estropiés, «les lis d'or», d'une pousse et demi.

Ici, dans le sud de la province, les femmes ont en voyage le visage voilé, pour ne pas être vu, mais pour mieux voir ce qui se passe en route.

23^{ème} jour, song-chen-jen: jour de donner un pas de conduite aux esprits domestiques. Ce jour là, les esprits domestiques se rendent au ciel. Le culte est surtout rendu au dieu du foyer et sa dame: *Tsao-kiun*. Cet esprit comme protecteur du foyer et de la famille se rend au ciel rendre compte des bonnes œuvres et des péchés de chaque famille au *Yu-hoang* seigneur du ciel.

Pour faciliter aux esprits protecteurs ce voyage, on brûle devant leurs images, ou devant leurs tablettes, des chevaux, des charrettes en papier (*chao ma tche*), des lingots d'argent, et pour le cheval de l'esprit du foyer, on brûle de la paille, et des buchers,

Le culte rendu à cet esprit et sa dame (*Tsao-kiun* et *Tsao-t'ai-t'ai*) prend dans le ménage chinois une grande place. Partout on voit dans la cuisine les images des deux. C'est le cuisinier et sa femme, protecteur et apportant le bonheur, écartant des familles des malheurs, et quoique protecteur, il est craint aussi. Sa vengeance est terrible, quand on l'a offensé. Il y a une foule de choses à observer pour ne pas l'offenser.

Ainsi il faut tenir bien propre la cuisine, jamais il faut entrer nu dans la cuisine ou en sa présence.

C'est le dieu qui parle¹: «Sur cette terre, il n'y a pas un lieu où je ne suis; en me rendant le culte dû, en brûlant de l'encens devant mes images, il faut la piété filiale, il faut un cœur pur, qui sont plus que l'encens. Le repentant de ses péchés, en priant d'un cœur sincère, je remettrai les fautes et les punitions en donnant la prostration, je ferai descendre du bonheur. C'est à moi, le grand saint, le grand empereur, sachant pénétrer les mystères, de donner et de faire descendre la paix et le repos.»

Le dieu du foyer se compose d'une famille entière: il y a 64 esprits de l'âtre, y compris les grands pères, les grandes mères, enfants et petits enfants; en outre, il y a encore des esprits de l'âtre {des cinq régions. Bref, je suis persuadé que dans le culte du *Tsao-ie* est compris à peu près celui de tous les esprits protecteurs.

Le jour de naissance du grand et principal esprit de l'âtre nommé *Tchang-kono* est célébré le troisième jour de la huitième lune. C'est un esprit donateur, accusateur, et examinateur de la conduite du genre humain. Chaque mois il monte au ciel pour rendre compte des bonnes et des mauvaises actions de la famille.

Dans la soirée du 23^{ième} jour, il faut faire l'abstinence, et d'un cœur sincère il faut lui faire des offrandes, et le 30^{ième} de ce mois, il faut, par des offrandes, l'inviter à descendre et à revenir dans l'image ou dans la tablette.

Dans la nuit du 23^{ième} jour, il monte au ciel, déposant son rapport devant le Ciel (*Changti-yu-hoang*). Chaque père de famille redoute ce rapport, redoute les punitions. Par des bons mots, par des offrandes, il faut se faire son ami, afin qu'il parle bien de la famille au seigneur du ciel.

Dans la soirée, on immole une poule rouge, dont le sang, mêlé à quelques plumes, est frotté sur l'image ou sur la tablette. On dépose devant l'image des douceurs, car cet esprit est très friand, et le sucre est capable d'enrayer du livre des comptes toutes les accusations. Pour être plus sûr qu'il parle en bien de la famille, on remplit sa bouche d'un bouilli sucré.

Les offrandes finies, l'image ou bien la tablette, est enveloppée de cire, qu'on allume. Pendant que l'image flambe, le père de famille en costume de cérémonie lui dit des choses agréables.

Un vieux lettré païen, un de mes amis, orgueilleux, ne croyant pas aux esprits, selon son dire, me parlant du culte de l'esprit du foyer me disait: «Celui-là il faut bien le vénérer car il a un pouvoir terrible.» «Eh bien, dis-je, as-tu hier soir rendu aussi le culte à cet esprit?» «Oui, il le faut bien», et

¹ Traduction du livre du culte.

voilà qu'il commence: «Heya, *Tsao-ie*, grand esprit du foyer, esprit protecteur de mon humble maison! oui, nous t'avons causé pendant cette année beaucoup de chagrin, et dans le cas où les femmes t'auront offensé, ne comprenant rien aux rites, ces stupides et ignorantes (sic!), n'en parlons plus, dites du bien de nous au seigneur du ciel.»

Le père de famille, ayant fini de péroter, prend des bâtonnets d'encens, autant qu'il y a d'esprits à conduire, les allume et va les planter à l'extérieur des murs de la maison, pour conduire et éclairer les esprits, qu'ils trouvent leur chemin. Puis viennent des offrandes aux âmes des ancêtres, elles seront conduites aussi pendant qu'on tire des pétards. En maintes circonstances, quand il y a des malades, et surtout, comme nous avons vu, dans les délires, cet esprit est consulté.

Dans le nord de la province, le génie de l'âtre est vénéré sous le nom de *Ju-te-sing*, son nom était *Pi-kan*. C'était un militaire droit, sa droiture le perdit. Un jour ayant reprimandé le roi de sa mauvaise conduite, celui-ci furieux, lui fit arracher le cœur. Un autre serait mort, lui pas. Chassé de la cour, monté sur un cheval, il s'en alla. En route, il rencontra une femme, travaillant dans les champs, et il lui dit: «Sœur aînée, que faites-vous là? — Moi, répondit la femme, j'arrose des *ou-sin-tsai*, légumes sans cœur.» *Pi-kan* effrayé, porta sa main sur son cœur, et sentant qu'il n'en avait plus, tomba mort. Sous les Tcheou il fut béatifié. Il n'est pas trop craint, et c'est à cet esprit sans sentiment, puisqu'il n'a pas de cœur, que les Chinois se confessent. Qui se ressemble... à partir de ce jour, c'est le petit jour de l'an (*siao-nien-hia*).

Une fois que les esprits sont partis, on commence le grand nettoyage de la maison et du mobilier, il n'y aura plus de danger d'offenser les esprits. Dans les rues, on voit alors des tables, des chaises, des armoires, tout le mobilier à nettoyer, la maison est balayée du fond en comble.

La maison est balayée, la poussière entassée pendant le cours d'une année est enlevée et cela pour écarter des maladies, causées par les microbes, dirai-je avec les sciences européennes —, que les Chinois connaissent. Car depuis des siècles, ils font des superstitions hygiéniques pour éloigner les épidémies causées par des *k'i*, des souffles, des étincelles émanants des esprits malfaisants.

Il est défendu, sous peine de s'attirer des malheurs, de balayer une maison, quand il y a un décès dans la famille.

24^{ème} jour, réception des remplaçants des esprits domestiques.

Introduire les esprits célestes qui descendent du ciel, excepté celui de l'âtre. Pour cela, on tire des pétards et à l'extérieur par moyen des bâtonnets d'encens allumés, les esprits seront reçus et introduits dans leurs nouvelles images ou dans leurs tablettes. On y fait des offrandes.

Préparatifs pour la nouvelle année.

Les femmes ont leur besogne; elles préparent des pains cuits au bain-marie, elles préparent des mets salés, et de la viande, du tout assez pour un mois, car pendant le mois du nouvel an, pendant les jours du repos, on ne fait pas du manger.

Les hommes se mettent à la charge d'acheter du papier rouge, des lingots de papier pour brûler, des images des gardiens de la porte, de l'encens, des bougies, des pétards.

A une foule de choses s'est mêlée une origine superstitieuse, même si actuellement on ne la distingue pas.

Ainsi en est-il du papier rouge dont on se sert comme symbole de la joie; il a une origine superstitieuse. Il faut le papier de couleur au pêcher *l'ao-hong*. C'est la couleur du bonheur et cette couleur des fleurs et des fruits du pêcher ont le pouvoir de chasser les diables et les fantômes. Il y avait deux pères magiciens, qui sous un pêcher fuyèrent les diables et les *koei* capturés. Ils jetèrent leurs cadavres sous un pêcher, par conséquent le pêcher a aussi le pouvoir d'épouvanter, de terrifier les spectres et les *koei*. Plus tard, les magiciens, comme actuellement les exorcistes, se servaient d'une planchette de bois du pêcher, et cela pour exorciser et chasser les *koei*, causes des malheurs et des épidémies.

Par imitation, cette couleur belle et douce du pêcher a non seulement le pouvoir de chasser les *koei*, mais aussi d'apporter du bonheur.

Les billets écrits lors de la naissance d'un garçon, à l'occasion d'un mariage, pour inviter à assister aux diners, sont écrits sur des feuilles du papier de couleur au pêcher. En signe de joie, aux jours des fêtes, les rues abondent de banderolles en couleur au pêcher. Par moyen de l'usage de ce papier, un double but est donc atteint.

Le papier acheté est découpé en autant de paires de bandes, qu'il y a des portes, des colonnes; sur les bandes seront écrites des sentences, nommées *toei-tze*.

Le mécanisme de ces *toei-tze* est très compliqué, et conduit par des règles invariables. Chaque caractère du premier vers doit avoir son équivalent en même place au second. Si le premier vers commence par un verbe, ou un substantif, le second s'ouvrira de même par un verbe ou par un substantif. Que le troisième mot du premier vers soit un nombre ou un qualificatif, le deuxième vers prendra la même allure, fixant à un même endroit un nombre ou un qualificatif. Un caractère employé dans l'un des vers, ne peut se retrouver dans l'autre. Il est permis de répéter un mot dans le même vers, mais en distance, de manière à produire, par sa répétition, un rythme agréable à l'oreille.

L'emploi de cette forme classique des *toei-tze* n'a pas de signification superstitieuse; il en est autrement des petites bandes rouges portant quatre caractères, et dont on orne le fronton des portes et qu'on colle sur les façades des murs. Elles sont considérées comme de véritables talismans, et l'heureux effet dépend du souhait forcé, dans cette forme concise en conformité au métier de chacun. Ainsi:

Sur une auberge on lit: *Tch'ou-men-kien-hi* au sortir de la porte vous rencontrez le bonheur.

Sur une boutique on lit: *Ta-lou-cheng-ts'ai* la grande route est de produire des richesses, *t'ai-t'eu-kien-hi* levant la tête on rencontre le bonheur, *jeu-ts'in-teou-kin* chaque jour entre un boisseau d'argent.

Partout, sur les meubles, sur les ustensiles, sur les armoires, sur les meules, sur les selles des animaux, on colle ces billets de prospérité.

Une famille en deuil emploie du papier blanc sur lequel on écrit ces sentences avec de l'encre bleu, ou bien, il faut employer du papier vert sur lequel on trace des caractères avec de l'encre noir. Quand la Chine est en deuil pour l'empereur (1909), il faut employer du papier jaune.

Les sentences, les plus usitées, sont certainement les suivants :

Sin-nien-ta-fou-koei en l'an nouvel du bonheur et des richesses.

San-ta-kiou-jou les trois souhaits, les neuf ressemblances.

Que signifie ce souhait ? L'empereur Yao étant en voyage, et arrivé près de la ville Hoa-fou, le peuple venait à sa rencontre en lui souhaitant trois souhaits, à savoir une nombreuse descendance, beaucoup d'argent, et une longue vie.

Que signifient les neuf ressemblances ? Dans le livre Che-king on lit une prière écrite par un ministre d'état pour le bien de l'empereur : Que vos richesses s'augmentent comme un monticule, comme une petite montagne, comme une montagne, comme le cîme d'une montagne, comme un ruisseau dont les eaux croissent, comme la croissance de la lune, comme le soleil levant, comme la grace des cyprès, comme la vieillesse des montagnes.

Un autre billet porte le caractère *fou* «bonheur», tracé sur une petite feuille de papier. Ce caractère est le talisman, le plus populaire. On le trouve brodé sur les habits, sur les chapeaux, sur les souliers. Il brille sur les portes des maisons, en ruines, habitées par des familles pauvres et crevant de faim. Quelle parodie à faire pitié ! Sur les lanternes allumées pendant les soirées de la fête des lanternes, on voit ce caractère *fou* bonheur, tracé au milieu, environné des dessins d'une chauve-souris *pien-fou*. Que veut dire cela ?

Le caractère *fou* ne vous dit rien en fait des choses matérielles comme de l'argent et des richesses et *fou* veut dire tout cela. Il faut quelque chose de réel, de sensible, et voilà ce que le Chinois malin a trouvé.

Le second caractère *fou* du mot *pien-fou* «chauve-souris» est composé du caractère *tchong* «insecte» — radical employé dans les compositions des caractères qui signifient les insectes, les reptiles — et du caractère *fou* «remplir» qui se prononce de la même manière qu le caractère *fou* «bonheur». Un jeu de mots : Un insecte qui vous apporte du bonheur.

Revenons au caractère *fou*. Quelle est son origine ?

Comme actuellement, le peuple aimait pendant la dynastie des Ming, à proposer des énigmes (1348—1663 ap. J. Ch.). Un farceur avait peint une femme à pieds nus, portant (*hoai*) dans ses bras un melon *si-koa*. Le peuple riait et s'empressa d'en faire des copies et les colla sur les portes dans la nuit du 15^{ième} jour de la première lune. L'empereur voyant cet énigme, en devina le sens qui était de se moquer de l'impératrice, nommée femme de *Hoai-si*, née à l'ouest *si* de la ville *Hoai-choei*, et sous l'allusion d'une femme à grands pieds, dorlottant un melon *si-koa*. L'empereur de retour dans son palais fit écrire le caractère «bonheur» *fou* et le coller pendant la nuit sur les portes des fidèles. Le lendemain, il envoya les soldats à massacrer tous ceux dont la porte n'était pas muni du caractère *fou* «bonheur».

Il y en a qui collent aussi sur la porte l'image du coq (ou la poule rouge): ayant le pouvoir transcendant d'écarter l'incendie, et, comme nous allons voir plus loin, d'éloigner et de tuer les scorpions.

Dans un livre des fables *Chan hai king* est parlé des oiseaux rouges, nommé *pi*, dont le mont *siao ho* abonde, et qu'on élevait dans les familles pour en éloigner l'incendie. A cause de ce que cet oiseau était difficile à avoir, on prend l'image d'un coq rouge, ou d'une poule rouge. Je suis persuadé que l'origine est à chercher ailleurs. Le coq est l'image du soleil ou le symbole de l'astre du jour, et comme tel il a le pouvoir d'écarter toutes les infections des esprits malfaisants (voir plus loin: soleil).

Sur les battants de la grande porte, on colle deux images, nommés *men-chen* «esprits gardiens»: deux monstres, armés des glaives, tirant des grimaces, pour éloigner les influxes néfastes des *koei*, des fantômes (*yao-koei*).

En voici l'origine. L'empereur *T'ai-ts'ong* était malade. Des spectres venaient troubler son sommeil à la porte du palais. Deux de ses officiers Tsin-tchou et Tu-tche, montèrent armés la garde pendant la nuit: L'empereur dormait en paix. Il avait compassion des deux officiers et il fit faire leurs images et les coller sur la porte. Depuis lors, ces deux officiers sont devenus des protecteurs des portes (*choai-chen*). Ces images sont représentées diversement. Tantôt à cheval, tantôt à pieds, à la figure des guerriers redoutables, ou bien, à la figure d'un petit enfant.

Une autre légende est la suivante, selon le livre «du culte de l'esprit du foyer»: Sur les bords de la mer jaune se trouve le mont *souo* (Sumeru) sur lequel croit un pêcher immense. Sa couronne a 5000 lieues de circonférence. Les branches s'inclinent vers le nord-est, région où se trouve l'entrée des enfers, habitées par des diables. Ils sont sous la garde de deux chefs *Tsin-tchou* et *Su-tche*, qui menaient les *koei* à l'attaque des hommes.

L'empereur *Hoang-ti* y remédia, en faisant peindre sur des planchettes en bois de pêcher, l'image de ces deux chefs terribles, et collées sur les portes ils avaient ordre de chasser leurs sujets, les *koei*.

Pétards.

Il ne faut pas oublier à acheter des pétards, dont on aura besoin à chaque moment.

A l'occasion des noces, des funérailles à l'ouverture et à la fermeture des magasins, à l'occasion des offrandes aux âmes des ancêtres, ou bien dans les temples devant les statues, pour honorer la visite d'un haut personnage, quand on honore quelqu'un par moyen des présents, à la mort d'une jeune fille: toujours il faut brûler des pétards.

Au moment que les mandarins donnent la prostration à l'édikt impérial, on brûle des pétards.

Dans quel but brûle-t-on ces pétards? Est-ce simplement dans un but civil de politesse, pour révéler et honorer les esprits, ou est-ce pour terrifier et chasser les *koei*?

Le R. Père CADIÈRE dit: «Pendant une épidémie, on défend dans les villages de frapper le tambour, de brûler des pétards. La raison en est, qu'on

tire des pétards dans les circonstances solennelles lors des offrandes aux esprits, etc. Entendant le bruit des pétards, les esprits malfaisants pourraient croire qu'il y a un banquet, ils occurreraient et feraient des victimes parmi les habitants¹.

C'est la même chose pour les Chinois. Avant de faire des offrandes, il faut inviter les esprits à venir dans leurs statues respectives, et les âmes des ancêtres à venir résider dans la tablette, ou bien à venir résider dans n'importe quel morceau de papier, sur lequel est écrit: «Siège spirituel d'un tel ou tel esprit.»

Les âmes des ancêtres restent dans le temple de l'enfer, sur la juridiction du mandarin du monde des morts, nommé *Tch'eng-hoang*; les esprits résident au ciel, excepté les jours marqués dans le calendrier. Alors, il faut les réveiller et les faire venir, et la manière la plus digne, la plus honorable est de brûler des pétards.

On brûle des pétards aux jours des grands sacrifices aux âmes des ancêtres, au jour (deux fois par an) de naissance du grand Confucius, aux jours de naissance de plusieurs dieux et déesses, en l'honneur des esprits des richesses et du bonheur, et à chaque 1^{re} et 15^{ième} jour du mois.

Quand dans l'un ou l'autre temple, on fait des offrandes privées, sans éclat et moins coûteuses, il suffit pour inviter l'esprit à descendre, de frapper trois coups sur la cloche se trouvant dans chaque temple en forme de vase près de la statue. Ou bien c'est le bonze qui, moyennant de l'argent, frappe la cloche et brûle des pétards.

Un moyen de faire venir les âmes des ancêtres est de pleurer et louer les mérites des défunts. Ces pleurs se font par les femmes sur le seuil de la porte extérieure. Il est défendu de le faire à l'intérieur, car les âmes errantes et faméliques, entendant ces pleurs, arriveraient pour jouir des offrandes, et les pauvres ancêtres, des gens honnêtes, n'auraient rien à manger.

Dans des circonstances graves et solennelles, pour inviter les âmes des ancêtres ou leur adresser des lettres (voir article funérailles), et au moment qu'on plante les bâtonnets d'encens dans les fentes des murs de la maison, on brûle des pétards et fait des offrandes.

La règle générale est qu'il faut avant et après les offrandes brûler des pétards.

Le R. P. CADIÈRE dit: «On brûle des pétards en l'honneur d'un grand personnage qui arrive quelque part ou qui s'en va; de même, dans les sacrifices, on salue par des pétards, l'arrivée et le départ des esprits. — D'autre part, on ne voit actuellement dans l'usage ordinaire aucune pratique d'après laquelle les pétarades auraient pour but de mettre en fuite les mauvais esprits; opinion, ajoutons-le, qui est, elle-même, fondée sur une explication toute naturelle².»

Expliquons-nous. Il est vrai qu'on tire des pétards pour attirer les esprits sur les offrandes, et pour moi je suis persuadé que brûler des pétards a été

¹ L. CADIÈRE: «Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam.» *«Anthropos»* V (1910), p. 1125.

² *L. c.*, p. 1125.

dès l'origine une cérémonie superstitieuse seulement pour terrifier les esprits et les âmes faméliques surtout. D'autre part, fait curieux, nulle part j'ai pu trouver dans des livres chinois de la magie, un texte, qu'il faut pendant des exorcismes brûler des pétards, tandis que nous verrons des exemples qu'il faut tirer des pétards, pour chasser des *koei* et des esprits malfaisants.

Le texte des Chroniques dit seulement, en parlant des usages, qu'il faut tirer des pétards les jours avant le nouvel an, et pendant les jours de fêtes.

Actuellement, brûler des pétards, dans le culte rendu aux ancêtres, le jour des funérailles, et pendant la célébration des mariages, se fait dans un but double, civile et religieux-superstitieux. Le rite religieux superstitieux est intimement lié au rite civile. Quand un cortège funéraire s'ébranle soit dans les rues, soit dans un chemin désert, à chaque moment on tire des pétards. Pourquoi cela? Et pour avertir les gens qu'ils ouvrent la route, et pour avertir les âmes des ancêtres, mais surtout pour terrifier les âmes errantes (*no sen koei*), pour laisser la route ouverte, sinon elles pourraient faire obstacle à l'âme du défunt errante auprès du cercueil.

Les gens entendant les pétards savent qu'un cortège funéraire va arriver; et dans le cas où une famille craignait de la part de l'âme errante du défunt quelque vengeance, elle pourra prendre les soins nécessaires pour empêcher cette vengeance; on brûle alors des bottes de paille, car l'âme craint le feu.

Dans d'autres cas, il y a des gens qui préparent devant leur maison un siège et une table, sur laquelle on dépose la tablette du défunt. Eux, entendant de loin les pétards, ont soin d'allumer les cierges et de préparer le nécessaire.

Je disais qu'on tire des pétards pour avertir les âmes des ancêtres. Elles, entendant les pétarades, arriveront pour accompagner l'âme du défunt dans la tombe. Dans un même but double, on tire des pétards au moment que le cortège nuptial va arriver près de la porte du fiancé; cela se fait et pour avertir les gens de la famille et pour terrifier les âmes errantes et faméliques, qu'elles n'entrent pas pour troubler le jeune ménage au moment qu'on fait les rites matrimoniaux.

Pourquoi tirer des pétards à l'heure de la mort, si ce n'est que pour terrifier une âme errante rôdant autour le moribond, qui tâchera à se réincarner dans le corps du malade?

Il ne faut pas tirer des pétards quand un homme malade est en délire. Il faut bien rappeler son âme, mais les pétards causeraient la mort certaine d'une personne délirante. Quand le cercueil, contenant le cadavre d'une fille pas encore adulte, est parti de la maison, il faut de suite tirer des pétards, pour chasser cette âme vengeresse; sinon elle va renaître de nouveau comme fille. Pourquoi ces pétards, si ce n'est pour terrifier l'âme de cette fille?

Je disais de n'avoir pas trouvé un texte qu'il faut des pétards pour terrifier les âmes errantes, et les *koei*, pendant qu'on fait des exorcismes. Oui, mais actuellement (voir article funérailles), les exorcismes sont toujours accompagnés des pétarades.

30^{ième} jour nommé *tchou-si*: veille de jour de l'an. Ce jour-là, on ferme les boutiques, qui restent fermés jusqu'au 20^{ième} jour de la première

lune, les fêtes du nouvel an passées. Avant de les fermer, de même à les ouvrir, on fait des offrandes et on brûle des pétards aux esprits des richesses; soit en action de grâces pour la protection obtenue, soit pour implorer d'eux d'obtenir des richesses, de bonnes affaires pour l'année à suivre. Ce jour là on fait des offrandes aux esprits des puits. On ferme les puits par moyen d'un couvercle sur lequel est collé de deux côtés une formule magique, pour écarter les malheurs de la famille. Et de fait, pendant le cours d'une année, pas mal de jeunes femmes trouvent la mort dans les puits, en se suicidant.

Quand il commence à faire obscur, les familles se rendent, et cela seulement dans l'est de la province, sur les tombes, faire des offrandes, brûler des lingots d'argent, offrir des pains. Puis de retour à la maison et cela partout dans la province du Kan-sou, on commence le culte des ancêtres en son plein. Après avoir invité par écrit les âmes des ancêtres, le fils aîné assisté de toute la famille, excepté les femmes qui pleurent sur le seuil de la porte, en costume de cérémonie va faire les offrandes devant les tablettes des ancêtres en déposant un dîner entier, sans oublier l'eau chaude pour la toilette; puis on brûle un tas de papier d'argent, des bâtonnets d'encens, on fait des libations. Dans la soirée, il y a des contrées où les femmes se rendent au temple de la déesse *Koan-in* la mère miséricorde, pour offrir des fleurs artificielles.

Dans la nuit, on colle sur les portes les images des esprits gardiens, fait par des offrandes et des allocutions réception du nouveau protecteur de la famille, l'esprit du foyer *Tsao-ie* et sa dame, dont on colle les images dans la cuisine. Dans la cour, on plante l'arbre du ciel, ou simplement, comme dit le peuple, Monsieur le vénérable Ciel, un cyprès au dessous duquel on suspend une lanterne.

Dans la cour, on dresse sur une table des offrandes, de la viande, des légumes, des douceurs. Le maître de la maison fait des prostrations vers les esprits des cinq régions, il fait des offrandes à tous les esprits protecteurs des hommes et des animaux domestiques de l'an nouvel.

Les offrandes finies, a lieu un dîner sacré, provenant des mets déposés sur la table d'offrande des ancêtres. A ce dîner prennent part seulement les intimes de la famille. Si pendant cette nuit, quelqu'un viendra frapper à la porte, il ne faut pas ouvrir, ce sera une âme famélique, vengeresse, pour nuire et prendre vengeance.

Dans la soirée, on fait des adieux à l'année qui sa finir *tz'e-nien*, «congédier l'année». Les enfants viennent se prosterner devant leurs parents, les élèves devant leurs maîtres d'école, les domestiques devant leurs patrons, en témoignage des bienfaits reçus pendant l'année. On donne des pourboires.

L'usage veut qu'il ne faut pas dormir cette nuit pour attendre le moment solennel du nouvel an annoncé au mandarinat par trois coups de canon, accompagnés par les sons des cloches des pagodes et par des milliers de tirades de pétards, brûlés dans les familles.

On rend hommage aux âmes des ancêtres, on se souhaite une nouvelle année en disant *fa-tsai, fa-tsai* «puissiez vous devenir riche».

4^o CHAPITRE:

Fêtes et usages de la première lune (premier mois du printemps).

Le nouvel an 1912 est dans le 76^e cycle *kia-tze*, le 49^{ième} année de ce cycle, le caractère cyclique est *jèn-tze* c'est l'an du rat *cheou*.

Ce mois est nommé, *tcheng-io* premier mois, ou *tchou-io*, ou bien *tch'oén-hao-io*, le mois aux fleurs du printemps. La fleur est toute petite, d'une couleur jaune au citron, poussant sur un arbrisseau dénué de feuilles qui poussent la floraison finie.

Le souverain de ce mois est *T'ai-hao* (Fou-hi), vénéré ici dans la ville de Fou-kiang, comme l'ancêtre et le propagateur, après le déluge du genre humain, premier agriculteur, et législateur. Il a institué le mariage.

Le génie tutélaire est *Keou-mang*, dont la statue est portée dans le cortège du bœuf du printemps.

A ce mois correspond le nombre 8, composé des nombres $5 + 3 = 8$; 3 correspond au bois, 5 à la terre, c'est-à-dire le bois dompte la terre¹.

Les arbres et les plantes commencent à vivre et à pousser.

La saveur correspondante est l'acide.

L'odeur rance.

Il faut sacrifier la rate des victimes aux génies des portes intérieures.

Sin tch'oén tcheng-io, che-ou nan koa teng,

Pe ma in-tsiang Siao-lotch'eng.

«Le soir du 15^{ième} du premier mois, le nouveau printemps, on suspend des lanternes, le général *Siao-lo* (dynastie T'ang) monte le cheval blanc portant un fouet d'argent².»

Remarques sur le temps.

Si au 15^{ième} de ce mois, le matin le ciel est couvert et noir, et s'il tombe de la neige dans la journée, il y aura la disette pendant l'année. Il ne faut pas raser la tête des garçons pendant ce mois, on en deviendra chauve.

Nouvelle année.

Le nouvel an c'est la fête des vivants et des morts. Les vivants célèbrent en ce jour le jour de naissance, car à partir du premier de l'an, on compte l'âge. Pour les morts, on célèbre leur jour anniversaire. Et les âmes des ancêtres ont été invités à venir assister aux dîners et aux fêtes. Vivants et morts, ne font qu'une personne morale. Les souhaits du nouvel an s'adressent le premier aux âmes des ancêtres, puis on fait successivement des offrandes au *T'ien-ie* Ciel, aux seigneurs des trois mondes *san-kie-kong*, aux dieux domestiques, aux dieux des richesses, et du bonheur, au *Tsao-ie* et sa dame. Les femmes font des offrandes à la dame du génie du foyer, et à la déesse *Koan-in*.

Proprement il faudrait faire des offrandes pendant 20 jours consécutifs, aux âmes des ancêtres surtout, comme le font d'ailleurs les riches; mais les pauvres font des offrandes chaque jour, matin et soir, pendant les trois premiers jours, pour recommencer dans la soirée du 13^{ième} jour; en les continuant

¹ Voir II^e partie: Mariage, «Anthropos» X—XI (1914—1915), p. 470 s.

² Tout est brillant à cause de l'éclat des lanternes.

jusqu'au 20^{ième} jour. Et la raison en est que les familles pauvres n'ont pas assez à nourrir et à loger les âmes des ancêtres, et voilà que dans la soirée du troisième jour, on fait la cérémonie de reconduire les âmes et les esprits.

Par écrit, on fait savoir aux âmes qu'on va les reconduire; la famille étant pauvre, les âmes ne seront pas à l'aise, elles le seront mieux au ciel et dans le temple du *T'cheng-hoang*, mais que les âmes vénérables seront invitées de nouveau à venir prendre part aux fêtes des lanternes, dans la soirée du 13^{ième} jour.

Puis, on fait des offrandes, et on donne aux âmes un pas de conduit, mais dans les familles riches les âmes ont de quoi à manger et à s'amuser.

Culte rendu aux esprits des richesses et du sol.

Le culte à ces esprits rendu en ces jours est très simple: Un papier jaune en forme d'un triangle est suspendu à un des poutres de la porte extérieure, et là dedans on brûle matin et soir des bâtonnets d'encens.

Culte rendu au ciel (*T'ien-ie*).

Le culte rendu au ciel est plus expressif, car pendant l'année, on ne s'occupe pas fort de monsieur le Ciel. Partout dans toutes les familles, on rend pendant 16 jours un culte au Ciel (*lao-t'ien-ie*). Pour en obtenir le bonheur, la paix et la protection sur les travaux agricoles.

Le ciel vénéré comme maître de l'univers, est adoré seulement pendant ce mois, et le culte doit lui être rendu en plein air. Quand dans les temples on adore le ciel, sous l'image d'une statue, c'est un personnage taoïste, vénéré sous le titre de *Fu-hoang* c'est-à-dire, l'auguste empereur.

Le culte en ces jours rendu au ciel ne s'adresse pas proprement à *Chang-ti*, c'est plutôt le culte de la Nature, comme symbole de l'esprit qui l'anime, semblable à celui de la terre et des astres, auquel Moïse fait allusion, et qu'il défend sévèrement aux Hébreux (Deut. Chap. IV, v. 19.) Le culte est rendu aux deux principes, masculin et féminin: Ciel et Terre.

Pour adorer le Ciel, comme maître de l'univers, comme le père de tous les êtres, on dresse (dans quelques contrées) dans la cour un mat élevé, auquel est suspendu une grande lanterne ronde (ciel), qu'il faut allumer le matin et le soir. Sur la lanterne se trouvent des sentences, des prières adressées au ciel. Ici dans la préfecture Kong-tch'ang et la sous-préfecture Fou-kiang, on dresse dans les cours, comme j'ai dit, un arbre, un cyprès, nommé monsieur le Ciel. Au-dessous de cet arbre, on dépose une grande lanterne carrée. Le peuple dit, le ciel descend dans cet arbre pour recevoir les hommages et donner le bonheur.

Le cyprès, (j'en parlerai plus loin), est le symbole de longue vie¹. Une autre croyance superstitieuse liée à cet arbre plantée dans les cours pendant ces jours est la suivante: Chaque soirée, vole pendant ce mois l'oiseau *garudda*, accompagné d'une foule d'oiseaux méchants, jaloux, causant des épidémies, des maladies; et cela par moyen d'un sang noirâtre qu'ils laissent tomber de leur bouche pendant le vol, en poussant des cris.

¹ Voir III^e Partie: funérailles, *Anthropos* XII—XVII (1917—1918), p. 244.

Chaque jour le soir, on brûle au-dessous de l'arbre de l'encens pour honorer le ciel, mais aussi pour empêcher que l'air devienne soporeux, et que le sang noirâtre cause des épidémies, ne tombe pas sur le sol.

Premier jour du nouvel an. Ici dans le sud du *Kan-sou*, existe chez les paysans la contume bizarre suivante. De bon matin, le maître de la ferme, accompagné d'un domestique, se rend sur le fumier. Là il jette des céréales et de la paille. Avec un bâton, il frappe en remuant le tout, trois fois, en disant :

1° *T'eou-i pan-ta, ts'iun-ts'i p'ing-ngan!*

2° *Ti eul pan-ta, nieou-yang non k'iu'an!*

3° *Ti san pan-ta, leang che, ki-wan t'an!*

1° Que la paix et le repos descendent sur la famille!

2° Que les vaches et les moutons se multiplient par millions!

3° Que les céréales produisent plusieurs dix mille boisseaux!

Les offrandes aux divers esprits finies, les enfants donnent la prostration aux parents, ils reçoivent des sapèques et des cadaux. Dans le nord de la province, on donne aux enfants des œufs cuits et teints en rouge et en jaune.

Pour les philosophes chinois, l'univers était à l'origine comme un œuf de poule, le ciel, dans lequel se trouve le centre (la terre) *tchong-yang* comme le jaune au milieu de l'œuf.

Un des énigmes qu'on peut voir ces jours affichés (voir plus loin), est le suivant :

Yuen pou yuen, fang pou fang.

T'ie-kiang t'ien-ti; pao-t'sang.

Yu tchong lei, leang tchong pe.

Tchong-yang iou i-t'ien hoang.

Pas rond, pas carré,

Contenant absolument ciel et terre :

A l'extérieur partout du blanc.

A l'intérieur, le centre, un peu de jaune?

Solution : C'est un œuf.

Ce jour là, on fait seulement des visites officielles, le peuple n'en fait pas.

Au premier jour du nouvel an, les rues sont désertes, les boutiques fermées; il y règne une tristesse morne, pas de vie, pas de mouvement. Celui qui aime à se promener en ville, n'a qu'à s'amuser à lire et à deviner les sentences et les énigmes collées sur les poutres des maisons et sur les portes.

Il y a des énigmes et des allusions souvent scandaleux, mais lus avec intérêt.

Enigmes — Allusions.

I°

Seu seu fang fang tsoi-tch'eng.

Li-pien san-che-eul-ko-jen.

Pou kien tsien-tao, pou kien tsiang.

Li-t'eou-ti jen-jen, sa-jen.

Un carré forme une ville,

Dedans se trouvent 32 personnes,

Ne voyant pas de sabres ni de fusils.

Pourtant dedans, les uns tuent les autres.

Solution : Le jeu d'échecs; l'échiquier est carré, il y a 32 pièces.

II°

I-t'eou ts'iang man tie tao.

Seu ken tchou-tze, mou tie jao.

Lo seu-tze-lo, l'iao tchou sao.

Un mur tombé tout à fait par terre;

Les quatres colonnes renversées vers le ciel.

Les poiles fines criblent la poussière et un balai balayant le sol.

Solution: Un cheval qui se roule par terre; balayant des crinières et de la queue le sol.

III°

San ko-tze, seu lou fang.

Li-pien tso-ti ko siao hong-niang.

Siang tche hong-niang-ti jou

Kai tai t'ouo i chang.

Trois murs ressemblant à une chaumière de roseau,

Dedans est assise une petite femme rouge;

Si je désire à manger la chair de la femme rouge,

Il faut d'abord ôter ses vêtements.

Solution: Une boulette triangulaire de riz: Le riz cuit, dans lequel se trouve une jujube rouge, est enveloppé triangulairement de trois feuilles de roseau.

Comment faut-il lire cet énigme?

IV°

1° *Chan chan tch'ou hoa kouo.*

2° *Pou kien mi-hoa k'ai.*

3° *Si-niu iao hoa tai.*

4° *Ien ts'oen t'ao h'oa lai.*

Explication de l'énigme.

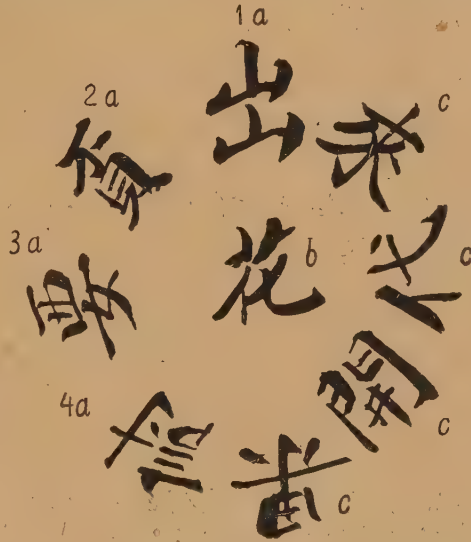
1° Il faut lire d'en haut en bas, chaque fois les premiers caractères des quatre stances se lisent de manière différente, parce-qu'ils sont composés, le caractère au milieu *hoa* «fleurs» reste invariable.

Le caractère 1 *a tch'ou* «pousser» est formé du caractère *chan* «montagne», mis deux fois. Donc 1 *a* stance: *chan* = 1 *a tch'ou*, *b hoa*, *c kouo*, et le sens en est: sur les montagnes (le caractère *chan* reduplication = pluriel) croissent des fleurs et des fruits.

2° Le caractère 2 *a mi* «chercher» est composé du caractère *pou* «non» et de celui *kien* «voir». On a donc: *pou kien* = 2 *a mi*, *b hoa*, *c k'ai*, et le sens en est: je ne vois pas en cherchant les fleurs ouvertes.

3° La caractère 3 *a iao* «il faut» est composé de *si* «ouest» et du caractère *niu* «fille». On a donc: *si niu* = 3 *a iao*, *b hoa*, *c tai*, c'est-à-dire: la fille de l'ouest doit porter des fleurs.

4° Le caractère 4 *a t'ao* «demander» est composé du caractère *ien* «dire» — et de celui *ts'oen* «pouce». On a donc: *ien ts'oen*, 4 *a t'ao*, *b hoa*, *c lai*, c'est-à-dire: par un langage poli, on obtient à demander des fleurs.



V°

16 九¹15 月²14 九³ 8 9 1013 12 11 花⁴好風流九⁵点⁶頭⁷1 2 3 4 5 6 7
1° Kiou io kiou hoa, kiou tien t'eu7 6 5 4 8 9 10
2° T'eu tieu kiou-hoa hao fong liou10 9 8 4 11 12 13
3° Liou fong hao hoa t'eu chang tai13 12 11 4 14 15 16
4° Tai chang t'eu hoa kiou io kiou

Traduction:

1°

Dans le neuvième mois, les
chrysanthèmes inclinent la
tête (sont ouverts).

2°

Ouverts les chrysanthèmes
sont beaux et gracieux.

3°

Les gracieux et beaux chry-
santhèmes sur la tête sont
portés.

4°

Portés sur la tête sont les
chrysanthèmes dans le neu-
vième mois.

一
才¹秀²成³13 12 11 我打同生⁴有人來教⁵學⁶開⁷

- 1 2 3 4 5 6 7 10 9 8 4 11 12 13
 1° *Ts'ai sieou tch'eng cheng, kiao hio k'ai* 3° *Lai jen iou cheng t'ong ta no*
 7 6 5 4 8 9 10 13 12 11 4 14 15 16
 2° *K'ai hio kiao cheng iou jen lai* 4° *No ta t'ong-cheng tch'eng sieou ts'ai*

Traduction:

- 1° Par sa capacité et ses talents gradué, il enseigne dans l'école ouverte.
 2° Ouverte l'école, il enseigne, le gradué, si des personnes y sont.
 3° Sont venus des personnes auprès le gradué ensemble avec moi.
 4° Moi ensemble avec le gradué est devenu bachelier.

VI°
 16 唐 1
 15 到 2
 14 西 3
 13 12 11 8 9 10
 動馬人山 4 水流長
 見 5
 日 6
 光 7

- 1 2 3 4 5 6 7 10 9 8 4 11 12 13
 1° *T'ang tao si chan kien je koang* 3° *Tch'ang lieou choei chan jen ma tong*
 7 6 5 4 8 9 10 13 12 11 4 14 15 16
 2° *Koang je kien chan choei lieou tch'ang* 4° *Tong ma jen chan si tao t'ang*

Traduction:

- 1° L'empereur T'ang arrivé à la montagne de l'ouest il voit la lumière du soleil.
 2° Par le soleil brillant (lumineux), il voit de la montagne les eaux couler et s'agrandir.
 3° Les eaux agrandissantes et coulantes de la montagne, hommes et chevaux se troublent.
 4° Troublés chevaux et hommes de la montagne à l'ouest sont arrivés auprès de l'empereur T'ang¹.

¹ L'empereur T'ang avait sa résidence dans la province du Chan-si,

VII^o

A.

夜 *ie*
 枕 *tchen*
 意 *i i*
 sin
 月 *io*
 更 *san*
 keng
 月 *men*
 今 *kin*
 情 *tsing*
 作
 胡
 王
 肝 *kan*
 來

B.

1 倒 *tao*
 2 今 *kin*
 3 情 *tsing*
 4 短 *toan*
 5 無 *ou*
 6 口 *k'ou*
 7 信 *sin*
 8 望 *wang*
 9 斷 *toan*
 10 肝 *kan*
 11 腸 *tch'ang*
 12 人 *jen*
 13 未 *wen*
 14 來 *lai*

C.

1 長 *tch'ang*
 2 夜 *ie*
 3 倒 *tao*
 4 枕 *tchen*
 5 意 *i*
 6 心 *sin*
 7 歪 *wai*
 8 月 *io*
 9 到 *tao*
 10 三 *san*
 11 更 *keng*
 12 門 *men*
 13 半 *pan*
 14 開 *k'ai*

Enigme.

Une femme quelques années sans nouvelles de son mari lui envoie l'énigme suivant. Pour lire cette lettre, il faut ici, ou par là entrelacer des caractères et cela a cause des caractères écrits à l'enverse, ou à demi. Les caractères ajoutés ou entrelacés se trouvent dans la ligne C.

Explication.

1°

Le (2) « nuit » un trait est trop long; « long » signifie *tch'ang* (1) il faut donc lire *tchang-ie* « pendant les nuits longues ». Le caractère *tchen* (4) « oreiller » est écrit à l'envers, signifiant *tao* (3) « renversé tomber »; il faut donc lire *tao-tchen* sur l'oreiller. Les deux caractères *i* (5) et *sin* (6) ne sont pas écrits d'une manière droite, c'est-à-dire *pou toan* « pas droit » *pou* « pas », *tchen* « droit »; ces deux caractères ensemble forment le mot *wai* (7) « de travers »; il faut donc lire *i sin wai* « pensées et le cœur sont obliques (pas droit) », troublés. Le caractère *lo* (8) « lune » est écrit obliquement *tao* (9), il faut donc lire: *lo-tao* jusqu'au clair de lune. Le caractère suivant *san* (10) « trois » est composé des trois caractères identiques et veut dire *keng* (12) « veille »; il faut donc lire: *san-keng* « la troisième veille ». Le caractère suivant est la moitié de celui de « porte » *men* (12); il faut donc lire « la porte reste à demie ouverte » (un battant est fermé): *men* (12) *pan* (13) *k'ai* (14).

2°

Le caractère *kin* (2) « aujourd'hui » est écrit comme tombé à l'envers *tao* (1); il faut donc lire *tao-kin* « actuellement ». Le caractère *ts'ing* (3) « affection » est mal écrit, car un trait est écrit trop court, le mot « court » veut dire *toan* (4); il faut donc lire: *ts'ing-toan* « ingrat », « affections manquées ». Au caractère suivant *sin* (7), pour être complet, manque le caractère *k'ou* « bouche », alors ce caractère se lit *sin* « lettre nouvelle »; il faut donc lire *ou* (5) *k'ou* (6) *sin* (7) « pas des nouvelles de la bouche ». Le caractère suivant *wang* « espérer » (8) est écrit séparé; « séparer » veut dire *toan* (9); il faut donc lire: *wang-toan* « de désir briser ». Un trait du caractère *kan* (10) « foie » est trop longue (mal écrit) le mot *tch'ang* « grand » est mis pour le caractère « entrailles » *tch'ang* (11); il faut donc lire: *kan-tch'ang* « foie et entrailles ». Au caractère *lai* (14) « venir », « arriver », pour être complet, manque la lettre: *jen* (12) « homme », donc « sans homme », traduit par *jen* (12) *wei* (13) « l'homme pas encore »; il faut donc lire: *jen wei lai*: « l'homme pas encore venir ».

Voici donc la traduction:

1°

Pendant les nuits longues, couchée sur l'oreiller j'ai troublé les pensées et le cœur. Au clair de lune, la porte reste à demie ouverte jusqu'à la troisième veille.

2°

Actuellement n'ayant pas de nouvelles, je manque aux affections; ne voyant pas venir l'homme (mon mari), de désirs mon cœur est brisé,

VIII^o

龍

long dragon

虎虎

heou tigre

恒

heu voir, regarder

山山山

chan montagne

清

ts'ing clair

流

heou courante

水水水水

choei eau

過

kouo passer

仙仙仙仙仙仙仙仙

sien immortels

湖湖湖湖湖

hou lac

海海海海

hai mer

為

wei comme, être

朋

p'eng ami

友

iou ami

走走走走走走走走走

tseou aller

江

kiang le fleuve Kiang

湖

hou lac

到

tao arriver à

川川川川

tch'oan vallée

Comment faut-il lire?

*I long eul heou hen san chan.**Ou hou sen hai wei p'eng-iou.**Ts'ing lieou seu choei kouo pa sien.**Kieoutseou kiang hou tao sen tch'oan.*

Traduction.

1 dragon, 2 tigres regardent (leurs) 3 montagnes; les 8 immortels passent, les 4 fleuves aux eaux claires et coulantes; les 5 lacs et les 4 mers sont comme des amis; les 9 disciples (de l'immortel Lu-tong) passant le fleuve Kiang arrivent dans la province du Seu-tch'oan (des 4 vallées).

L'énigme consiste, comme on voit, à intercaler des nombres; il y a huit fois le caractère *sien* «immortel», il faut donc lire «huit immortels».

IX.

4	3	2	1
落陽橋前点莊元	夕陽有佃沈萬衫	算卦先生劉伯温	一條大路通北京
4	3	2	1
貴	富	命	長

L'énigme consiste en ceci: à trouver dans chaque verset un caractère d'accord avec son verset, et les quatre caractères trouvés doivent constituer une formule (une sentence) de bonheur.

Traduction des quatre versets.

- 1° *I t'iao ta lou t'ong Peking* une grande route conduit à Peking.
- 2° Le maître des sorts *liou-pe-wen*.
- 3° A Si-yang il y'avait un certain nommé *Chen wan san*.
- 4° A Lo-yang habitait en face du pont un grand ministre.

Résolution.

- 1° La route à Peking est longue *tch'ang*.
- 2° Ce devin était connu de dire la bonne aventure *ming*.
- 3° Ce monsieur *Chen wan san* était riche *fou*.
- 4° Ce ministre avait un rang officiel *koei*.

Voilà la formule du bonheur qu'on trouve partout sur les portes. *T'chang-ming*; *fou-koei* longue vie richesses et dignité.

* * *

Continuons. C'est vers la soirée seulement que les rues commencent à être mouvementées, et la vie, une vie joyeuse et buyante même renaît dans les boutiques, derrière les battants des portes fermées, ou à demi ouvertes. De là sortent des cris et des rires plutôt rauques. C'est l'heure de dîner, et les gens s'amuse à faire de la musique, pincer une espèce de guitare, et à chanter d'une voix à faussette, fort désagréable, des chansonnettes, à boire du vin, et à jouer le jeu à la morra.

Les jours des amusements arrivent.

Jeux d'amusement.

Jeu à la morra: Ce jeu en usage déjà chez les Egyptiens, c'est le *micare digitis* des Romains qui est nommé en chinois *hoa-kiuan* crier au poignet.

Deux personnes jouant doivent en même temps ouvrir chacun le nombre de doigts qu'ils présument devoir être des doigts ouverts. Celui qui devine juste la somme des doigts ouverts à gagné, et l'autre le perdant doit alors vider son verre de genièvre. Le coup est nul dans le cas où tous les deux se trompent, ou devinent juste. Il faut prononcer la somme au moment même, ou les mains s'avancent et les doigts s'ouvrent.

Ce jeu réclame beaucoup de rapidité et de vivacité d'esprit, car il faut déterminer le nombre des doigts qu'on ouvre, le nombre des doigts qu'on suppose que l'autre ouvre en même temps, et faire la somme.

Soit un exemple: Je crie le nombre huit en ouvrant trois doigts; mon adversaire cinq en ouvrant cinq doigts, donc j'ai perdu, je dois vider mon verre.

A force de crier, de boire surtout, le dîner devient à la fin bruyant, et il n'y a pas mal d'invités se trouvant trop lourd dans la tête qui se lèvent pour aller dormir sur l'un ou l'autre lit en briques.

A partir de cette soirée et cela jusqu'au 16^{ième} du mois, dans toutes les rues, dans tous les villages et fermes on n'entend rien, que le battement des tambours — battement monotone désagréable — et cela à peu près jour et nuit; c'est pour en devenir plus nerveux encore. Et cela est beau pour les oreilles chinois, pour eux il ne faut que du bruit et du vacarme: *Jeu-nao, jeu-nao*, ces tambours sont loués par le peuple.

Jeux d'échecs, de cartes, de domino: Du matin jusqu'à une heure fort avancée de la nuit, on voit sur le seuil des maisons, sur les places publiques, dans les rues, des groupes de joueurs, accroupis à terre, s'amuser avec une passion infame aux jeux.

Le Chinois est joueur de passion, et cela de nature, ayant une inclination forte pour le jeu. Enfant il joue ses quelques sapèques qu'il porte dans son sachet suspendu et lié autour de son ventre, nommé *koa-tou-tze* (*koa* suspendre et *tou-tze* vente). Ce sachet sert à plusieurs fins: pour y mettre de l'argent, mais surtout pendant l'été, quand le Chinois court le corps de dessus denué, pour préserver le ventre contre un refroidissement.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Jeu d'échecs.

Le jeu est-ce un passe-temps? Non, pas tout à fait. Le Chinois aime à jouer et cela des jours et des nuits, mais il doit jouer quelque chose. C'est la passion mêlée au passe-temps. Il en est autrement des tripots de jeu, on y joue à la roulette, soit aux gros dés, soit le jeu des 36 bêtes.

Et là c'est la passion en furie, l'amour de l'argent, on joue, on perd des sommes énormes, et à défaut d'argent, on joue ses habits, on joue les habits de sa femme et de ses enfants, on joue ses doigts: on devient voleur. Il y en a, le cas s'est présenté, qui avaient perdu leur femme en jouant.

Je le sais, car j'y étais mêlé pour faire arrêter ces joueurs, que des Chinois, relativement pauvres, avaient perdu pendant une nuit 300 francs. Le jeu comme l'opium c'est la ruine de beaucoup de familles, et les conséquences de ces tripots, c'est la dispute, des meurtres, des suicides, presque aussi fatales que les banques de Monaco et de Nice.

Un proverbe chinois dit bien : Le vin rend ami, le jeu ennemi. Aussi ces tripots sont sévèrement défendus par le gouvernement, et les organisateurs sévèrement punis.

Et pourtant, il y a beaucoup de mandarins cupides, aimant l'argent, qui en des circonstances, comme pendant les 3 premiers jours de l'an, et aux jours des foires, moyennant des grosses sommes d'argent, permettent d'ouvrir un tripot. Ici dans la Kan-sou, presque tous les tripots sont tenus par les Mahométans, peuple plus passionné encore pour le jeu que le Chinois.

Le jeu d'échecs a, comme le nôtre, 32 pièces, mais les noms et les mouvements de quelques-unes diffèrent des nôtres. Il est plus compliqué que le nôtre. Ce jeu est, comme on dit, inventé par l'empereur *Ou-mang*, tandis que les jeux de dés et de dames sont inventés par l'empereur *Siuen ho*, au XII^{ième} siècle.

Il y a une foule de jeux de cartes. Le jeu à 360 pièces, nommé *Wei-ki*, composé par l'empereur *Yao-nang*; il y a le jeu à 120 pièces, nommé *t'ien nan hoan*; il y a le jeu à 44 pièces, nommé *niou-tsiou*, marqué de points semblables au jeu de domino, il y a le jeu à 72 pièces, nommé *ta p'ei*; puis le jeu à 60 pièces, nommé *t'ien p'ei*.

Sur une série de cartes se trouvent les noms des provinces et des villes, sur les autres jeux, excepté celui à 74 pièces, se trouvent les images des empereurs, des reines, des esprits, des héros, des brigands.

Le jeu de cartes nommé «les 36 bêtes» est partout joué. Ici, on ne le joue pas avec des figures, comme au Cambodge, mais avec des jetons, sur lesquels se trouvent écrits les noms des 36 bêtes, nommé les 36 *sa heou*, 36 animaux (de présage heureux ou néfaste, voir mon article : magie).

C'est un jeu de roulette, les noms d'animaux remplacent les numéros. Ce jeu est prohibé. Celui qui tient le jeu, fait savoir aux intéressés le jour qu'on joue. Sur un mat élevé se trouve un sac, dans lequel il met au hasard une des 36 bêtes, on place son argent sur un quelconque des noms des 36 bêtes. Si ce nom sort, il gagne 30 fois la mise. Les 6 derniers sont réservés au banquier.

La superstition, compagne de ces jeux, ne manque pas d'intervenir. Pour deviner le bon nom, on place la liste devant l'un ou l'autre idole, on le prie, par des bâtonnets d'encens, de désigner par un signe la bête, qui doit gagner. Les Cendres de l'encens tombés sur un nom, la manière, que montent et tombent sur la liste les cendres des papiers brûlés et jetés en haut, sont autant d'indications pour garder les joueurs.

Pendant les jours de repos, les villageois, de préférence s'amusent à ériger des balançoires et à se balancer toute la journée.

Jeux des enfants.

1° *Pao-kou-wa* protéger le chien. Une groupe d'enfants formant un cercle sont accroupis par terre. Dans le milieu se trouve un garçon, représentant le chien, marchant sur ses mains et ses pieds, aboyant, imitant le chien. Les autres montent la garde, car l'heure est arrivée que le loup vient. Entre temps, on raconte des histoires, et voilà que quelqu'un crie : Le loup,

le loup! Le loup arrive hurlant et grimpant sur ses quatre pattes. Les gamins se lèvent et se tiennent par les mains; le loup tâche de rompre le cercle, les autres crient et frappent pour faire peur au loup. A-t-il réussi à rompre le cercle, le loup se saisit du chien et s'enfuit. Tous courent après et dès qu'on l'a attrapé, le loup prend le rôle du chien, et le jeu recommence.

2° *T'eu si-koa* voler le melon. D'un groupe d'enfants un est désigné comme vendeur de melons, il a ses domestiques; un autre est désigné pour jouer le voleur, d'autres encore doivent représenter les satellites et le juge, puis il y a des acheteurs.

Le vendeur a étalé ses melons (des pierres ou navets). Arrive un acheteur, deux, puis trois, on commence à négocier; et cela d'une manière intéressante. Le petit gamin est aussi fin négociateur que le vieux Chinois, souvent j'ai assisté avec plaisir à ce jeu, et seulement pour entendre les raisonnements des petits gamins. L'achat pas encore fini, voilà qu'un voleur arrive, vole un melon et s'enfuit. Les domestiques courent après, et à un moment aussi le vendeur des melons, les autres prennent tous les melons et s'enfuient. Voilà que le propriétaire voyant sa boutique vide, commence à pleurer à maudire, et voilà une scène vraiment vécue: ces gamins savent bien maudire; comme les vieux chantent, ainsi pipent les jeunes, dit un proverbe hollandais.

Le voleur est pris, voilà qu'il est lié et emmené par les satellites devant le juge, qui juge la cause. Le voleur est battu, le jeu recommence.

3° *Ts'in se ko* inviter les quatre frères. Quatre gamins prennent position à une petite distance l'un de l'autre, un cinquième se trouve au milieu. Celui-ci crie: *ts'in se ko*; à ce moment, tous changent de place, et chacun doit tâcher de prendre une position. Celui qui reste sans position, doit porter sur son dos tous les quatre frères, en les portant d'une position prise à une autre; puis il se place au milieu et crie de nouveau: «J'invite les quatre frères». Ces jeux se jouent surtout dans les soirées pendant une clair de lune, auxquels prennent part aussi des hommes.

Deuxième jour, offrandes au ciel et aux esprits; la cérémonie d'ouvrir les puits *k'ai-t'sing*. Devant la tablette de l'esprit des puits, mise auprès le puits, on fait des offrandes; puis on ôte le couvercle et on brûle les formules magiques, et sur le puits est déposé pour quelques moments un tamis. Le tamis est un objet dont se sert l'exorciste, pour suffoquer le principe fort (*yong-k'i*), causant des malheurs. En déposant ce tamis sur le puits, on suffoque ce principe fort et l'esprit, le puits restera en repos pendant le cours d'une année.

Je demandais à un lettré: «Maître, pourquoi faut-il partout des esprits, même dans les puits?» Le sage me répondit philosophiquement: «S'il n'y avait pas des esprits des puits, il n'y avait pas de l'eau dans le puits.»

Visites du nouvel an.

A partir de ce jour jusqu'au sixième jour, se font les visites du nouvel an en costume de cérémonie, sur la tête le chapeau de cérémonie d'hiver, portant le longue et ample manteau nommé *ta koa tze*, les pieds chaussés

dans une paire de bottes en velours. Actuellement, ce costume n'existe plus, et c'est bien regrettable, on ne trouvera pas un meilleur costume de cérémonie. La république ne doit pas y être pour rien.

Costumé donc dans ce costume, portant quelques petits cadeaux, on entre dans la maison de son ami, et directement on se rend dans le salon des ancêtres, où on est reçu par le maître de la maison. On se place en face des tablettes des ancêtres, devant la table dressée avec des offrandes. L'hôte se place sur une même ligne avec le visiteur, et ensemble ils donnent la grande prostration aux tablettes. Le visiteur à genoux reçoit de l'hôte un bâtonnet d'encens, il l'élève vers la tablette et l'allume. L'hôte le prend et le met dans l'encensoir. L'hôte donne un verre de vin, le visiteur l'élève, et verse le vin sur le sol, en libation. Le visiteur se lève, tous les deux donnent une prostration aux tablettes, puis on se souhaite mutuellement une bonne année: «Puissiez-vous devenir riche», en se donnant le *tso-i* (saluer) qui consiste à joindre les bras tendus vers les poignets fermés, à les élever jusqu'au front, pour les abaisser ensuite en inclinant le torse jusqu'aux genoux; on termine en se levant avec grâce.

Les femmes en se rencontrant se souhaitent le souhait: «Le nouveau terme est arrivé», ou bien: «Les enfants se portent-ils bien?»

Aux enfants qui vous souhaitent une bonne année, on donne des fruits sèches, des sucreries et quelques sapèques, qu'ils enfilent dans une ficelle rouge.

Entre les cadeaux, on donne généralement un gâteau en cinq couleurs.

Les rues sont bondées de monde, des papas avec une bande d'enfants habillés, portant des habits de toutes couleurs, vont souhaiter à leurs familles une bonne année. Tout le monde dans la rue vous accoste, en vous souhaitant «le vœu du jour.»

Troisième jour, pèlerinage au Bouddha. Ce jour là, tout le monde se rend en pèlerinage à la grande pagode du Bouddha, à quelque distance de la ville de Fou-kiang, offrir de l'encens, brûler du papier, réciter l'hymne à Bouddha, et cela pour être délivré des malheurs, des épidémies. Ce jour là on chante en l'honneur du Bouddha du paradis occidental des comédies.

Quatrième jour, fête de naissance de l'esprit *Song-ping*, patron des savetiers. Voici l'origine de cet esprit, un autre Saint Crespin. *Song-ping* était homme de bien, adorant les esprits, faisant d'œuvres de mérite. Il tombait malade, il gagnait des ulcères, ses deux jambes tombèrent en putréfaction. On les avait jetés dans la rivière, où elles devenaient la proie des poissons. Mais, ajoute le texte, *Song-ping* restait dévot, et pas une bonne œuvre faite reste incompensée. *Yu-hoang*, l'empereur auguste, envoyait sur terre l'esprit astrale *T'ai-pe*. Ayant pris la forme d'un pêcheur, il apporta à *Song-ping* deux beaux poissons. *Song-ping* ayant déjà acquis un pouvoir transcendant, dit: Ce sont mes jambes, et de fait; *T'ai-pe* ayant ajusté les poissons au corps de *Song-ping* les voilà changés, et il pouvait marcher. *T'ai-pe* avait disparu, *Song-ping* tombe à terre donnant la prostation vers le ciel. Du côté où l'esprit *T'ai-pe* avait disparu. — Plus tard il fut déclaré patron des savetiers.

Le matin, les savetiers se rendent en procession au temple de l'esprit Song-ping pour brûler des pétards, faire des offrandes, et on dépose aux pieds de la statue des souliers et des bottes, pour implorer l'esprit de bénir leur métier.

Cinquième jour, balayage. Ceux qui n'ont pas pu faire le balayage de la maison, comme les gens des monts de piété, le font aujourd'hui, après avoir fait des offrandes aux âmes et aux esprits; on les reconduit, pour ne pas les offenser, pendant le balayage.

Ce jour là, sont mangées partout des boulettes de farine, cuites dans de l'eau bouillante (nommées *kiao-fan*).

Ce jour là, les jeunes femmes mariées retournent dans leur famille pour souhaiter une bonne année à leurs parents. Elles doivent être de retour vers le 13^{ième} jour, pour préparer les offrandes aux âmes des ancêtres.

Sixième jour. Jour de devotion des Bouddhistes. Les Bouddhistes doivent faire l'abstinence et jeûner, et réciter la prière au Bouddha. On gagnera 1000 jours de mérite, c'est-à-dire cette prière et ce jeûne valent autant que des œuvres méritoires faites pendant le temps de 1000 jours.

Depuis le huitième jusqu'au 16^{ième} jour, toutes les pagodes des villes et des alentours sont ouvertes. Le peuple se rend d'une pagode à l'autre faire des offrandes, pour implorer des esprits le bonheur, des richesses.

Neuvième jour, fête de naissance du Ciel et de la Terre. Pèlerinages au temple du ciel et de la terre, c'est-à-dire au *Ju-hoang* et à sa femme *Tch'ang-mou*. Ce pèlerinage se nomme: *chang-kiou-hoei*, c'est-à-dire le pèlerinage du premier neuf du mois. — Offrandes, sacrifices, comédies et amusements.

C'est la fête de naissance du Ciel et de la Terre, comme les symboles qui l'animent. Aussi les Taoistes chinois fêtent aujourd'hui la naissance de *Ju-hoang* dieu du ciel, et de *Tch'ang-mou* (vieille mère) déesse de la terre, ou *Wang-mou* la reine mère du ciel, et cela à l'instar des lettrés, qui adorent le ciel et la terre matérielle.

Il faut rendre à ce jour rapproché du printemps un culte au ciel pour le remercier de la bienfaisante action, et à la terre, la femme du ciel, avec ses sept filles (les *ts'i-niang*). Ce jour là, il y a grand dîner dans le paradis occidental, donné par *Wang-mou*. Tous les esprits et fées y sont invités, ils se rendent en procession féliciter la reine mère. (Remarquez bien, les doctrines taoistes et bouddhistes sont mélangées ensemble.

A l'instar des esprits et surtout des huit immortels, les mortels se rendent en ce jour au temple de *Ju-hoang* et de *Wang-mou* pour fêter la fête par des offrandes, par des comédies, et par d'autres amusements. Ces temples, situées sur la pente d'une montagne, environnés de bosquets et d'arbres, sont une des sites les plus agréables. Il y a de tout à voir: des temples, des kiosques, des ponts naturels bien faits, des cascades. — Toute la journée, le peuple reste là à s'amuser, il faut même inviter les dieux; on trouve là pour ce jour des hôtels à diner, des restaurants, des marchands vendant toutes sortes de curiosités.

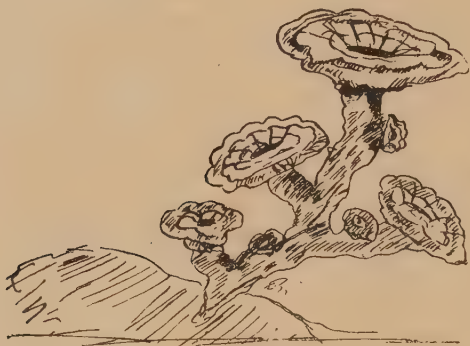
Des troupes de 50 personnes et plus se rendent dès le matin vers ce temple. Chaque groupe est accompagnée de quatre hommes portant un instrument de bois, composé de deux planchettes étroites et longues de quelques

décimètres, ressemblant à un fléau dont les deux extrémités se croisent en haut comme des ciseaux, mobiles en haut. Cet instrument s'appelle «la planchette tournante» *yun-yang-pan*. Pendant la marche, les gens manœuvrent cette planchette en la faisant tourner en tout sens. Cette planchette s'y trouve en souvenir (de même les autres emblèmes portés) de l'immortel *Lai-ts'ai-houo* qui avec cette planchette faisait des tours magiques.

Le peuple chante en l'honneur des immortels, se rendant au dîner des pêches immortelles, chez la reine mère *Wang* le suivant:

L'immortel *Lai-ts'ai-houo* fait tourner la planchette magique.

L'immortel *Han-tchong-li* tient en mains un éventail féérique, brillant comme les nuages, sur le dos il porte la calebasse en or, contenant l'élixir de l'immortalité.



Dessin I: Plante *Ling Tch'e*.

Lu-tong-ping porte sur le dos le glaive magique, il est accompagné d'un diabolotin portant un vase contenant le vin *ling-tch'e-ts'ao*¹, c'est-à-dire le vin composé d'une plante donnant la longue vie.

Tchang-ko-lao est assis à l'envers sur un baudet noir, frappant le tambour.

Tsao-koei tient une fouette et le dessin des huit trigrammes (*Pa-koa*).

Tsie-li-koei aux yeux dorés, au visage noir, porte sur le dos la calebasse de feu.

Ho-sien-niu une jeune belle fille, est assise sur des nuages brillantes.

Han-siang-tze amateur des fleurs, porte une corbeille de fleurs immortelles, il joue la flûte.

En avant du cortège est portée une bannière, nommée: *k'ai-lou-chen* l'esprit ouvrant la route, sur laquelle est peint un mannequin (un esprit) portant une formule magique pour chasser les *koei*; suivent des musiciens et des tireurs de pétards. Quatre hommes manœuvrant les planchettes, marchent à côté des garçons portant les images, des 8 immortels, du Bouddha, de *Lao-kiun*, de *Fu-hoang*. Suit un bonze, accompagné de ses disciples. Il porte le costume de l'esprit *Lu-tong-ping*; sur le dos il porte un glaive; ses disciples portent des boîtes, contenant des flèches pour consulter l'esprit *Lu-tong-ping* dans des

¹ *Ling-tch'e-ts'ao-tche* signifie une plante, espèce d'agaric croissant comme les champignons dont le pédicule se ramifie en plusieurs branches, qui se couvrent chacune d'un chapiteau, d'une figure irrégulière, concave en dessus et convexe en dessous. Selon le P. CIBOT quand le premier pédicule a poussé, et s'est couvert de son chapiteau, il se dessèche. Le suc ne pouvant plus remonter, la seconde année, pour la faire croître au chapiteau, il perce dans les côtés du pédicule resté vert, et y forme un second chapiteau. Les Chinois comptent les années du *ling-tche*, de même celles de la pivoine-arbre, par le nombre de ces têtes. Le *ling-tche* d'une substance ligneuse comme les agarics, arraché seulement au commencement de l'hiver, il se conserve bien, et voilà que les Chinois l'ont pris pour le symbole de longue vie, de l'immortalité, comme l'Europe les fleurs nommées immortelles: symbole de l'immortalité. SCHLEGEL (Leyde): «Problèmes géographiques.»

maladie et pour autres circonstances. Suivent les gens du village, portant dans leurs mains des bâtonnets d'encens.

15^{ième} jour, fête de naissance des trois agents *san-koan*. C'est la fête des trois agents, ou esprits du ciel, de la terre, des eaux, ou plutôt, aujourd'hui, on célèbre la fête de naissance de l'esprit du ciel; celles des deux autres est célébrée le cinquième jour de la cinquième lune, et le 15^{ième} jour de la septième lune. Ce jour là, les trois agents descendent du ciel pour faire le recensement du genre humain, d'annoter les actions bonnes ou mauvaises de chacun, pour en faire un rapport au *Ju-hoang*. Il faut par des offrandes s'en faire des amis pour avoir leur protection.

Quels sont ces trois agents ou esprits? Il ne faut pas les confondre avec les trois empereurs déifiés *Fou-hi*, *Koang-ti* et *Chen-nong*. Ce sont: l'empereur des hommes, *Jen hoang*, l'empereur de la terre *Ti-hoang*, et l'empereur du ciel *T'ien-hoang*.

Ces trois agents étaient au commencement les trois principes d'actions, le ciel, l'eau, la terre, donnant du bonheur, pardonnant les fautes, et délivrant des dangers.

Sous la dynastie des Han, le fils du bonze et magicien *Tchang-tao* se servait pour guérir les malades de trois feuilles de papier sur lesquelles il écrivait le nom du malade, la confession des fautes, et le nom de la maladie. Une de ces feuilles, il la jetait vers le ciel, l'autre sur terre, et la troisième dans l'eau, et par ces trois actions, le malade se trouvait guéri.

Sous la dynastie des Wei, ces trois principes reçurent un culte, on les nommait les trois *koan*, les trois esprits, de la terre, du ciel et des eaux, et alors ils entrèrent dans le domaine de la mythologie.

En voici la légende. Pendant la dynastie des *T'ang*, le ministre *Tch'eng* et sa femme, étant enceinte, se trouvèrent sur un vaisseau pour se rendre à la capitale. Pendant ce trajet, le ministre se noyait; mais la femme fut sauvée. Elle fut contrainte de se marier avec un mauvais sujet qui se faisait passer sous le nom de *Tch'eng*.

La femme mit au monde un fils. De peur que son faux mari tuerait l'enfant, elle le mit, comme la femme d'Amram, dans un panier, et le laissait flotter sur l'eau. Oh prodige! le panier flottait en sens inverse du courant. Le bébé fut sauvé par un bonze et reçut son éducation dans le temple. Plus tard il fut canonisé et déclaré esprit des eaux, délivrant des dangers.

L'âme du ministre voyageait sous l'eau. Deux filles du dragon des eaux étaient devenues amoureuses de *Tch'eng*. Elles mirent au monde deux garçons intelligents canonisés plus tard, l'un comme ministre du ciel, donnant la prospérité, l'autre comme ministre de la terre, remettant les fautes.

15^{ième} jour, usages superstitieux. Le matin, on allume une lampe faite d'une pâte de farine contre les morsures et piqûres des insectes, de la vermine.

Pour chasser les insectes, on fait la cérémonie (magie-imitative) suivante. Deux personnes munies d'un balai courent dans la maison en balayant le sol et criant. L'une dit: *Sin-che-ma-lai* qu'est ce que vous cherchez? L'autre répond: *Sin-ko-tsao-tsé pi-se* je cherche des puces, des punaises.

Fêtes des lanternes, amusements, cortèges depuis le 14^{ième} jusqu'au 17^{ième} jour. Le 15^{ième} jour est la fête principale nommée *teng-tsie-eul*, mais on ne se donne pas des cadeaux.

Les réjouissances qui ont lieu pendant ces trois jours, sont mixtes, profanes et religieuses-superstitieuses, nommées *nao-che-hoa* le carnaval.

Cette fête date des temps anciens, étant alors uniquement une cérémonie superstitieuse pour chasser les *koei* (démons), causes des influences néfastes et des maladies. A ces fêtes sont de nouveau invités les ancêtres par les familles pauvres, pendant quatre jours à partir du 13. On fait des offrandes solennelles aux ancêtres et à tous les esprits.

Pendant ces jours, il y a des cortèges profanes superstitieux et religieux. Les réjouissances ont à la fois un caractère profane et religieux.

Parlons des groupes. Pendant le jour, on voit des groupes de personnages, costumés, masqués, tatoués, peints faire des processions, parcourir les rues et les campagnes, se rendre dans les pagodes, brûler de l'encens (Photo XXII).

Le personnage principale représente l'une ou l'autre divinité, habillée de la même manière, comme la statue de cet esprit dans le temple, le visage tatoué, ou bien voilé par un masque, au visage de l'idole. Il est accompagné de gens représentant les satellites, les serviteurs, la garde de la divinité. Eux aussi portent le costume semblable à la garde, les visages tatoués d'une manière horrible des monstres, ayant les mêmes emblèmes: des sabres, des lances, des sceptres, des tridents, etc.

Plusieurs représentent des femmes, assis sur des mules, des animaux, souvent à l'envers. Celui qui représente le dieu de la médecine, est assis sur une mule, peinte comme un tigre, tenant dans ses mains une tête de dragon, et une lancette, emblèmes de ce esprit. Il est accompagné de serviteurs portant des livres de médecine, des recettes préparées, et des boîtes avec des flèches pour consulter les sorts. Et j'ai vu que le cortège s'arrêtait quelque part à une ferme. Là il y avait un malade, et les gens venaient consulter l'esprit. Quelqu'un se prosternant devant le représentant de l'esprit *ya-nong* brûlait un bâtonnet d'encens, puis tirait aux sorts.

Ces groupes sont accompagnés naturellement des frappeurs de tam-tam et des brûleurs de pétards. Un autre cortège représente l'esprit *Lao-kiun*, pour les taoistes seulement, une divinité et le fondateur de la secte des taoistes. Il est représenté en vieillard, à barbe blanche il est assis sur une âne, tenant ses livres de religion, accompagné d'une foule de gens habillés à la manière des *tao-che*, maîtres des bonzes.

Le *kiléum*.

La groupe du *kiléum*. Il représente un animal fantastique, un monstre; en réalité, il doit représenter le tigre, emblème de la déesse *Pou-hien*, sur lequel la déesse est montée.

Quelques garçons escortent ce monstre. Il s'avance porté par trois hommes, dont un a caché sa tête dans celle de l'animal, tandis que les autres se trouvent cachés, tenant le corps et la queue. C'est un masque monstre étincelant de verroteries, bariolé de couleurs criantes. De longues

pièces de soie pendent comme une crinière de la tête, et forment une croupe flexible de plusieurs mètres de longueur. Un gamin habillé en diabolotin précède en courant l'animal, portant une lanterne allumée. Aux sons des instruments de musique, cymbales, tam-tam, l'animal court, s'incline à droite, à gauche, sursaute brusquement pour attrapper la lanterne, puis se retourne, se penche, s'allonge et fait mille contorsions.

Dans les familles, le *kiléum* est invité pour faire des manœuvres, avec une idée superstitieuse.

Cet animal, le tigre, est dans l'idée du peuple un esprit transcendant bon, protecteur et cela par le fait même qu'il est l'emblème de la déesse *Pou-hien*. Il est conduit par un diabolotin pour lui montrer le chemin et pour l'amuser en route, comme un jeune chien il aime à s'amuser (*choa*).

Par le fait même, en étant invité dans les familles à manœuvrer, il est considéré comme un esprit chassant les *koei* et écartant les malheurs (les épidémies) causées par ces *koei*; il apporte la paix dans la famille.

La même idée superstitieuse s'attache au cortège du dragon lumineux.

Le cortège du *teou-fou-koan*, c'est-à-dire du mandarin aux haricots.

C'est un cortège satirique, carnavalistique, comme celui des saturnales romaines, des bacchanales grecques, et ressemblant aux mascarades du moyen âge, qui étaient en grande partie des satires où les souverains étaient représentés sous des travestissements grotesques. — Dans ces sortes de réjouissances, l'attrait principal consistait en un rêve d'égalité; la justice y était ridiculisée, les maîtres raillés. Eh bien, le cortège du mandarin aux haricots est une satire à l'adresse des supérieurs du gouvernement.

Un homme représente le mandarin; mais d'une manière satirique, il porte bien le costume du mandarin au complet, mais les habits sont sales, dégoûtants, et déchirés, il monte un baudet; il est accompagné de tout le personnel qu'accompagne un mandarin en voyage, des satellites avec leurs fouets, des piqueurs à cheval, des gamins habillés en rouge portant sur la tête une espèce de bonnet, semblable à celui porté par des clowns du cirque. Ces gamins portent des titres honorifiques, mais ici ce sont souvent des inscriptions malignes et des satires à l'adresse du mandarin.

Et partout où passe ce cortège, on entend bien des allusions méchantes.

Le groupe des échassiers.

Des jeunes gens habillés les uns en hommes, les autres en femmes, costumés à la manière des comédiens du théâtre, le visage peint et tatoué, ont attaché aux pieds des bâtons de trois pieds de long. Au son d'une musique infernale, ils s'annoncent en gesticulant, à la manière des femmes aux petits pieds; c'est une satire à l'adresse des femmes aux «lis-d'or».

Le cortège fleuri représentant les douze mois.

Ce cortège est le plus distingué, et dans quelques contrées il est vraiment d'un goût esthétique.

Sur un brancard porté par quatre ou huit hommes, est assis un jeune garçon; habillé en fille, entouré de bouquets de fleurs artificielles. La fille

simulée tient dans ses mains des fleurs, dans ses cheveux se trouvent piquées des fleurs.

Chaque groupe représente un mois: ainsi le deuxième mois, c'est le mois des fleurs du printemps.

La jeune fille habillée en jaune, tenant des fleurs jaunes, est entourée des ces fleurs.

Il y a le groupe des roses, des nénuphars, des chrysanthèmes, etc.

Une autre section de ce cortège sont les *kao-kan-tze*: les perches hautes.

Sur des hautes perches, de 5 à 8 m, fixées sur des brancards, portées par plusieurs hommes, — d'autres marchent à côté, pour le cas de danger — se tiennent debout des garçons ou des jeunes filles, le visage fardé, tenant un éventail, au dessus de la jupe on voit des petits pieds de femmes. Ces garçons ou filles sont liés à la perche.

Pendant la marche, ils ne font que manœuvrer des mains et des pieds et du corps à la manière des femmes chinoises aux petits pieds dandinant.

C'est le non plus ultra, à voir se balancer ces poupées.

Certes, il faut avoir d'audace pour faire les *kao-kan-tze*. Et de fait, il y a des contrées où ce ne sont que des jeunes filles, les plus belles, qui font les *kao-kan-tze*; ces filles, par ce fait même, sont très recherchées en mariage, ayant des talents et de l'audace.

Ces groupes datent d'haute antiquité; c'étaient alors des princesses, des concubines des princes et des empereurs, qui faisaient les *kao-kan-tze* pour amuser les empereurs. Dans une comédie: Une promenade de Li-ts'oei, une femme vulgaire des enfers, est parlé aussi de ces *kao-kan-tze*. Cette comédie date du temps de l'empereur *T'ai-ts'ong*.

L'âme de Li-ts'oei, étant sortie du corps, allait flâner dans les enfers et cela plusieurs jours. A l'âme, n'étant pas revenue le troisième jour passé, on avait fait la cérémonie *tch'ou yang-k'i*, et la voilà décédée pour du bon. Voilà un cas perplexe pour *Yen-wang* le juge des enfers. Il devait renvoyer l'âme sur terre et dans un corps; mais dans la sienne, plus possible. Voilà qu'un avertissement arrive aux enfers, disant que la sœur de l'empereur *T'ai-ts'ong*, faisant le *kao-kan-tze*, était tombée morte et cela par un accident.

Eureka, dit *Yen-wang*, il renvoya l'âme de *Li-ts'oei* dans le corps de la princesse. Le cadavre de la princesse était entouré d'une foule de gens de la famille. Subitement, il se dresse et la princesse commence à parler, mais ce n'est pas la voix de la princesse; ce qu'elle dit sont des choses d'une femme mariée, et vulgaire. Que faire? L'empereur envoie un délégué aux enfers, et voilà que la chose est tirée au clair. Le mari de la femme est appelé, ils se reconnaissent et les voilà réunis de nouveau.

Ces groupes parcourent les rues, et des collecteurs demandent de l'argent pour en couvrir les frais.

Parlons des réjouissances et des cortèges dans les soirées de la fête des lanternes. Ce qui donne à cette fête son originalité et son nom, c'est l'emploi d'une quantité incroyable de lanternes de toutes sortes et en toutes formes, que les Chinois se plaisent à construire avec une variété de formes et des matières qui défient l'imagination.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXII: Troubadours au Kan-sou.

Deux filles et deux femmes chantent assises dans les barquettes.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXIII: Troubadours au Kan-sou. — Jeu de la barquette.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXIV: Groupe du Carnaval au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXV: Groupe du dragon lumineux (Kan-sou).

Troubadours.

Des jeunes gens, les uns habillés en hommes, les autres en femmes, accompagnés de la musique (une espèce de guitare, la flûte, et les castagnettes) et des porteurs de lanternes vénétiennes se rendent dans les familles pour y chanter des chansonnettes. Pendant que deux ou quatre chantent, les jeunes gens et les filles exécutent une espèce de danse sur un pas cadencé, agitant gracieusement un éventail.

Les chansonnettes favorites sont: «l'ivresse de Lu-Tong-ping», un immortal, revenant d'un banquet de la reine mère *Wang-mou*, «Tch'ang-lien vend de la toile», chansonnette pleine d'allusions obscènes, «la mère Wang faisant clouer une jarre», chanson immorale.

Pendant un repos, il faut à tous ces groupes invités à la maison, servir à manger et à boire et leurs donner un bon pourboir.

Après ces troubadours (qui chantent à peu près deux heures) d'autres groupes entrent. Ces scènes et manœuvres durent toute la nuit, jusqu'à l'aube; et cela pendant trois nuits consécutives.

Jeu de la barquette.

Ce groupe est formée de 30 à 40 personnes, de musiciens, de garçons portant des lanternes, des oriflammes, en forme de tours, des pagodes, des fleurs en forme des animaux représentant des tigres, des lions, des serpents, des oiseaux. Puis, il y a deux barquettes. Ces barquettes sont faites en bambou ornées de papiers multicolores et couvertes comme une tente de papier. Dans la barquette est assise une femme représentant les deux déesses *Pe-che* et *Ho-che* (deux couleuvres métamorphosées, voir la légende au cinquième jour de la cinquième lune). (Photos XXIII et XXIV.)

La barquette de papier multicolore est attachée à la taille. Des jambes artificielles sont disposées dans la barquette, simulant une femme assise, aux «lis-d'or» chaussés de leurs brodequins. La barquette est illuminée par moyen des lanternes suspendues aux mâts, formant la tente. A côté marche un vieillard à barbe blanche, armé d'un bâton, et chaque fois qu'il donne une poussée, la barquette manœuvre.

Outre les barquettes, il y a encore un cortège de chevaux, de mulets, de chars transparents, faits en bambou couvert de papiers multicolores et peints; la carcasse est attachée à la taille des gamins, qui semblent y assis. Dans chaque objet, cheval ou mulet est suspendu une lanterne allumée. C'est donc un cortège transparent.

Aux sons de la musique, tous ces objets semblent animés, les chevaux et les mulets galoppent, les chars manœuvrent, on manœuvre avec les barquettes, on fait tourner et contourner les lanternes, tout cela se meut, court, serpente, se tortille, pendille, sans se heurter, sans que les papiers prennent feu¹.

Le jeu aux bâtons.

Longtemps avant ces jours de fête, on voit dans les campagnes des jeunes gens à s'exercer avec des bâtons à bien escrimer, et pendant ces

¹ L'air et la mélodie des chansonnettes voir P. VAN OOST, C. M. I.: «Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos», «Anthropos» VII (1912), p. 178.

soirées, ils viennent à quatre, armés de bâtons forts, longues d'un mètre pour exécuter des tours d'escrime.

Le dragon lumineux.

Ce cortège est le plus pittoresque, nommé *long teng* ou dragon lumineux, qu'on promène aux sons de la musique dans les rues. (Photo XXV.)

C'est un peau de dragon, long de 20 mètres, faite d'une carcasse d'osier, couverte d'une étoffe transparente, sur laquelle sont peintes des écailles de dragon à tête monstre. Dans la carcasse sont allumées 16 bougies. Le tout est monté sur des bâtons, porté par 16 hommes, en costume uniforme, portant des fourrures de moutons colorées, et semblable à des peaux de tigre.

Le dragon est escorté d'une dizaine de garçons portant des lanternes allumées en forme de tigres, de lions, des poissons, des crocodiles.

Aux sons de la musique, on fait serpenter les reptiles, courir et sauter les bêtes. Il faut une adresse spéciale pour faire tortiller en tout sens le dragon lumineux, sans qu'il prenne feu. De fait, c'est une tour de force.

A ce jeu du dragon est attachée une idée superstitieuse.

Qu'est-ce que le dragon? C'est une manifestation de l'esprit taoïste, il est le symbole du printemps et du soleil; et pour le peuple c'est simplement un esprit protecteur. Le dragon est un grand reptile qui pendant l'hiver tombe dans un sommeil léthargique, pour renaître à la vie aux premières pluies du printemps.

C'est pourquoi *Fou-hi* a placé dans ses huit diagrammes le dragon au diagramme «tonnerre», c'est-à-dire à l'est, le printemps. De plus, la mort et la résurrection du dragon ont lieu aux mêmes époques que la mort et la résurrection du soleil: pendant les deux équinoxes. Quoi de plus naturel que le dragon a été pris comme le symbole du soleil, comme le symbole de l'empereur.

La fête des lanternes a lieu, comme nous verrons plus loin, principalement en l'honneur du soleil naissant, et ce cortège du dragon a été institué d'un but superstitieux et religieux.

Au réveil du printemps, les insectes et les reptiles renaissent, causes des épidémies, des maladies; pendant ces jours errent beaucoup d'âmes vengeresses (*yen koei*), renaissant aussi pour causer des malheurs aux familles.

Le but du dragon est d'abord d'honorer le soleil naissant, d'honorer le ciel dans les cours des familles où il est vénéré, puis de chasser de la famille et d'en écarter toutes ces âmes et *koei*, et les émanations des influxes néfastes. Allons visiter la ville lors d'une de ces soirées.

A la tombée de la nuit, les lanternes en toutes formes, des rondes, des carrées, en verre, en gaze, en papier multicolore, en forme des oranges, des nénuphars, des poissons, des fleurs, des oiseaux, suspendues aux mâts élevés devant les temples et les tribunaux, aux arbres, aux toits des temples, des tours, des murs de la ville, suspendues en zigzags devant les portes des maisons — s'allument, envoyant des reflets de toutes les couleurs. Le spectacle est féérique.

Les lignes sans fin, inclinées, brisées, et relevées à propos donnent l'illusion d'un immense dragon, faisant scintiller les écailles de sa croupe

immense, volant à la hauteur des maisons, s'accrochant par des griffes enflammées aux arrêts des toits des temples contournés.

Devant les magasins et les boutiques, on voit des transparents, représentant les uns le caractère *fou*, avec les chauves-souris, les autres des scènes mythologiques de la vie des esprits, des scènes de comédies etc., ou des énigmes à deviner, et celui qui devine juste, reçoit une petite récompense de la part du patron du magasin.

Devant d'autres boutiques, on voit des lanternes, nommées *tseou ma teng*, c'est-à-dire lanternes aux chevaux trotants. Pendant que des chevaux trotent et entrent et courent à travers une rue, les cavaliers sautent en bas, sautent dessus, on voit des rivières dans lesquelles nagent des poissons, des oiseaux volants etc.

Sur un pivot, la lanterne renferme des figures en papier que le courant d'air, produit par la flamme des bougies, fait tourner plus ou moins vite, suivant que la brise est forte ou faible.

L'intérieur des boutiques et des maisons est illuminée; sur des tables devant les images ou les tablettes des esprits se trouve étalé tout un étalage: des objets de luxe, des vases, des horloges, des miroirs, des lampes, des poupées, des éventails, bref c'est une exposition pour montrer ses richesses, pour faire du fla-fla.

Les salons des ancêtres sont aussi illuminés; devant les tablettes des ancêtres se trouvent étalées les objets des offrandes. A des intervalles, le maître de la maison allume des bâtonnets d'encens, et devant les tablettes et devant les images des esprits.

Un poète chinois chante la fête des lanternes que voici:

«Les arbres en feu et les fleurs en argent forment partout des bouquets, une poussière fine poursuit, dans tous les chemins, les chevaux aux pieds parfumés.»

«Et la lune brillante, dans tout son éclat accompagne les promeneurs.»

«Ceux ci font partie pour la plus part de la jeunesse rayonnante qui entonne des chants si joyeux, qu'on croirait entendre la douce mélodie de *Loo mei hoa* fleurs de prunier qui tombent.»

«Quelle main charitable à jeté toutes ces graines de lotus qui fleurissent en même temps dans tous les coins de la ville?»

Une immense foule circule, pendant toute la nuit, dans les rues de la ville — car les portes de la ville restent ouvertes pendant les trois jours —, portant des lanternes.

Lorsqu'il y a dans une famille une nouvelle-mariée, les parents lui envoient une lanterne, représentant la déesse des enfants. Si à la seconde année la femme n'a pas encore un enfant, on lui envoie une lanterne en forme d'orange; cela pour se dépêcher. Le mot «orange» est homonyme au mot «se dépêcher».

Pendant ces jours-ci, on a libre accès, non seulement dans les temples publiques, mais aussi dans les temples privés des familles riches, les temples des ancêtres (*kia-miao*). Dans plusieurs temples, comme j'ai vu, on voit des magnifiques peintures, représentant en naturel les ancêtres, ou bien des statues

des ancêtres. J'ai vu des peintures en couleurs fraîches et bien conservées, datant de 200 ans et plus.

Devant les tablettes et les images des ancêtres, se trouvait réunie toute la famille en costume de fête et de cérémonie, des hommes, des femmes, des enfants, des filles, pour faire des offrandes, pour s'amuser, pour tenir compagnie aux morts, et pour être vu. Dans les rues, ou bien devant ces temples, ces richards tirent de temps à temps un feu d'artifice, du feu bengale, des bouquets argentés, des fusils, et la pièce de renommée, «la lanterne à neuf branches» *kieou-lien-teng*.

Cette pièce de feu d'artifice est composée de plusieurs parties, variant entre les feux de bengale, des roues, des fleurs, et des figures, des poupées, coupées, allumées, dansant et tournant. A la fin, après une détonation de pétards, sort la lanterne à neuf branches colorées par moyen du feu de bengale.

Cette lanterne c'est l'esprit polaire (les neuf étoiles), et voici l'origine. L'origine n'est qu'une variante de celle de la fête des lanternes. Il y avait une famille vertueuse, habitant une ville dont la population était immorale. Le chef de cette famille, étant arrivée au point de devenir immortel, savait que par ordre de *Fu-hoang*, la ville allait être détruite par le feu. Notre homme possédait le pouvoir d'exterritorisation, comme disent nos théosophes modernes. Son âme se rendit aux enfers pour voir le roi des enfers *Ti-tsang-wang*. Il obtenait du roi la clémence, *Ti-tsang-wang* dit: «Prenez cette lanterne à neuf branches et suspendez-là au 15^{ième} jour de la première lune à votre porte. Et l'esprit du feu épargnera votre maison.» — Ayant raconté ce secret à d'autres, voilà que tout le monde avait dans cette soirée suspendu à la porte une lanterne à neuf branches. Et toute la ville fut épargnée.

En Chine, quelle est l'origine de cette fête des lumières des lanternes?

Une première légende racontée: Pendant la dynastie des Han (206 av.—265 ap. J.-Chr.), la ville de Pou-tschou était mal réputée à cause de l'immoralité des habitants. Le ciel aussi allait punir cette ville par le feu. Le grand esprit du feu, le Soleil, descendit du ciel pour faire d'abord une inspection. Il avait pris la forme d'une femme. En route, il fit le rencontre d'un homme poussant une brouette. La femme dit: «Monsieur, je suis fatiguée; conduisez-moi sur votre brouette à la ville.» L'homme obéit. Arrivés à la ville, la femme dit: «Je ne suis pas un mortel, mais le grand esprit *Yang*, «le Soleil du feu»; je vais détruire cette ville mauvaise. En récompense de votre bonne œuvre, tu seras épargné et aussi ta famille. En signe, suspendez au 15^{ième} jour de la première lune une lanterne à votre porte; mais taisez-vous; ne racontez pas cela aux voisins.» L'esprit du feu disparut.

Notre homme (qui saura se taire en telle circonstance?) avait raconté l'affaire à ses parents, eux à des voisins, et voilà que, le soir arrivé, à chaque maison se trouvait une lanterne allumée.

L'esprit du feu, voyant d'en haut toute la ville illuminée, ne sachant pas reconnaître la maison de son bienfaiteur, épargnait alors toute la ville, et voilà en mémoire de ce fait, on allume chaque année le 15^{ième} jour de la première lune (*teng-tsie-eul*) des lanternes.

Remarquez que c'est le soleil: l'esprit du feu, qui joue dans ces deux mythes un rôle prépondérant, et pour moi, je suis convaincu que cette fête des lanternes, en accord avec la croyance des peuples, doit se rapporter aussi au retour du soleil.

La fête des lanternes est pour les Chinois la fête du printemps par excellence; elle doit honorer le soleil renaissant et vainqueur. La fête est à son apogée le 15^{ième} jour de la première lune, quand la lune, brillante et pleine, joint son éclat à celui du soleil pour inonder de lumière la nature se reveillant.

Procession du bœuf du printemps.

À l'ouverture du printemps, on fait la cérémonie: réception au printemps *ing-tch'oen*. La date varie, mais le commencement est déterminé par le moment où le soleil se trouve au 15^{ième} degré du «Verseau», vers le 5 février. Mais comme le premier jour de l'an varie entre le 20 janvier et le 19 février, ainsi l'ouverture du printemps peut varier du 16^{ième} de la dernière lune au 15^{ième} jour du premier mois de l'an civil. En 1914 p. e., la réception au printemps avait lieu le dixième de la première lunaison (du premier mois civil).

Cette fête du printemps, de même celle du labourage, a été institué par l'empereur *Wen-ti*. Celle du labourage a lieu actuellement au second jour de la deuxième lune.

Selon le livres des rites, l'annaliste se rendit trois jours avant le commencement du printemps auprès de l'empereur, disant: A tel jour aura lieu le commencement du printemps. L'empereur et sa cour commencèrent un jeûne pour se préparer à la cérémonie.

Ce jour-là, l'empereur, accompagné de ses ministres, se rendit à la rencontre du printemps dans la campagne orientale.

Dans le livre des rites est dit que dans le dernier mois de l'an, on portait au dehors un bœuf de terre, afin de reconduire l'air froid: *tch'ou-l'ou-mou seu-song-han-k'l*.

Actuellement, le cortège du bœuf du printemps a lieu au jour qu'on fait la cérémonie d'introduire le printemps, et la cérémonie s'appelle «l'introduction du bœuf du printemps» *ing-tch'oen-niou*.

Chaque année, dit-on, à l'équinoxe du printemps, sort de la mer orientale un bœuf pour annoncer le temps de l'an à suivre. Le signe invariable est la couleur du bœuf. Chaque couleur figure un événement atmosphérique.

Sur le bœuf est assis un mannequin représentant l'esprit *keou-mang*, ou *mang-lie-eul-tze*. Ce garçon faisait toujours le contraire de ce que les autres font. Celui-ci figurant dans le cortège, annonce aussi le temps.

En voici la légende: *Mang* était le fils d'un ministre d'agriculture *Pao-wen* de la dynastie des *Song*. Depuis son enfance, ce fils ne voulait obéir à ses parents, en faisant toujours le contraire de ce que ses parents lui ordonnèrent.

Une fois seulement il avait obéi; mais alors contre le gré de son père, c'était à la mort de son père. Son père dit: «Mon fils, quand je serai mort, il faut mettre mon cadavre dans un cercueil de pierre» — il disait cela avec l'idée que son fils certainement faisait le contraire, d'acheter un cercueil en

bois. — Mais le fils, voulant obéir pour une fois, mettait le cadavre de son père dans un cercueil de pierre. Le peuple dit en parlant de cet esprit:

T'a-mang, no-pou-mang si lui est pressé, nous ne le sommes pas.

Wo-mang, t'a-pou-mang si nous sommes pressés, lui ne l'est pas.

Aussi le peuple regarde la mise de cet esprit figurant dans le cortège.

Si cet esprit tient en mains sa bonnette, il sera l'indice d'une année froide: lui aura chaud, nous donc aurons froid. S'il tient en mains la fouette baissée, c'est l'indice d'une bonne année: tous, excepté lui, seront pressés pour cultiver les terres. Si ses pieds seront chaussés, c'est l'indice d'une année sèche: le peuple n'a pas besoin de souliers contre la pluie; si, au contraire, ses pieds sont nus, voilà une année de pluie.

Il faut voir, sur l'indication du calendrier, par quelle porte de la ville le cortège doit sortir, et cela encore en opposition avec le temps qu'il fera alors: dans le cas où l'année à suivre semble devenir pluvieuse, il faut sortir par la porte du sud, pour aller à la rencontre de la sécheresse; car le sud correspond à l'élément feu. Quand, au contraire, l'année semble devenir sèche, il faut partir par la porte du nord, pour aller à la rencontre des pluies; car le nord correspond à l'élément noir (sombre, pluvieuse).

Aussi quand règne une sécheresse, il faut fermer la porte du sud pour ne pas faire entrer le feu, la chaleur, et vice versa. Le cortège se rend invariablement dans la campagne orientale. Là se trouve l'autel des esprits protecteurs de l'agriculture, et ceux des céréales.

Le cortège du bœuf du printemps est dans les grandes villes très pittoresque. Outre les musiciens, les tireurs des pétards, et le cortège des jeunes filles, il est formé d'une foule de monde: des soldats, des satellites, des employés des tribunaux et des mandarinats civils et militaires à cheval et à pied, en costume de cérémonie, tenant en main des branches de fleurs du printemps. Puis suit le cortège des petits mandarins à cheval, et du grand mandarin. Le préfet, ou le sous-préfet, est assis dans un grand palanquin ouvert et entièrement garni de fourrures de peau. Le palanquin est porté par 16 hommes. Les mandarins portent tous de belles fourrures de zibeline et de l'outre. Derrière les mandarins suivent des devins, des bonzes, des *tao-che*, tous dans leur costume propre, chantant et frappant à l'unisson des cymbales et des tam-tam. Enfin vient le bœuf garni en argile sur lequel chevauche l'esprit *Keou-mang*.

Le cortège arrivé à l'endroit, le bœuf est placé devant l'autel des esprits, et là, le grand mandarin, assisté de tous les officiers, fait devant les tablettes des offrandes solennelles. Un bœuf est immolé en sacrifice aux esprits des céréales. Le mandarin prend du sang qu'il verse devant les tablettes, puis sur chaque tablette il en frotte un peu.

Le cortège rentre au tribunal, le bœuf est déposé sur le sol dans la cour, et la statue de l'esprit *Keou-mang* est mis dans une pagode adjacente au tribunal. Le soir du jour de l'équinoxe, à l'heure marquée dans le calendrier, le mandarin assisté des employés du tribunal et d'une foule de gens, après avoir fait des offrandes aux esprits de l'agriculture et des céréales, prend un

bâton, et frappe trois fois le bœuf. Puis les satellites et les employés battent le bœuf en mille pièces.

La tête du bœuf est la part du garde des chevaux du tribunal. Il la suspend au-dessus de l'écurie, apportant du bonheur et écartant des maladies des chevaux.

Les autres parties, les pattes, les os, la carcasse, etc. reviennent aux autres employés, et cela selon la dignité de chacun. Ceux-là vendent ces restes du bœuf aux paysans à un prix très cher, comme des amulettes, des talismans protégeant les champs et les animaux.

Puis, le peuple se jette sur les restes pour attrapper un petit morceau d'argile du bœuf, ou bien des morceaux de papier multicolore, servant à faire des talismans. Un morceau de terre est cousu dans un sachet de toile rouge qu'on fait porter aux enfants et même aux hommes sur l'épaule gauche pour les préserver des maladies.

(A suivre.)



Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien).

Von Dr. CHRISTIAN, Wien.

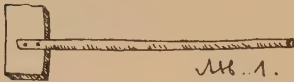
1. Dreschen und Worfeln. — 2. Verarbeitung des Weizens. — 3. Bereitung von Mistkuchen für Feuerung. — 4. Sattel- und Zaumzeug des Lastkameles. — 5. Vogelfang. — 6. Kinderspiele.

Während meiner militärischen Dienstleistung im Orient brachte ich auch einige Zeit in Haleb (Aleppo) zu und fand daselbst Gelegenheit, einige Notizen volkscundlicher Art zu sammeln. An dem geplanten weiteren Ausbau dieser Aufzeichnungen hinderten mich in der Folge immer mehr meine militärischen Obliegenheiten, bis endlich durch meine Abkommandierung von Haleb meine volkscundlichen Arbeiten völlig stillgelegt wurden. Dies bitte ich als Erklärung für den oft etwas fragmentarischen Charakter der folgenden Aufzeichnungen zu berücksichtigen.

1. Dreschen und Worfeln.

Über das Dreschen und Worfeln des Getreides, wie es die Fellahin um Haleb ausüben, habe ich folgendes Material gesammelt, das in einigem nicht unbedeutend von dem bei CANAAN, Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges., 70, 164 ff., Gebotenen abweicht.

Die Tenne heißt *beidar* und befindet sich auf einem ebenen Teil des Feldes. Ob die Tenne eigens vor dem Dreschen geebnet wird, wie es z. B. im Taurus (Bozanti an der Bagdadbahn) geschieht¹, konnte ich nicht beobachten. Das Getreide lagert gehäuft im Kreise (*šir*), wovon einiges in etwa Spannungshöhe auf eine kreisrunde Bahn (*driha*², auch *dris*) geworfen wird, über die der Dreschwagen geführt wird (siehe unten). Dabei wird das zu dreschende Getreide immer wieder aufgehäuft (*ğaraf*), entweder mit der Gabel *mdra'i* (siehe unten) oder mit einem eigenen schaufelartigen Gerät *ğeruf* (Abb. 1), das aus einem rechteckigen Brett besteht, an dem ein drehrunder Stiel mit Nägeln befestigt ist (Maße: etwa 30 cm breit, 120 cm lang).



Ist das Getreide gedroschen, so wird es in der Mitte der Bahn auf einen Haufen (*kurş*³) aufgehäuft.

¹ In Bozanti sah ich folgenden Vorgang: Ein Stück des abgeernteten Feldes wird umgehackt und mit einem Gerät geebnet, das aus zwei starken Laubästen besteht, auf denen quer ein mit einem Stein beschwertes Brett liegt; und zwar schleift der belaubte Teil der Äste am Boden, der holzige ist zusammengebunden und geht in eine Deichsel über, an die man einen Esel spannt. Inzwischen wurde für den ersten Bedarf einiges Getreide durch Treten und Klopfen gedroschen; das davon gewonnene Stroh wird nun auf den geebneten Platz geworfen, wo man es durch Ochsen festtreten läßt. Dann erst legt man das Getreide auf, das mit der Dreschtafel gedroschen werden soll.

² Entsprechend der Bezeichnung der Bahn bei CANAAN als *tarha* würde man *triha* erwarten; ich hörte jedoch deutlich *driha* und auch mein einheimischer Begleiter schrieb so.

³ *k* wird im Dialekt von Haleb wie auch sonst in den syrischen und palästinensischen Städten fast wie ' gesprochen.

Zum Dreschen verwendet man den im wesentlichen aus Holz gefertigten Dreschwagen *ġarġar* (Abb. 2), der der Umgebung von Haleb eigentümlich ist¹; der Bauer fertigt ihn nicht selbst, sondern bezieht ihn vom Zimmermann (*naġġār*).



Photo Dr. Christian.

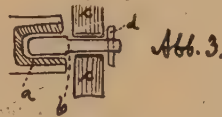
Anthropos XII-XIII.

Abb. 2. Dreschwagen.

Der Dreschwagen besteht 1. aus dem Gestell samt Sitz, 2. aus den beiden Walzen samt Lager.

1. Das Gestell: Auf zwei Kufen (Sg. *difne*, Pl. *difnāt*, auch *dōrāt*; ägypt. *ḥadd*), die an den Enden durch je eine Leiste (*ʿabr*) verbunden sind, deren Befestigung durch angesteckte Stifte (*ʿaṣfūra* oder *ṣufrije*) erfolgt, erheben sich vier Stützen (*ʿarnūs*), die oben der Länge nach durch die Hölzer *ʿarḍa* [ägypt. (Pl.) *ʿawāriḍ*], der Quere nach durch die Hölzer *rakkābi* gespreizt werden. Zwischen ihnen spannt sich ein Strickgeflecht (*taṣbīk*, *šbīk*) aus, das den Sitz (*markabi*) bildet.

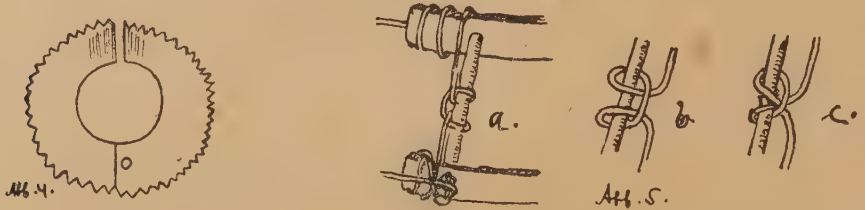
2. Die Walzen samt Lager: Zwischen den Kufen, einwärts der Querhölzer *ʿabr*, sind zwei Holzwalzen (*dardar*, *ḵalb*; ägypt. *āmūd*, Pl. *ʿawāmīd*) gelagert, deren Leibung je fünf gezähnte Eisenscheiben trägt. Als Lager dienen eiserne Naben (*mukḥali ḥadīd*), die in das gehöhlte Ende der Walzen eingelassen sind. In der Nabe (Abb. 3a) dreht sich mit seiner dickeren, drehrunden Hälfte ein hölzerner Zapfen (Abb. 3b) *zābūr*, dessen schwächerer, vierkantiger Teil durch ein



¹ Zur Verbreitung des Dreschwagens vergleiche man STUHLMANN: „Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures“, S. 73, und „Die Mazigh-Völker“, S. 22, Anm. 1; ferner MEYER-LÜBKE: „Wörter und Sachen“, Bd. I. Auch in Ägypten führt unser Gerät nach SCHWEINFURTH bei STUHLMANN a. a. O. die Bezeichnung *gargar* (daneben auch *nōrag*). Die im folgenden angeführten ägyptischen Bezeichnungen von Dreschwagen sind dieser Quelle entnommen.

quadratisches Loch der Kufe (*c*) hindurchgeführt und außen mit einem Holzkeil (*bajār* [*d*]) verkeilt ist.

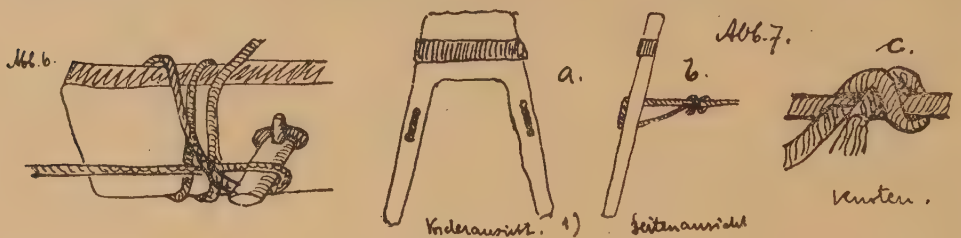
Die Eisenscheiben stehen auf beiden Walzen gleich, also die Scheiben der rückwärtigen Walze genau hinter denen der vorderen. Die einzelne Scheibe (Abb. 4) (*ṣāḡ[e]*, Pl. *ṣāḡat*; in Ägypten sind sie ungezähnt und heißen *sadd*



bzw. *saḡ-nōrag*) besteht aus zwei gezähnten Blättern (Zähne *snīn*) aus Halbkreisform, die an einem Ende durch einen vernieteten Stift verbunden sind; ihre anderen Enden klaffen etwas auseinander. Diese Scheiben werden angeblich nicht in Haleb erzeugt, sondern aus Mar'aš bezogen.

Als Zugtier sah ich nur Gäule, die in folgender Weise angespannt waren:

Um die vordere Querleiste (*'abr*) ist ein Seil (*ḥabl*) geschlungen (drei verschiedene Arten des Schlingens [siehe Abb. 5a-c]), das an die Kufenenden



läuft, wo es um diese und das Ende der Leiste *'abr* gewickelt wird (Abb. 6) und schließlich zum Holzjoch *ša'ab* (Abb. 7a) führt, durch dessen Löcher die beiden Seilenden hindurchgesteckt und dahinter eigenartig verknotet sind (Abb. 7b, c). Unmittelbar auf den Nacken des Tieres legt man eine kleine Filzdecke (*libbād* [Abb. 8a]), darüber ein wulstförmiges Kissen (*keddāni* [Abb. 8b]), dessen Enden unter dem Hals des Tieres mit einer Schnur zusammengebunden werden. Vor dieses Kissen wird dann die Holzgabel (*ša'ab* [Abb. 8c]) auf den durch die Filzdecke geschützten Tiernacken aufgesetzt.



Das Worfeln (Abb. 9) erfolgt neben der Tenne mit der schon oben erwähnten Gabel (*mdrā'i* [Abb. 10a]), die, aus Holz gefertigt, etwa 175 cm in der Länge mißt und im wesentlichen aus dem Stiel (*īd* oder *'nšāb*) und den fünf Zinken (*iṣba'*, Pl. *aṣābi'*) besteht, deren Querschnitt etwa linsenförmig

¹ Das schraffierte Querband ist aus Eisen — wohl eine Reparatur, da die Gabel zu zer-springen drohte.

ist (Abb. 10 *e*). Die Zinken sind am Grunde mit Hautstreifen (*kidd*) umflochten, wodurch sie zusammengehalten werden (Abb. 10 *b*). Der Stiel liegt auf diesem verflochtenen Grunde der Zinken auf (Abb. 10 *d*) und ist mit ihm durch eine Hauthülse (*gild* [*ð*]) verbunden. Der Halt, den damit der Stiel an den Zinken erhält, wird noch dadurch erhöht, daß zwei Querstifte (*bajūr* [Abb. 10 *c*, *d*, *a*]) durch die Hauthülse geführt sind, die zwischen sich einen Vertikalstift (*β*) klemmen; schließlich ist noch gegen das hintere Ende der Hülse zu ein Vertikalstift (*γ*) durchgesteckt. Auch diese Vertikalstifte heißen *bajūr*.

Auch die Worfelschaufel kauft man beim *nağğār*.

Das Sieben: Das Dreschprodukt wird durch ein weitmaschiges Sieb (*'abbāra*¹) gesiebt, dessen Flechtart Abb. 11 *a* zeigt; die gröbsten Strohteile (*kasrīn*²), insbesondere die knotigen Teile hart an der Wurzel und diese selbst bleiben hiebei im Siebe zurück.

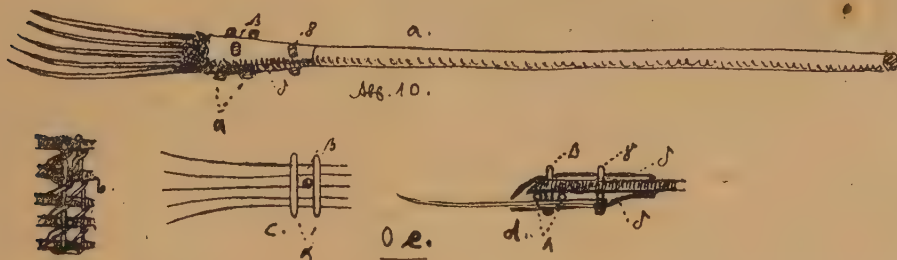
Das Durchgesiebte faßt man nun in das Sieb (*garbīl*³), dessen Maschenwerk aus Abb. 11 *b* ersichtlich; es ist so engmaschig, daß nur Staub (*trāb*) durchfällt, alles andere, auch das Korn (*habb*), bleibt im Sieb, dessen Inhalt



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 9. Worfeln.

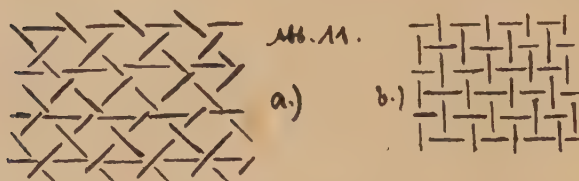


¹ Die Wandung des Siebes *'abbāra* (und auch der im folgenden erwähnten) ist aus gebogenem Holz, das Flechtwerk aus Hautstreifen.

² BAUER L.: „Volsleben im Lande der Bibel“, S. 129², hat dafür *kaswal*, CANAAN, a. a. O. S. 178 *kašual*.

³ So auch bei STUHLMANN: „Die Mazigh-Völker“, S. 40, für Tunesien; CANAAN, a. a. O. und MUSIL: „Arabia Petraea“ III, S. 304, bieten *kurfal* (*zurbāl*).

nun im Bogen einem zweiten Arbeiter zugeworfen wird (Abb. 12), der es mit einem dem 'abbāra ähnlichen, jedoch engmaschigeren Siebe auffängt, das, wenn



für *hinṭa* (Weizen) verwendet, *ṣānūt*, wenn für *še'ir* (Gerste) verwendet, *ḥālāl* heißt. Dieses soll etwas weitmaschiger als *ṣānūt* sein¹. Das Korn (*ḥabb'*) fällt durch und ist nun fertig zum Einschaufeln

in Säcke (Abb. 13). In dem Sieb *ṣānūt* bzw. *ḥālāl* bleiben gröbere Strohteile (gleichfalls *ḥaṣṣin* genannt) und Steinchen (*ḥaḡar*) zurück.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 12. Sieben des Getreides.

2. Verarbeitung des Weizens (*hinṭa*) für *burgul*².

Man wäscht (*ḡassal*) den Weizen, läßt ihn in einem Kessel (*tanḡara*) aufkochen (*ḡili*, Impf. *biḡli*) und an der Sonne auf Tennen trocknen (*jabas*), die sich am Dorfrande hinziehen. Sie besitzen einen festen Lehm Boden und sind mit Steinen eingefast (Abb. 14). Sobald der Weizen trocken, stößt man ihn (*daḡḡ*) in einem Mörsers, wodurch sich die Schalen (*ḡoṣṣri*) lösen; sie werden vom Korn durch Schwingen mit einer geflochtenen Schwinge (Abb. 15³) oder durch Herabrieselnlassen von einem hochgehaltenen, flachen Sieb (Abb. 16) getrennt. So bei den Fellahin.

Der Städter trocknet den gekochten Weizen auf den Flachdächern der Häuser; nach dem Trocknen, das etwa acht bis

zehn Tage in Anspruch nimmt, schickt man den getrockneten Weizen in die „Mühle“, wo durch eine Quetsche die Schalen gelöst werden. Diese Quetsche

¹ Ich habe nur *ṣānūt* gesehen.

² Mehr oder weniger ausführliche, vielfach abweichende Beschreibungen der *burgul*-Bereitung finden sich bei MUSIL, „Arabia Petraea“, III, S. 153; SACHAU, „Reise in Syrien und Mesopotamien“, S. 362; RUSSELL, „Naturgeschichte von Aleppo“, S. 147; letzterer erwähnt auch eine Handmühle zum Schroten und Enthülsen des Kornes.

³ Ähnlich wohl das von STUHMANN, „Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures“, S. 72, beschriebene dritte Worfeln mit einer aus Geflecht bestehenden Worfelwanne.

besteht im wesentlichen aus einem großen Mühlstein, der, nicht ganz vertikal, sondern etwas gegen die Mitte geneigt, auf einer etwas überhöhten Bahn im Kreise bewegt wird und völlig den Quetschen ähnelt, wie sie uns aus dem Mittelmeergebiet, besonders zum Zerquetschen der Oliven, hinlänglich bekannt sind¹. Zum Schroten des Weizens verwendet man in Haleb eine eigene Art Handmühle, die, nicht unähnlich einer großen europäischen Kaffeemühle, mit seitlichem Kurbelantrieb versehen ist. Der oben durch einen Trichter eingeschüttete Weizen kommt unten zerkleinert heraus. Diese Mühle, die etwa 1 m hoch sein mag, wird von zwei Leuten bedient, die mit diesem Apparat ins Haus kommen und ihn nach getaner Arbeit wieder mit sich nehmen.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 13. Sieben des Getreides.

Den aus dieser Mühle hervorgehenden geschroteten Weizen siebt man nun in der Stadt mit einem Sieb (*garbīl*) in horizontal hin- und herkreisender Bewegung, wobei sich die Schalen in der Mitte obenauf sammeln und mit den Händen abgeschöpft werden; sie werden den Hühnern (*dġāġ*) verfüttert. Der Rückstand im Sieb ist *burgul*. Das Durchgesiebte wird nun noch einmal mit einem feineren *garbīl* gesiebt, der Rückstand im Sieb zu *burgul* getan, das, was durch die Maschen ging, nochmals mit einem noch feineren *garbīl* gesiebt; was nun im Sieb bleibt, wird zu *kibbe* (gehacktes Fleisch mit Weizengraupe) verwendet. Das Durchgesiebte wird noch einmal mit dem letzten *garbīl* behandelt; was im Sieb bleibt, gehört zu *kibbe*; das ganz feine Durchgesiebte ist *thin burgul* und wird den Tieren verfüttert.

¹ SACHAU, a. a. O., S. 362, beschreibt eine ähnliche Vorrichtung der Kurden und Nestorianer in der Umgebung von Mosul, wo sie zum Zerbrechen des Weizens dient, nachdem das Korn vorher durch Reiben zwischen zwei Steinen enthüllt wurde; für die Olivenquetschen in Nordafrika und ihre sonstige Verbreitung vergleiche man STUHLMANN, „Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures“, S. 104 ff.; A. HABERLANDT „Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien“, S. 51 (Abb. 11). Eine Olivenquetsche aus Palästina finden wir bei BAUER, „Volksleben“, S. 140, abgebildet, die sich von unserer Form nur dadurch unterscheidet, daß der Stein auf der entgegengesetzten Seite der Achse steht, an der die Zugkraft ansetzt.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 14. Tennen zum Trocknen des gewaschenen Weizens.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 15. Reinigen des Burgul mit Schwinge.

3. Bereitung von Mistkuchen für Feuerung¹.

In den Straßen der Stadt sieht man stets Kinder, die den Mist (*zibl*) der Tiere in Körben (*zembil*) oder Blecheneke sammeln; sie tragen ihn nach Hause in die Siedlungen an der Peripherie der Stadt, wo er auf einem freien Platz auf einen Haufen geschüttet wird. Dieser wird vorerst mit Wasser begossen; dann kneten Frauen die Masse unter Beimengung von Häcksel durch (Abb. 17) und formen daraus die Kuchen, die zweierlei Gestalt haben können. Entweder sind sie halbkugelig, mit einem Durchmesser von etwa 12 cm (*d'bibe* Pl. *d'bibāt*), oder sie stellen ein flaches Kugelsegment dar, dessen Durchmesser etwa 25 cm beträgt (*kurs*, Pl. *krās*). Die fertigen Fladen werden schließlich zum

¹ Vgl. auch MUSIL, „Arabia Petraea“ I, 113, III, 133; BAUER, „Volksleben“, S. 109.

Trocknen an den Steinmauern aufgeklebt (Abb. 18). Sind sie trocken, so verkauft man sie, soweit sie nicht im eigenen Haushalt benötigt werden, in der Stadt, wo man sie als Brennmaterial in der Küche verwendet. 10 bis 20 Stück sollen zum Kochen einer Mahlzeit genügen. Der Preis betrug damals, im Oktober 1916, für 100 Stück 6 Piaster.

Nur arme Leute geben sich mit der Erzeugung und dem Verkauf der Mistkuchen ab.

4. Sattel- und Zaumzeug des Lastkamels.

Das Lastkamel (Abb. 19) erhält als erstes eine Decke (*to'āte*) auf den Rücken, darüber einen Polster (*ḥaddāḡ*), der hinten einen turmartigen Aufbau (*rā-ḥeb*) trägt; *ḥaddāḡ* und *rā-ḥeb* werden manchmal noch mit einer



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII–XIII.

Abb. 16. Reinigen des Burgul mit Sieb.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII–XIII.

Abb. 17. Bereitung der Mistkuchen.

Decke (*kubba*) bedeckt. Über das Hinterteil hängt das meist bunte Tuch (*kafāli*) bis auf die Schweifwurzel herab; *ḥaddāḡ* wird durch einen Vordergurt festgehalten; vom *rāḥeb* pflegt eine Troddel (*šarrābi*) herabzubaumeln.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 18. Trocknen der Mistkuchen.



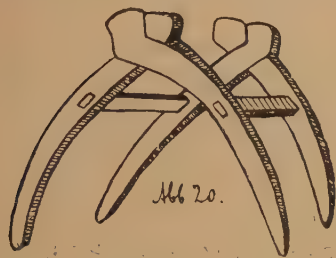
Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

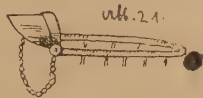
Abb. 19. Lastkamel.

Auf den Polster (*ḥaddāḡ*) wird das Holzgestell (*ḡiddāb* [Abb. 20]) aufgesetzt, das die vordere Bauchgurte (*ḥzām*, aus Ziegenhaar gewebt) festhält; oft wird *ḡiddāb* noch mit *rāḥeb* verschnürt. Häufig führt dann noch von diesem

eine hintere Bauchgurte, gleichfalls *hzām* genannt, an die Unterseite des Bauches, wo ein nach vorne sich gabelnder Strick (*ḥabl*) als Verbindung zur vorderen Bauchgurte angebracht sein kann. *ḡiddāb* kauft man am Basar, Gurte und Stricke werden im Hause aus Ziegenhaar gefertigt.



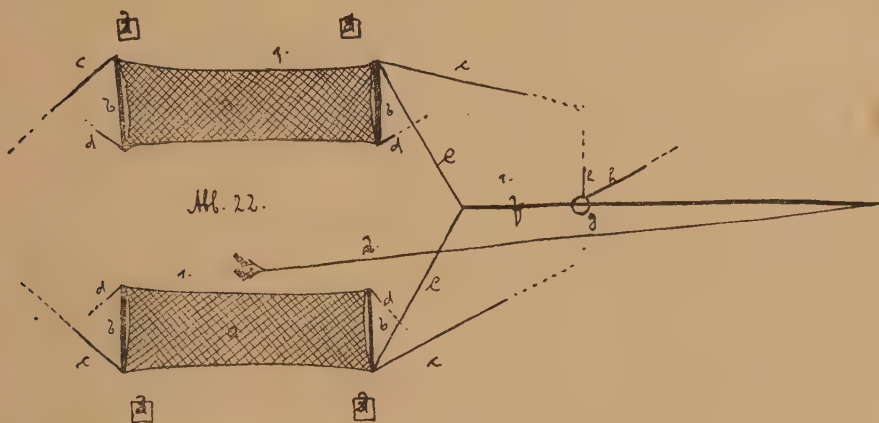
Das Zaumzeug (Halfter [*rasan*], Abb. 21) ähnelt dem von MUSIL, „Arab. Petr.“ III, 263, für Reitkamele beschriebenen. Am Nasenrücken liegt ein häufig mit Kaurischnecken, Glasperlen u. dgl. geschmücktes Band auf, das nach vorne zu einen halbrunden Ansatz trägt. Der Halfter sitzt fest einerseits



durch den über den Kopf geschobenen Halfterstrick, anderseits durch die am Nasenband befestigte Kinnkette; er wird gerne aus bunter Wolle gefertigt und verschiedenartig, wie oben erwähnt, verziert. Der Strick, an dem das Tier geführt wird, heißt *makwad*.

5. Vogelfang.

Auf freiem Felde vor der Stadt breitet der Vogelfänger seinen Fangapparat aus (Abb. 22), der sich aus folgenden Teilen zusammensetzt: 1. die

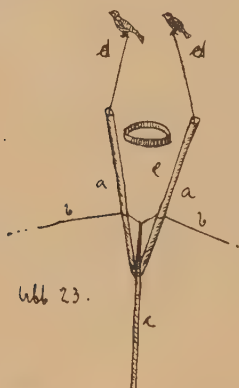


beiden Klappnetze samt Zugvorrichtung, 2. die Gabel samt Lockvögel, 3. die Käfige.

1. Die Klappnetze samt Zugvorrichtung: Zwei rechteckige Netze (*ṣabake*, Pl. *ṣabak* [*a*]), etwa 1×3 m im Geviert, liegen so am Boden, daß sie, nach der Mitte zusammengeklappt, einander decken. Mit den Schmalseiten sind sie an Holzstäben (*ʿaṣi* [*b*]) befestigt, die mit Stricken (*riāḥ* [*c*, *d*]) in der Erde verankert sind; die Stricke sind ungleich lang, die äußeren (*c*) länger als die inneren (*d*); ihr Ende wird in die Erde vergraben. Von der äußeren Spitze des vorderen Stabes (*b*) führt je ein Strick (*e*) zu einem Seil (*ḥabl* [*f*]), das durch einen Eisenring (*g*), der an zwei gleichfalls im Boden verscharrten Schnüren (*h*) befestigt ist, zum Vogelfänger läuft. Letztere Vorrichtung (*g*, *h*) heißt *mizēn* und bezweckt die zeitliche Aufeinanderfolge im

Zusammenklappen der Netze, die bei gleichzeitigem Zuklappen aneinander hängen bleiben würden. Dieser Zweck wird folgendermaßen erreicht: Zieht der Vogelfänger am Seil (*f*), so klappen die beiden Netze auf, wobei das innere Ende der Stäbe *b* den Drehpunkt bildet. Mit den äußeren Stabenden hebt sich auch das gezogene Seil ein wenig, wird jedoch hiebei vom *mizēn*, das dem Seil nicht freien Spielraum gewährt, nach seiner Seite gezogen und zieht dadurch selbst wieder das Netz der entgegengesetzten Seite stärker an, das infolgedessen früher zuklappen muß als das Netz auf der Seite, auf der *mizēn* angebracht ist¹.

2. Die Gabel mit den Lockvögeln (Abb. 23) liegt zwischen den Netzen und besteht aus einer Holzgabel (*šōke [a]*), die sich mit dem Scheitelpunkte am Boden aufstützt; ihre Zinken sind mit Schnüren (*b*) in der Erde verankert, die nach der Mitte in eine Zugschnur (*c*) zusammenlaufen. An den freien Gabelenden wird mit einer um die Füße gelegten Schnur je ein Lockvogel (*d*) befestigt. Zwischen die Gabel stellt man ein Schälchen (*e*) mit Wasser. Zieht der Vogelfänger an der Zugschnur, so schnellt die Gabel empor und die Lockvögel flattern auf.



3. Die Käfige (Sg. *kaffe*) sind aus Holz gefertigt und stehen um den Fangapparat herum. In sie werden die gefangenen Vögel eingeschlossen, die dann gleichzeitig wieder als Lockvögel dienen.

Die Vögel, die der von mir beobachtete Junge und sein Gehilfe, gleichfalls ein Junge, fingen, waren rotköpfig und wurden mir *ʿsʿajāt* genannt, waren also wohl Finken.

6. Kinderspiele.

In Aleppo konnte ich mehrere Kinderspiele beobachten, wie sie meist ähnlich auch bei uns in Niederösterreich (speziell Wien) üblich sind. Es waren folgende:

„Mühlfahren“ (*drīs*), völlig entsprechend unserem.

Kugelspiel, das sich von unserem durch die Art unterscheidet, in der die Kugel bewegt wird. Während die Kinder bei uns die Kugel „scheiben“, schnellt sie der Aleppiner Junge mit dem Daumen aus dem gekrümmten Zeigefinger, wo sie lagert, heraus.

Ein Schlag- und Schleuderspiel, wie es den Wiener Kindern unter dem Namen „Titscherln“ bekannt ist. Ein kleines Stück Holz wird auf den Boden gelegt, so daß ein Ende über eine kleine Bodensenkung vorsteht. Schlägt man dieses Ende mit einem Stab, so schnellt das Holz empor und muß mit dem Stabe geschlagen werden. Trifft man und fängt der Partner das durch den Schlag geschleuderte Holz nicht auf, so darf der Spieler von neuem

¹ Ganz ähnlich konstruierte Vogelnetze, jedoch ohne *mizēn*, besitzt die ethnographische Sammlung des naturhistorischen Museums in Wien von den Laos-Ländern, Hinterindien (Inv. Nr. 80307, 80308).

schlagen und schleudern. Gelingt es so, den Gegner ein gewisses Stück zurückzudrängen, so ist das Spiel gewonnen. Bleiben mehrere Schlagversuche erfolglos oder mißlingt das Schleudern des geschlagenen Holzes oder fängt der Gegner das geschleuderte Holz, so werden die Rollen getauscht.

Ein Hüpfspiel, das ich aus Wien ähnlich unter dem Namen „Tempelhüpfen“ kannte. Auf den Boden wird eine Figur gezeichnet, in deren Felder man nach bestimmten Regeln hinein- und aus denen man wieder herauszuhüpfen hat. Mehrere können am Spiel teilnehmen; wer einen Fehler macht, tritt ab und macht dem Nächsten Platz. Wer zuerst die Aufgaben fehlerfrei löst, hat gewonnen.

Ein Wurfspiel: Ein größerer Stein wird aufgerichtet, jeder der beiden Spieler nimmt einen kleineren Stein, mit dem er den größeren zu treffen sucht; dieser wird, wenn getroffen, durch den Anprall fortgeschleudert; die Entfernung, um die er wegbewegt wurde, wird in Fußlängen abgemessen. Dann wirft der Spieler nach dem Stein des Partners; trifft er, so zählt es ihm zum Vorteil; fehlt er, so kommt die Reihe an den Mitspieler. Wer zuerst eine bestimmte Zahl erreicht, hat gewonnen.



Traditions Tonguiennes¹.

Par le P. REITER, S. M., Tonga-Tapu, Friendly Islands.

Koe talanoa kihe kau Maui.

Récit sur les Maui.

1° Séjour du Mauitalaga et Mauikisikisi à Vavau.

Koe talanoa eni kihe nofo ae kau Maui i Lolofonua. Ko Mauimotua, pea mo Mauiloa, mo Mauipuku, mo Mauiatalaga, pea mo Mauikisikisi, koe foha ia o Mauiatalaga. Pea nau nofo; nofo i Lolofonua, o eikiaki a kinautolu a Lolofonua.

Pea nau nofo, nofo; pea fekau age e Mauiatalaga kihe kau Maui: Ko au, kuo fie alu ki oluga o nofo i Mama, he oku ikai te u fie nofo au i Lolofonuani; ka ma o mua mo hoku foha ko Mauikisikisi o nofo i Mama. Pea pehe mai ehe kau Maui: Oku lelei! Pea na o hake leva mo Mauikisikisi, ka oku kei sii aupito, kei vale.

Pea tala age e Mauiatalaga: Ke ena o ki o luga o nofo i mama, mo u kau aipe o ahiahi mai kiate kimoutolu, mo u hau o fai haaku gaue mo haaku goue i Lolofonuani.

Pea tala age ehe kau Maui kia Mauiatalaga: Oku lelei! mo o kimoua ki mama o nofo ai mo toki o mi aipe. Pea na o hake leva a Mauiatalaga mo hono foha ko Mauikisikisi.

Pea na o hake o nonofo ihe fonua i Vavau; ko hono higoa oe fonua koia ne na o hake o nofo ai, ko hono higoa, ko Koloa. Koe motua fonua ia o Vavau. Pea koe fonua koia oku ui ko Haafuluhao. Ka oku pehe aipe

Voici le récit sur le séjour des Maui a Lolofonua. C'étaient Mauimotua² et Maui-loa³ et Mauipuku⁴ et Mauiatalaga⁵ et Mauikisikisi⁶, lui était fils de Mauiatalaga. Et ils restaient; restaient à Lolofonua⁷, et ils étaient les seigneurs de Lolofonua.

Et ils restaient, restaient; et dit Mauiatalaga aux Maui: Moi, je veux aller en haut pour rester sur terre, car je ne veux pas rester moi à Lolofonua-ci; mais que nous nous en allions d'abord avec mon fils Mauikisikisi pour rester sur terre. Et dirent les Maui: C'est bien! Et ils montèrent lui avec Mauikisikisi, mais était encore très-petit, était encore sans raison.

Et dit Mauiatalaga: Que nous montions en haut nous deux pour rester sur terre, et que je vienne toujours vous voir vous, et que je vienne pour faire mon travail et ma plantation à Lolofonua-ci.

Et dirent les Maui a Mauiatalaga: C'est bien! Allez-vous deux sur terre pour y rester et venez ici toujours⁸. Et eux deux montèrent Mauiatalaga et son fils Mauikisikisi.

Et ils montèrent les deux pour rester ensemble dans le pays de Vavau; le nom du pays (où) eux deux montèrent pour y rester, son nom Koloa⁹. C'est le pays-souche de Vavau¹⁰. Et ce pays là est appelé Koloa, mais

¹ Voir «Anthropos» II (1907), pp. 230—240, 438—448, 743—754. — ² M. le vieux. —

³ M. le long. — ⁴ M. le court, trappu. — ⁵ M. qui repousse le ciel. — ⁶ M. le petit, le nain.

— ⁷ Le pays d'en bas, — ⁸ Venez ici de temps en temps. — ⁹ Richesse. — ¹⁰ Le premier pays de Vavau.

ko Haafuluhao mo Vavau; ka oku na mavahevahe. Oku taha kehe a Vavau, taha kehe a Haafuluhao.

Ka koeni oku ui loua aipe ehe kakai niihi moe kakai folau o pehe: Naa mau i Vavau. Pea lea ehe niihi: Naa mau i Haafuluhao. Ka kuo-taha kehe a Vavau, pea taha kehe a Haafuluhao. He ko Vavau totonu ae fonua lahi. Koiape oku higoa ai ia ko Vavau; ka koe motu ko Koloa, hono higoa, koe motua fonua mooni ia, koia oku higoa ko Haafuluhao. Nae tupu ia, koe gaohi e Tagaloa mei lagi. Ka nae toki fusi a Vavau ia ehe vaka fusifonua mei Lolofonua oe kau Maui.

Ke mou fanogo ki hono uhiga o Haafuluhao mo Vavau: Koe motua fonua, ko Haafuluhao ia, a Koloa, ka ko Vavaupe ae fonua lahi.

Pea o hake leva a Mauiatalaga mo Mauikisikisi o nonofo i Koloa, i Haafuluhao, ihe motua fonua; ka nae ikai te na nonofo ihe fonua lahi, ko Vavau, ka naa na nofope i Koloa mo na loki eveeva aipe ihe fonua lahi ko Vavau.

Pea na o hake o nonofo ihe Koga fonua i Koloa, ko hono higoa ke Atalaga; koe mea ia nae fakahiku ai ae higoa o Maui ko Maui-Atalaga. Koe higoa kihe api a Atalaga hono higoa.

Pea na nofo ai, nofo ai a Mauiatalaga mo Mauikisikisi; pea toki unoho ai leva a Mauiatalaga moe fine motua ihe api oku higoa ko

ce pays là est aussi appelé Haafuluhao. Mais on dit¹ toujours Haafuluhao avec Vavau; mais ils sont eux deux bien différents. Est un autre Vavau et est un autre Haafuluhao².

Mais voici que donnent le double nom quelques personnes et avec les voyageurs en disant: Nous avons été à Vavau. Et disent d'autres: Nous avons été à Haafuluhao. Mais est différent Vavau, et est différent Haafuluhao. Car Vavau le vrai, c'est le grand pays. Lui seul a nom Vavau; mais l'île Koloa de son nom, le premier pays lui viennent, lui c'est le nom de Haafuluhao. Il est surgi lui, l'œuvre de Tangaloa du ciel. Mais fut après péché Vavau par l'embarcation qui de Lolofonua vient pêcher les pays, l'embarcation des Maui.

Que vous entendiez le sens (raison) de Haafuluhao et de Vavau: Le premier pays, c'est Haafuluhao-Koloa, mais Vavau, c'est la grande terre seule.

Et montèrent Mauiatalaga et Mauikisikisi et restèrent ensemble à Haafuluhao-Koloa, dans le premier pays; mais ils ne demeurèrent pas dans la grande terre, à Vavau, mais ils restaient à Koloa, et du temps en temps s'en allèrent sur la grande terre, à Vavau.

Et ils montèrent pour rester dans la partie du pays, à Koloa, qui a le nom Atalaga; c'est de là que fut terminé le nom de Maui par Maui-Atalaga. Il s'appela du nom du terrain d'Atalaga son nom.

Et ils restaient là, restaient là Mauiatalaga et Mauikisikisi; et s'unit là Mauiatalaga avec une femme du pays qui s'appelle Atalaga. Et de là

¹ Confond. — ² Le mot Vavau n'existe plus dans la langue tonguienne. A Samoa, il signifie ancien, vieux. Le mot Haafuluhao pourrait se décomposer en *haa*, «race» *fulu* qui signifie «poils, plume», et aussi «laver, nettoyer», *hao* «échapper». On pourrait alors dire: le pays où reste la race dont les poils ont échappés. C'est bien un peu tiré comme étymologie.

Atalaga. Pea tupu ai leva ena nofo he api ko Atalaga. Koe mea he ene lata ai mo ene unoho ai. Ka nae ikai ke goue ai a Mauiatalaga, koeuhi koe fonua sei a Koloa; he ikai ke hao ai ene goue.

Ka nae nofope i Koloa a Mauiatalaga, mo alupe ia o goue mo gaue ki Lolofonua; ka e nofope a Mauikisikisi ia i Atalaga. He kuo fakaau o lahi a Mauikisikisi; pea kuo fakamanavahe ene pauu mo ene talagataa kihe ene tamai, ko Mauiatalaga.

Pea koia oku tuku aipe e Mauiatalaga i honau api, koeuhi ke nofope i mamani, naa na o mo ene tamai ko Mauiatalaga ki Lolofonua o fai ene goue mo ene gaue kehekehe, pea alu a Mauikisikisi o pauu i Lolofonua. Koia nae alu tokotaha aipe a Mauiatalaga, koeuhi ko ene iloi ae aga o hono foha, ko Mauikisikisi, koe tamasii oku tupu pauupe ta! foki koe tamasii e malohi hake ia ihe ene tamai!

2° Mauikisikisi tue son grand-père et emporte le feu sur la terre.

Pea nau nonofope, nonofope a Mauiatalaga mo hono unoho mo Mauikisikisi i honau api, ko Atalaga. Pea fekau e Mauiatalaga ki hono unohe: Fine motua, ka ae ka alu koa o fai eku goue mo eku gaue i Lolofonua, pea ona naa ke fafagu ae mohe ae tamasii ko Mauikisikisi, naa ne iloi au, pea muimui iate au o ne iloi ae hala ki Lolofonua, pea alu ai o pauu i Lolofonua; ka e tukupe ke nofope i mamani mo pauu aipe.

Pea nau nofe i honau api, pea ka nau ka mohe, pea una ae moa, pea maoa ae ata o teitei aho, pea

vint leur rester au pays (canton) d'Atalaga. La chose vint qu'il s'y plût et s'y unit à une femme. Mais ne travaillait¹ pas là Mauitalaga, car le pays est petit, Koloa; car ne pouvait contenir ses plantations.

Mais restait à Koloa Mauiatalaga, et allait lui planter et travailler à Lolofonua; et restait toujours Mauikisikisi à Atalaga. Car il commençait à grandir Mauikisikisi; et était terrible son insolence et sa désobéissance envers son père Mauiatalaga.

C'est pourquoi laissait toujours Mauiatalaga lui à leur maison, pour qu'il restât toujours sur terre, de peur qu'ils ne s'en aillent avec son père Mauiatalaga à faire ce dernier sa plantation et ses travaux divers et aller Mauikisikisi à faire ses insolences à Lolofonua. C'est pourquoi allait toujours seul Mauiatalaga, par ce qu'il connaissait le genre de son fils Mauikisikisi, un enfant qui grandissait et était seulement insolent!

Et ils demeuraient, demeuraient Mauiatalaga et sa conjointe et Mauikisikisi dans leur *api*². Et dit Mauiatalaga à sa conjointe: Femme, quand je vais, quoi, faire mes plantations et mes travaux à Lolofonua, et garde-toi d'éveiller le sommeil de l'enfant Mauikisikisi, de peur qu'il ne connaisse mon départ, et ne suive et ne connaisse le chemin de Lolofonua, et aille par là à faire ses insolences à Lolofonua; mais laisse-le qu'il demeure sur terre à être là insolent.

Et ils restaient dans leur *api*, et quand ils dormaient, et que chantait le coq et l'aurore paraissait et faisait

¹ Plantait. — ² *Api* comprend tout terrain, maison et ce qui s'y trouve.

a leva a Mauiatalaga o hola pouli aipe ki Lolofonua o fui ene gaue koeuhi naa a hake hono foha ko Mauikisikisi o tagi toupili ia Mauiatalaga. Koia nae alu tokotaha aipe mo hola pouli aipe. Pea pehe ihe po koloape o laga poulpe, laga poulpe, koeuhi naa iloi ia e Mauikisikisi.

Pea nofo ai, nofo ai a Mauikisikisi, pea fifili hono loto o pehe eia: Ko eku tamaini nai oku alu o fai ife ene goueni? Kuo u fiu he kumi ihe aho kotoape; pe oku aluni o goue nai ife mo gaue ai?

Pea pehe ehe loto o Mauikisikisi mo ne fakakaukau mo pehe eia: Ea! ko eku tamaini, oku alape o fai ene gaueni i Lolofonuape! Hono ikai ha' api te u ilo oku fai ai haane gaue i Mamani!

Pea toki pehe ehe loto o Mauikisikisi: Oua mua ke u lamasi ia, ene laga pouli o teilei aho, pea u a leva o vakai ene alu pouli, ke u tuu o muimui ai, ke ma o o fai haama goue mo haama gaue ihe mia oku fai ai ene goueni.

Pea lamasi, lamasi e Mauikisikisi, pea ne toki mau ihe po e taha, kuo hola ai ene tamai, koe alu ki Lolofonua o fui ene goue. Pea ilope e Mauikisikisi, pea tuu leva ia, o haga atu ia kuo too mai e Mauiatalaga hono sisi, mo hono huo, pea hu leva ki tua, o alu; ka e osi kuo a a Mauikisikisi, o ne iloi ae alu a ene tamai ka Mauitalaga.

presque jour, et s'éveillait alors Mauiatalaga pour s'enfuir dans les ténèbres à Lolofonua pour faire son travail, de peur que ne s'éveille son fils Mauikisikisi et ne pleure, en le suivant lui Mauiatalaga. Voilà pourquoi il en allait toujours seul, et s'enfuyait toujours dans les ténèbres. Et c'était ainsi toutes les nuits, et s'en allait de grand matin pendant les ténèbres, de peur que Mauikisikisi ne le vit.

Et restait, restait Mauikisikisi, et il réfléchissait en son cœur et disait: Mon père ici, où va-t-il donc faire ses plantations? Je suis las de le chercher tous les jours; où va-t-il ici faire ses plantations et travailler?

Et dit le cœur de Mauikisikisi et il réfléchissait et il dit: Tiens! peut-être, mon père ici, il va faire son travail à Lolofonua! Pas un sien *api* que je sache qu'il y fasse un seul travail sur terre!

Et alors dit le cœur de Mauikisikisi: Attends d'abord que je le guette son s'en aller de grand matin, aux ténèbres, presque jour, que je m'éveille pour voir son s'en aller de grand matin aux ténèbres, que je me lève pour le suivre, que nous nous en allions pour faire nos plantations et nos travaux dans la chose où il fait ses plantations-ici.

Et guetta, guetta Mauikisikisi, et enfin il le surprit une nuit, que se sauvait son père pour aller à Lolofonua pour faire ses plantations. Et sut Mauikisikisi, et il se leva pour regarder du côté¹, prit Mauiatalaga son *sisi*² et sa bêche, et sortit dehors pour s'en aller; et cependant était éveillé Mauikisikisi et connaissait le aller de son père Mauiatalaga.

¹ Du côté de son père s'en allant. — ² Ceinture en herbes pour se couvrir les reins.

Pea alu a Mauiatalaga o mamao atu siipe, pea tuu leva a Mauikisikisi o muimui atu ihe ene tamai. Ka oku muimui mamaope, oku ikai te na vaofi, koeuhi naa iloi e Mauiatalaga oku muimui age a Mauikisikisi, pea e foki e Mauitalaga o nofo, koeuhi naa iloi ehe tamasii ko Mauikisikisi ae hala ki Lolofonua. Koe mia ia oku muimui age mamao aipe a Mauikisikisi, ke oua ke mole a Mauitalaga, koeuhi ke iloi pau a Mauikisikisi ae hala kihe mea oku alu ki ai ene tamai o fai ai ene goue.

Pea na o hake, o hake, oku laupei e Mauiatalaga, koia to kotahape, ka e osi, oku muimui age a Mauikisikisi. Pea na o, o, pea haga atu leva a Mauikisikisi: kuo tuu a Mauiatalaga ihe tefito ae fuu akau koe kaho, o fesiofaki, ka e tuupe a Mauikisikisi ia o toitoi atupei i mui. Pea haga atu leva a Mauikisikisi: kua ala a Mauiatalaga o puke ae uluulu oe fuu kaho oku tuu i hono ao, pea ne taaki leva o tuku kihe potu e taha, ta! koe fuu kaho ia oku lapuniaki ae hola ki Lolofonua.

Pea hu leva a Mauiatalaga o alu kihe hala, ki Lolofonua. Pea taki ala hake o Mauitalaga ki oluga o toe mai ae fuu kaho o tapuniaki hono hala. Pea taki pehe e Mauikisikisi: Ta! Koe hala eni ape oe motuani, oku alu ai o fai ene goueni i Lolofonua. Pea toki alu atu a Mauikisikisi o taaki ae fuu kaho o li kihe potu mamao, pea hu hifo a Mauikisikisi o alu ihe hala o muimui ihe ene tamai; ka kuo ava ae hala ia, kuo ikai tapuni, he kuo li mamao ae fuu kaho nae tapuni-

Et alla Mauiatalaga à être un peu éloigné, et se leva ensuite Mauikisikisi pour suivre son père. Mais il suivait de loin, ils n'étaient pas rapprochés, de peur que ne sût Mauiatalaga que suivait Mauikisikisi, et ne retournât Mauiatalaga pour rester, de peur que ne connût l'enfant Mauikisikisi le chemin de Lolofonua. Cette chose là [fut cause que] suivit de loin toujours Mauikisikisi, afin de s'en aller devant Mauiatalaga, afin que connût sûrement Mauikisikisi le chemin, vers la chose¹ où allait son père pour faire ses plantations-là.

Et ils s'en allaient, s'en allaient, se disait Mauiatalaga, lui seul, et cependant suivait Mauikisikisi. Et ils s'en allaient, s'en allaient, et regardait fixement Mauikisikisi: s'était arrêté Mauiatalaga au pied d'un arbre, le *kaho*², pour regarder de tous les côtés, mais s'était arrêté Mauikisikisi pour se cacher en arrière. Et regardait fixement Mauikisikisi: avait saisi Mauiatalaga à empoigner fortement les branches du *kaho* qui était devant lui, et il l'arracha et le mit d'un autre côté, tiens! le gros *kaho* bouchait le chemin de Lolofonua.

Et entra ensuite Mauiatalaga pour aller dans le chemin vers Lolofonua. Et alors il saisit par en haut Mauiatalaga pour attirer le *kaho* pour boucher le chemin. Et alors dit Mauikisikisi: Tiens! C'est le chemin ici peut-être de ce vieux-ci, par où il va pour faire ses plantations à Lolofonua. Et alors s'en approcha Mauikisikisi pour arracher le *kaho* pour le jeter au loin, et descendit Mauikisikisi pour aller dans le chemin pour suivre son père; mais était ouvert le chemin, il n'était pas bouché,

¹ Endroit. — ² Roseau.

aki. Pea aku higoa ae potu koia, nae hu ai a Maui ki Lolo fonua, ko Tuahalakaho.

Pea na o hona fonoga, kuo ilo ehe tamasii pauu ae hala o ene tamai. Pea mue muape a Mauitalaga, ka muimupe a Mauikisikisi; ka oku ikai te na feilogaki.

Oku laupe e Mauitalaga ia, koia tokotahape. Pea na o, o, pea hoko kihe api oku geue ai a Mauitalaga, pea nofo ia o huo. Pea huo, huo; ka o tuupe a Mauikisikisi ia mo kata ihn, huo a ene tamai.

Pea kaka leva a Mauikisikisi ihe fuu akau, koe nonu hono higoa. Pea ne pakii mai ae fua oe fuu akau o ne usi. Pea ne tologaki leva a Mauitalaga kihe ene huo. Pea too hake leva e Mauitalaga o pehe eia: Uoi! Oku hagape koe mata nifo oe tamasii pauu!

Pea oio hake leva e Mauitalaga o vakai, pe koe lisi oku fai meife. Pea vakai, vakai e Mauitalaga, pea ikai te ne iloi ou tamasii; he kuo hekehekape ihe fuu nonu. Pea tafoki leva a Mauitalaga ia, o faipe foki ene huo ana. Pea toe pakii mai foki e Mauikisikisi ae foi-nonu o ne usi foki, pea toe ai ene tolo o ene tamai. Pea toe ala atu a Mauitalaga o too mai a foi-nonu o vakai, pea pehe eia: U! U! koe mata-nifo mooni oe tamasii panu!

Pea pehe mai leva e Mauikisikisi: Pā! ala, ko au eni! Pea pehe age leva ehe ene tamai; Tamasii! naake hau hēfe? Pea talaage leva e Mauikisikisi: Noa! ku muimui maipe ihe hala naa ke hau ai. Pea pehe

car il avait jeté au loin le *kaho* qui le bouchait. Et ce nom l'endroit celui-là par où entrait Maui à Lolo fonua, *Tuahalakaho*¹.

Et ils allèrent leur marche, avait trouvé l'enfant espiègle le chemin de son père. Et précédait Mauitalaga, mais suivait Mauikisikisi; mais ne se trouvèrent pas ensemble².

Et disait Mauitalaga lui, lui (être) seul. Et ils allèrent, allèrent, et arrivèrent à l'*api* où plantait³ Mauitalaga, et lui s'arrêter par nettoyer. Et il nettoya, nettoya; et se tenait devant Mauikisikisi, et riait du nettoyage de son père.

Et monta ensuite Mauikisikisi sur un arbre, le *nonu* son nom. Et cueillit le fruit de l'arbre pour le mordre. Et il tira ensuite sur Mauitalaga, sur son nettoyage. Et prit en haut (ramassa) ensuite Mauitalaga [le fruit] en disant: *Uoi!* C'est comme la marque des dents de l'enfant espiègle!

Et regarda en haut à Mauitalaga pour voir d'où le jetement est fait. Et regarda, regarda Mauitalaga, et il ne decouvrit pas l'enfant, car il était perché sur le *nonu*. Et se retourna ensuite Mauitalaga pour faire aussi son nettoyage. Et de nouveau étendit la main Mauitalaga pour prendre le fruit du *nonu* pour voir, et il dit: U! U! Les marques des dents vraiment de l'enfant espiègle!

Et dit ensuite Mauikisikisi: Pā! père! Moi me voici! Et dit ensuite son père: Enfant! tu es venu par où? Et dit Mauikisikisi: J'ai suivi le chemin par où tu es venu. Et lui dit son père: Et tu as bouché le chemin

¹ Derrière du chemin du *kaho*. — ² = Ne se rencontrèrent pas. — ³ Travaillait.

age ehe ene tamai: Pea kuo ke tapur ni ae hala naa ke alu hifo ai? Pea loi age leva¹ ae tamasii: Kuo a ta-puni; ka e osi ko ene loipe. Pea fekau age leva e Mauiatalaga: Hau ke ta huo!

Pea alu age leva a Mauikisikisi o na huo. Pea tala mai leva ehe ene tamai: Oua naa ke huo mo oio ke mui. Pea haga mai leva a Mauiatalaga, kuo toe tupupe ne mohuku o moui! Pea ita mai leva a Mauiatalaga: Tala atu koa kihe tamasii pauuni, ke oua te ke huo mo sio ki mui, he oku tapu, koeuhi naa tupu ae mohuku moe vao o toe moui!

Pea hau leva a Mauiatalaga o toe huo ae mea nae huo ehe tamasii, he kuo toe tupu. Tea faifai ena huo. Pea toe sio foki a Mauikisikisi ki mui, pea toe tupu foki ae mohuku moe vao. Pea toe sio mai foki a ane tamai, pea ita mai: Oku faipe koa ae tala atu kiate koe, ke oua te ke huo mo ke sio ki mui, koeuhi he kuo tapu! He koena oku toe tupupe ae vao moe mohuku, he nae kouna mua ehai ke hau ae tamasii pauuni mo talagataani! Tuku mua hoo huo, tamasii, ia! te ke huo pauu! ka ke ke hau mua o alu asi-afi.

Pea pehe age ehe tamasii kihe ene tamai: Koeha ae mea oku higoa koe afi? Pea pehe moi ehe ane tamai: Alu kihe fale koena, oku mūmū ai ae motua, pea ke omi mei ai ha afi mo fai haata mea koi.

Pea alu atu leva a Mauikisikisi ene esiafi, ihe mūmū ae motua. Ta!

par lequel tu es descendu? Et mentit ensuite l'enfant: Je l'ai bouché; et cependant c'était son mensonge. Et dit ensuite Mauiatalaga: Viens, que nous nettoiyons!

Et s'en fut Mauikisikisi pour nettoyer eux deux. Et lui dit ensuite son père: Ne nettoie pas en regardant en arrière¹. Et nettoya Mauikisikisi et regarda en arrière. Et regarda vers lui Mauiatalaga: était repoussé l'herbe et vivait. Et se fâcha ensuite Mauiatalaga: Quoi! Je disais à cet enfant insolent-ici de ne pas nettoyer et regarder en arrière, car c'est défendu² de peur que ne repousse l'herbe et la brousse et ne revive!

Et s'en vint Mauiatalaga pour nettoyer de nouveau la chose³ qu'avait nettoyé l'enfant. Car il était repoussé. Et ils firent leur nettoyage. Et regarda de nouveau en arrière Mauikisikisi, et repoussa de nouveau aussi l'herbe et la brousse. Et regarda vers lui de nouveau son père, et se fâcha: On fait quoi des ordres à toi, pour que tu ne nettoies pas et regardes en arrière, car c'est défendu! Car voilà a de nouveau repoussé la brousse et l'herbe, car qui a ordonné autrefois que vienne cet enfant insolent et désobéissant-ci! Laisse d'abord ton nettoyage, enfant insolent! Mais viens d'abord et va chercher du feu!

Et dit l'enfant à son père: Quelque c'est que la chose qui a nom feu? Et lui dit son père: Vas vers cette maison-là, là se chauffe un vieux et apporte de là du feu, pour préparer notre nourriture.

Et s'en alla ensuite Mauikisikisi chercher son feu, à l'endroit où se

¹ Garde-toi de nettoyer et de regarder en arrière. — ² Tapu. — ³ L'endroit.

ko Mauimotua ia, koe tamai ia a Mauiatalaga, ka koe kui a Mauikisikisi. Pea oku alu fainoape a Mauikisikisi oku ikai te ne iloi ko ene kui a Mauimotua, koe tamai a Mauiatalaga. Koia oku kuiaki ai e Mauikisikisi. Ka oku na tae feilogaki, oku ikai iloi a Mauikisikisi ia, ko ene kui a Mauimotua, aia oku mūmū ihe fale, he ko ena toki feilogaki o toki mamata a Mauikisikisi kia Mauimotua, pea toki mamata a Mauimotua kia Mauikisikisi. Ka oku laupei eia, koe tamasii kehe a Mauikisikisi, ka e osi ko hono mokopuna ia. Pea laupei e Mauikisikisi koe motua noape a Mauimotua, ka e osi ko ene kui ia, koe tamai ia a Mauiatalaga. Pea ikai ilo e Mauimotua koe foha o Mauiatalaga ae tamasii oku alu age ene esiafi; ka kuo na tauaki fainoa.

Pea toki ui age ae tamasii ko Mauikisikisi kihe motua nae mūmū, kia Mauimotua, o pehe age leva ehe tamasii: Motua! Omai haaku afi! Pea ala leva ae motua o too mai ae afi o amai kiate ia. Pea ala atu leva ae tamasii o too ae afi. Pea alu leva mo ia ae afi. Pea hau ia o tamatei ae afi koia ihe hala o fuifui. Pea mote leva ae afi kosa. Pea toe alu ae tamasii o ui atu kihe motua, ko Mauimotua: Mai haaku afi. Pea tala age ehe motua: Pe kofaā ho afi naa ke alu mo koe? Pea pehe mai e Mauikisikisi: Kuo mate ia. Pea toe omi ehe motua ae afi. Pea toe ala atu a Mauikisikisi, o omi, pea alu foki mo ia ae afi, o ave foki ia, o tamatei ia he hala, o fuifulaki ae vai. Ta! koe fakanu-pe ke pauu ae tamasii kihe motua!

chauffait le vieux. Tiens! Lui Mauimotua, le père de Mauiatalaga, mais l'aïeul de Mauikisikisi. Et s'en alla sans mauvaise volonté Mauikisikisi, il ne savait pas que Mauimotua [était] son grand-père, le père de Mauiatalaga. Voilà pourquoi il était le grand-père de Mauikisikisi. Mais eux deux ne s'étaient pas rencontrés, ne savait pas Mauikisikisi, son grand père lui Mauimotua, lui qui se chauffait dans la maison, car alors seulement eux deux se rencontrèrent, alors seulement vit Mauikisikisi Mauimotua. Et alors seulement vit Mauimotua Mauikisikisi. Et il disait Mauikisikisi un autre enfant, et cependant était son petit-fils. Et disait Mauikisikisi Mauimotua un vieillard nul, et cependant était son grand père, le père de Mauiatalaga. Et ne savait Mauimotua le fils de Mauiatalaga l'enfant qui allait chercher du feu; et ils agirent tous deux sans préméditation.

Et alors appela l'enfant Mauikisikisi le vieillard qui se chauffait Mauimotua, et lui dit l'enfant: Vieux! Donne-moi du feu! Et saisit le vieux et tira du feu pour le donner à lui. Et saisit l'enfant et empoigna le feu. Et il alla lui avec le feu. Et il s'en vient éteindre le feu dans le chemin en le mouillant. Et s'éteignit ce feu. Et alla de nouveau l'enfant pour appeler le vieillard Mauimotua: Donne-moi du feu. Et dit le vieillard: Où est donc ton feu que tu allais avec toi? Et dit Mauikisikisi: Il est éteint. Et de nouveau donna le vieillard du feu. Et de nouveau prit [le feu] Mauikisikisi pour l'emporter, et alla aussi avec le feu, et l'emporta pour l'éteindre dans le chemin en le mouillant avec de l'eau. Tiens! c'était une occasion à l'enfant d'être insolent à l'égard du vieillard!

Pea toe alu ae tamasii o esiafi, koe tuotolu ia o ene esiafi. Pea kuo alu atu, pea sio mai ae motua ko Mauimotua, pea kuo ita he ane haga mai, oku toe alu atu ae tamasii Pea fehui mai leva a Mauimotua mo lea ita mai kia Mauikisikisi Koeha foki ae mea oka toe hau ai ae tamasiini? Pea talaage ehe tamasii: Ko eku esiafi! Pea fehui age a Mauimotua: He kofaā ae gaahi afi oku ke faa alu mo koe? Pea tala age e Mauikisikisi: Oku ou alupe mo au, pea matepē, matepe. Koiape oku ou toe hau aini ke o age haaku afi.

Ka oku tuku ae fuu gasiafi, koe fuu tia oku tekefili i hono mūmū, koiape oku kei toe taha, ka kuo osi hono fetuku ehe tamasii ae afi o ave o tamatei ihe hala. Pea lea fakaita mai leva ae motua ko Maui: Kapau te ke faahi ae gauafi lahina, pea ave ia ma au! Koe laupe ape ehe motua e ikai faahi ehe tamasii ae gauafi. Ko ane pehe eia: Eikai ha taha te ue faahi ae gauafi o hono mumu. He oku gatafu ia Mauiatalaga oku ne faahi ae fuu gauafi. Pea koia oku fekau mai ai kē ave ehe tamasii ae gauafi, pe te ne faahi, pe ikai.

Pea alu atu leva a Mauikisikisi o too mai ae gauafi o too fakani-matahape. Pea pehe mai leva e Mauimotua: ē! ē! tuku mua ki lalo hoku gauafi mumu. Pea tuku leva e Mauikisikisi. Pea kuo ita lahi a Mauimotua, pea pehe age leva eia: Hau mua ke ta fagatua! Pea pehe mai leva a Mauikisikisi: Oku lelei.

Et de nouveau alla l'enfant chercher du feu, c'était la troisième foi de son chercher du feu. Il s'en allait l'enfant, et le vit le vieux Mauimotua, et il se fâcha pendant qu'il regardait que venait de nouveau l'enfant. Et demanda ensuite Mauimotua et parla en colère à Mauikisikisi: Qu'est-ce encore la chose que de nouveau vienne cet enfant-ci? Et dit l'enfant: Mon chercher du feu! Et demanda lui Mauimotua: Et où sont donc les divers feux que tu as emportés avec toi? Et dit Mauimotua: Je suis allé avec, et il s'éteignit, s'éteignit. Voilà pour-quoi je viens de nouveau que tu me donnes du feu.

Et était laissé un gros tison, un gros *toa*¹ était étendu dans son brasier, le seul qui restait, mais avait fini d'emporter l'enfant le feu pour l'éteindre dans le chemin. Et parla en colère le vieillard Maui: Si tu peux soulever ce tison grandissime-là, et emporte-le pour toi! Il se disait peut-être le vieillard que l'enfant ne pourrait soulever le tison. C'était son dire: Personne ne pourrait soulever le tison de son brasier. Car seul Mauiatalaga pouvait soulever l'énorme tison. C'est pourquoi il disait que: l'emporte l'enfant le tison, [pensant] qu'il ne le pourrait pas (ou il le peut ou il ne le peut-pas).

Et alla ensuite Mauikisikisi pour saisir le tison et [le] saisit d'une main seulement. Et dit ensuite Mauimotua: ē! ē! dépose mon tison où je me chauffe. Et déposa ensuite [le tison] Mauikisikisi. Et était très grandement en colère Mauimotua, et il dit ensuite: Viens, que nous luttions à bien le corps! Et dit ensuite Mauikisikisi: C'est bien.

¹ Arbre de fer.

Pea tuu hake leva a Mauimotua o fagatua leva mo Mauikisikisi. Pea hiki leva e Mauimotua a Mauikisikisi ki aluga; pea lieliaki, pea ai ene fuu peehi; pea alu hifo leva a Mauikisikisi o tuupe hono vae ihe kekeke, ka oku ikai higa ki lalo. Pea taki ala atu leva a Mauikisikisi o hiki ki oluga a Mauimotua o lieliaki, pea peehi; pea lai lai ae motua, pea mate.

Pea alu leva a Mauikisikisi ia moe afi o ave kihe ene tamai. Pea pehe mai ehe ene tamai ko Mauiatalaga: Koea aipe ae tamasii pauuni nae fai; naa ne ke alu o pauu kihe motua? Hono tuai mui hoee-siafina! Pea lohi age leva a Mauikisikisi: Naa ku omaipe ae afi, pea matepe, matepe ihe hala. Pea koia naa ku foki ai o toe omai ae afini. Ka kuo ikai te ne tala age ehe tamasii naa ne fuifui ae afi ihe hala.

Pea pehe age e Mauitalaga kihe tamasii: Tama naa naa ke alu o pauu kia Mauimotua? Pea pehe age leva e Mauikisikisi: Na u tuai naini, he ne ita mai ae motua kiate au, ihe eku faa alu age o esiafi. Pea pehe mai leva ehe motua: Tamasii! hau mua. Pea u pehe age: Koea? Pea pehe mai e Mauimotua: Tamasii! hau mua ke ta fagatua. Pea ma fagatua ai, pea kuo taka ae motua. Pea pehe mai e Mauiatalaga: Tamasii! pea oku fefe? Pea tala age e Mauikisikisi: Kuo u peehi, pea kuo mate. Pea pehe mai e Mauiatalaga: Ko hoo mooni, tama? Pea tala age e Mauikisikisi: Ko eku mooni!

Pea hau leva a Mauiatalaga, kuo ita lahi, he kuo ofa lahi kehe ene tamai ko Mauimotua, kuo tamatei

Et se dressa ensuite Mauimotua pour lutter avec Mauikisikisi. Et souleva ensuite Mauimotua Mauikisikisi en l'air, et l'agita de côté et d'autre, et jeta violemment par terre; et descendit Mauikisikisi et se dressa sur ses pieds à terre, mais ne tomba pas de son long à terre. Et alors Mauikisikisi suivit et enleva en l'air Mauimotua, et l'agita de côté et d'autre, et le terrassa; et fut brisé le vieillard, et perdit connaissance.

Et s'en alla ensuite Mauikisikisi porter avec le feu pour le porter à son père. Et lui dit son père Mauiatalaga: Quoi toujours l'enfant insolent ici a fait! Tiens! tu es allé insulter le vieillard. Son tarder avec ton apporter le feu! Et mentit ensuite Mauikisikisi: J'ai apporté seulement le feu, et il s'éteignit, s'éteignit dans le chemin. Et voilà pourquoi je suis retourné pour apporter de nouveau ce feu-ci. Mais il ne dit pas l'enfant qu'il mouillait le feu dans le chemin.

Et dit Mauiatalaga à l'enfant: Garçon! N'est-ce pas que tu es allé insulter Mauimotua? Et dit ensuite Mauikisikisi: J'ai tardé peut-être ici, car s'est irrité le vieux contre moi, de mon aller souvent chercher du feu. Et me dit ensuite le vieux: Enfant! viens d'abord [ici]. Et j'ai dit: Pourquoi? Et me dit Mauimotua: Enfant! viens ici que nous luttons. Et nous avons lutté, et le vieux est tombé. Et dit Mauiatalaga: Enfant! et comment est-il? Et dit Mauikisikisi: Je l'ai terrassé, et il est mort. Et dit Mauiatalaga: C'est ta vérité, garçon? Et dit Mauikisikisi: C'est ma vérité!

Et vint ensuite Mauiatalaga, il était très surexcité, car il était très ému [du sort] de son père Mauimotua

ehe tamasii. Pea alu leva a Mauiatalaga o too mai ae huo o ne taaki leva a Mauikisikisi. Pea lave i hono ulu, pea mahaki leva a Mauikisikisi o mate. Pea tokoto leva a Mauikisikisi. Pea hau a Mauiatalaga o ne omi ae mohuku, ko hono higoa oe mohuku koe mohukuvai o ufiufiaki a Mauikisikisi. Koiā oku taki aipe ae mohuku koiā mo mouipe, he ene ufiufiaki a Mauikisikisi.

Pea kuo mate a Mauikisikisi. Pea alu leva a Mauiatalaga o vakai a Mauimotua, pe koe mooni, kuo mate a Mauimotua he ena fagatua moe tamasii. Pea alu atu, alu atu ia kuo hili ene mate a Mauimotua, kuo ake o moui. Pea pehe atu e Mauiatalaga kihe ene tamai: Ta! ala, ne hau ae tamasii pauuni o fakapogi koe, ka kuo ikai te ne iloi koe.

Pea pehe mai e Mauimotua: Koe mooni! Oku ikai te u iloi foki e au. Pea pehe age e Mauiatalaga: Ko Mauikisikisi ena, ko hoku foha ena oku pauu i mamana, pea koena kuo hoko mai leva o ne fakapogi koe!

Pea pehe mai e Mauimotua: Koe mooni! Oku laupe e au ko ha tamasii noape! Pea pehe age e Mauiatalaga. Koiapu oku ikai te u fie omi ai mei mama kiheni, koeuhi naa hau o pauu. Pea koeni kuo hau ae tamasii o pauu kiate koe, pea kuo u fakapogi ai, pea kuo mate.

Pea pehe age e Mauimotua: Koe-ha! ala, kuo ke fakapogi ai e Mauikisikisi? ka ekai tuku aipe! He koe aga oe vale! Pea oku ikai ke ona feilogaki. Ka ke ke alu o paki ha lounonu; koe akau ia oku ufiufiaki

qu'avait tué l'enfant. Et alla ensuite Mauiatalaga prendre la bêche pour frapper avec Mauikisikisi. Et atteignit à la tête, et expira ensuite Mauikisikisi à mourir. Et était étendu Mauikisikisi. Et s'en vint Mauiatalaga et apporta des herbes, le nom de l'herbe [est] *mohukuvai*¹ pour couvrir avec Mauikisikisi. Voilà pourquoi on arrache toujours cette herbe-là, et elle revit toujours, car elle a couvert Mauikisikisi.

Et était mort Mauikisikisi. Et alla ensuite Mauiatalaga voir Mauimotua [pour voir], si c'était vrai que Mauimotua était mort dans leur lutte avec l'enfant. Et il s'en alla, s'en alla, et avait passé la perte de connaissance, avait repris ses sens à vivre. Et dit Mauiatalaga à son père: Tiens! Père, s'en vint l'enfant insolent te tuer, mais il ne te connaissait pas.

Et dit Mauimotua: C'est vrai! Et moi je ne le connaissais pas non plus. Et dit Mauiatalaga: Voilà Mauikisikisi, mon fils, voilà est insolent sur la terre là-bas, et voilà qu'il arrive ci ensuite pour te tuer toi!

Et dit Mauimotua: C'est vrai! Je disais moi: C'est un enfant nul². Et dit Mauiatalaga: C'est pourquoi je ne voulais pas l'amener de terre ici, de peur qu'il ne vint à être insolent. Et voici s'en vint l'enfant à être insolent à ton égard, et moi je l'ai tué à cause de cela, et il est mort.

Et dit Mauimotua: Quoi! ami, tu as tué pour cela Mauikisikisi? pourquoi ne pas laisser toujours³, car c'est la conduite d'un sot⁴! Et nous nous étions pas encore rencontrés. Mais va cueillir des feuilles de nonu,

¹ Espèce de chiendent. — ² D'inconnu. — ³ Ne pas s'en inquiéter. — ⁴ L'enfant a agi sans savoir.

ae mate, pea moui leva, ko hono higoa oe akau koia, koe nonufiafia.

Pea alu hake leva a Mauiatalaga o paki mai ae lou nonufiafia o ave o ufiufiaki a Mauikisikisi, pea moui leva. Koia oku tupu ai ae lea: Koe loulounonui. Ka e gatape ihe nonu koia, ka oku ikai ke tuu ae nonu koia i mamani kotoape; ka oku tuupe ae nonufiafia i Lagi, pea oku tuupe i Lolofonua.

Pea hili leva ae loulounonui a Mauikisikisi, pea moui leva. Pea fehui age a Mauiatalaga ia Mauikisikisi: Kuo ke fiekaia? Pea pehe age e Mauikisikisi: Kuo u fiekaia! Pea pehe age e Mauiatalaga: He kuo ke malolo? Pea tala age e Mauikisikisi: Kuo u malolo, kuo hoka ia. Pea tala age e Mauiatalaga: Oua ke fai haata onea kai, ke ta kai. Pea te ta kai, pea te ta toki o ki mama.

Pea fai leva e Mauiatalaga ena mea kai, ka ka alu a e tamasii, ko Mauikisikisi o mamata ihe luoki mā a Mauiatalaga.

Pea mamata, mamata, pea pehe e Mauikisikisi: Ta! Koe luoki ma lahi, ala, hoo luoki mani! Pea pehe age e Mauiatalaga: Tameni! Hau mua, ke fakamohomoho ata tununi! Ke ta o!

Pea pehe age leva e Mauikisikisi: Oua mua ke a alu ke u lele o fakatakatakamilo ihe gutu ma oe luoki mani, pe te u au, pe te u hela! Kau fakamanavaloloa, ke oua naa ku manava.

avec cette arbre là on couvre les morts, et ils vivent, le nom de cet arbre est le *nonufiafia*.

Et alla ensuite Muiatalaga cueillir les feuilles du *nonufiafia* pour les porter, et il couvrit avec à Mauikisikisi, et il vient. De là vient le proverbe(?) dire: Le *loulounonui*. Couvrir avec des feuilles de *nonu*. Mais il n'y a que ce *nonu* là¹, mais il ne croit pas ce *nonu* là dans le monde entier; mais il se trouve le *nonufiafia* au Langi² et se trouve à Lolofonua.

Et après le couvrement avec des feuilles de *nonu* Mauikisikisi, et il vécut. Et demanda Mauiatalaga à Mauikisikisi: As-tu faim? Et répondit Mauikisikisi: J'ai faim! Et dit Mauiatalaga: Car tu te portes bien? Et répondit Mauikisikisi: Je me porte bien, je suis blessé. Et dit Mauiatalaga: Attends que je prépare notre nourriture que nous mangerons. Et nous mangerons, et alors nous irons sur terre.

Et Mauiatalaga prépara leur nourriture, mais alla l'enfant Mauikisikisi voir le tronc à *ma*³ de Mauiatalaga.

Et regarda, regarda, et dit Mauikisikisi: Tiens! C'est un grand tronc à *ma*, père, ton tronc à *ma*-ici. Et dit Mauiatalaga: Enfant! Viens faire cuire à point notre *tunu*⁴-ci que nous nous en allions.

Et dit ensuite Mauikisikisi: Attends que j'aïlle, que je coure tout autour sur le bord du *ma* de ce tronc à *ma*-ci, si je puis y arriver, ou si je serai essoufflé! Que je prenne haleine, pour que je le fasse sans la reprendre.

¹ Qui est bon. — ² Ciel. — ³ Bananes qu'on a fait fermenter en terre. — ⁴ Chose cuite sur la braise.

Pea lele leva a Mauikisikisi o pehe eia o fakatagiloloa, o pehe ene lea i! i; kuo ikai manava. Pea manavatamaki ai ihe ene i, i. Pea too fakamaga hono gutu ihe ene manavatamaki o pehe eia foki a! a. Pea hoko kihe mia nae kamata ai ene lele. Pea hoko ki ai o to ki lalo, he kuo ikai manava ihe ene i, i, mo ene ā, ā. Pea mate, mate a Mauikisikisi ihe ene hela mo ene manavatamaki ihe ene lele fakatakamilo ihe gutu ma oe luo.

Pea tuu hake leva a Mauikisikisi, kuo hili ene mate ihe hola mo ene manavatamaki. Pea ai leva ae lea a Mauikisikisi o pehe mai eia kia Mauiatalaga: Ala! Kuo u mate iho hela moe manavatamaki; he koeni kuo ikai hae i, pea kuo ikai hae a, he kuo ikai ha mea te u manava ki ai, pe te u manava kihe i pe te u manava kihe a.

Pea ko hono tupuaga ia ae lea koia: kuo ikai haei, pea ikai haeā. Koe lea nae tupu ia Mauikisikisi, ihe ene lele fakatakamilo ihe gutu luo oe ma a ane tamai ko Mauiatalaga. Pea oku mou fai aipe ae leani o tau fai i mamani, ka oku ikai iloi hono uhiga oe ikai haei mo ikai haeā. Ka koe leani nae tupu ihe hela a Mauikisikisi mo ene manavatamaki. Ko hono uhiga oe leani.

Pea fai leva e Mauiatalaga ena mea kai. Pea na kai mo Mauikisikisi, pea na o hake leva ki ma-

Et courut ensuite Mauikisikisi en disant en faisant siffler longuement en rendant le son *i, i*; et il ne reprenait pas haleine. Et il n'avait plus se souffle dans le son *i, i*. Et il ouvrit de nouveau sa bouche dans son manque de souffle et il dit *ā, ā*. Et il arriva à l'endroit d'où était parti sa course. Et il arriva là pour tomber par terre, car il n'avait repris souffle ni dans son cri de *i, i*, ni dans son cri de *a, ā*. Et n'avait plus de souffle, n'avait plus de souffle Mauikisikisi dans son oppression et sa difficulté de respirer, par suite de sa course autour du bord du *ma* du tronc.

Et se leva Mauikisikisi, était passé son essoufflement de l'oppression et de sa difficulté se respirer. Et parla Mauikisikisi en disant à Mauiatalaga: Père! Je suis essoufflé de l'oppression et de la difficulté de respirer; car voici n'a pas été déchiré le *i*, et n'a pas été déchiré le *ā*, car il n'a rien où j'ai repris le souffle, je n'ai repris souffle ni en *i*, je n'ai repris souffle ni en *ā*¹.

Et c'est l'origine de ce proverbe: *kuo ikai haei, pea ikai haeā*². Ce proverbe vient de Mauikisikisi dans sa course autour du bord du tronc à *ma* de son père Mauiatalaga. Et vous vous en servez toujours, vous et nous le faisons sur terre, mais on ne sait pas le sens de *ikai haei mo ikai haeā*. Mais le proverbe vient de l'oppression de Mauikisikisi et de sa difficulté de respirer. C'est le sens du proverbe.

Et fit ensuite Mauiatalaga leur nourriture. Et ils mangèrent avec Mauikisikisi, et ils remontèrent en-

¹ Mot-à-mot: car est-rien une chose je serai respirant là, ou serai respirant à *i* ou serai respirant à *ā*. — ² Il n'est pas déchiré, il n'est pas déchiré!

mani. Pea tala age e Mauiatalaga: Tamasii! hau o muomu. Pea tala age e Mauikisikisi: Muomuape koe! Pea tala age e Mauiatalaga: Tamasii, hau o muomua, naa ke pauusii faki ha mea i Lolofonua, he kuo fai ae fiu i hoo pauu. Pea tala age leva e Mauikisikisi: Muomua atupe koe, ka u muimui atupe; koeuhi he oku manavahe a Mauiatalaga naa o hake e Mauikisikisi ha mea mei Lolofonua ki mamani.

Pea taki muomua leva a Mauiatalaga, pea muimui leva a Mauikisikisi. Pea na o hake leva, pea ala atu leva e Mauikisikisi o too mai ae afi. Pea na o hake, o hake, pea tuu mai a Mauiatalaga ihe hala o fehui mai: Tamasii! Koe namu afi meife? Pea tala age e Mauikisikisi! Oku ikai! Koe nanamupe ape meihe mea nae fai ai eta mea kai. Pea pehe age a Mauiatalaga: Koe lau e hai? Tamasii! Naa oku ke amai ha afi? Pea pehe age faki e Mauikisikisi: Oku ikai!

Pea na o hake, o heke feki. Pea toe nanamu ae afi. Pea toe tuu mai feki a Mauiatalaga: Tamasii! Koe nanamu afini koa meife? Pea pehe agu e Mauikisikisi: Heiilo! Pea pehe age e Mauiatalaga: Naa oku ke amai mua ha afi? Pea tokisio mai a Mauiatalaga oku kokohu age ae afi oku too e Mauikisikisi, oku too fakafufu mo fakauu. Pea toki ohofua mai leva a Mauiatalaga mo ita: Eku toki mamata ihe Tamasii. Kuo pauu mo talagataa, ko ene oma nai ae afini ke ave kife? Pea tamatei ae afi.

suite sur cette terre. Et dit Mauiatalaga: *Enfant! viens et précède moi!* Et dit Mauikisikisi: *Marche devant toi!* Et dit Mauiatalaga: *Enfant! viens et marche le premier, de peur que tu ne fasses quelque dégât ici à Lolofonua, car je suis fatigué de tes malices*¹. Et dit Mauikisikisi: *Marche devant seulement, que je te suive [il agissait ainsi Mauiatalaga]; car Mauiatalaga craignait que n'importât sur terre Mauikisikisi quelque chose de Lolofonua.*

Et alors précéda Mauiatalaga et suivit Mauikisikisi. Et ils montèrent, et saisit Mauikisikisi du feu pour l'emporter. Et ils montèrent, montèrent, et s'arrêta Mauiatalaga dans le chemin pour demander: *Enfant! D'où vient cette odeur de feu?* Et dit Mauikisikisi: *Mais non! Peut-être est-ce l'odeur de l'endroit où nous préparâmes les vivres, qui se fait sentir.* Et dit Mauiatalaga: *Qui dit cela? enfant! Peut-être que tu apportes du feu?* Et répondit Mauikisikisi: *Non!*

Et ils montèrent, montèrent. Et de nouveau se fit sentir l'odeur du feu. Et s'arrêta de nouveau aussi Mauiatalaga: *Enfant! Cette odeur de feu d'où vient-elle donc?* Et répondit Mauikisikisi: *Je n'en sais rien!* Et dit Mauiatalaga: *Peut-être que tu apportes-toi du feu!* Et alors regarda Mauiatalaga, et le feu fumait que portait Mauikisikisi, il le portait en cachette et à la dérobée². Et alors se précipita Mauiatalaga en colère: *Ce n'est qu'aujourd'hui que je vois un enfant malicieux et désobéissant*³! Voilà qu'il apporte du feu pour le porter où? Et il éteignit le feu.

¹ Les mauvais coups. — ² En le protégeant. — ³ Mot-à-mot: Mon voir par le coup un enfant qui est malicieux et désobéissant.

Pea na toki o hake, ka oku ikai ilo e Mauiatalaga, kuo tutia ae mahi e Mauikisikisi. Pea oku velape ia mai mui mo toho mai. Ka oku laupe e Mauiatalaga koe afipe ē, kuo ne tamatei, ka e osi; oku toho mai ae mahi e Mauikisikisi, oku moui aipe ae afi.

Pea na o hake, pea na au hake ki mamani. Pea alu leva a Mauiatalaga a toitoi, o vakai ae alu haka a Mauikisikisi, naa oku ai ha mea te ne o hake i Lolofonua.

Pea alu hake, alu hake a Mauikisikisi, pea sio mai a Mauiatalaga o pehe age sia: Ha tamasii koeni oku toe pauu kuo ne o mai ae afi ki Mamani! Pea kalaga leva a Mauiatalaga: To ha uha lolo! Pea to leva ae fau uha lolo.

Pea kalaga leva a Mauikisikisi foki ia o pehe: Hola kihe niu, hola kihe mei, hola kihe fau, hola kehe tou, hola kihe akau kotoape o Mamani.

Ko hono tupuaga ia oe afi, o iloi ai i mamani. Ka nae o hake ia e Mauikisikisi mei Lolofonua, kauhi ke gaohiaki ha mea ke tau kai, o fasiki ae umu, moe tunu; pea tau mamaaki, pea mumuaki ae sino oku mokosia, mo mahamahaki. He nae ikai ha afi i mamani; ka e kai matope ae mea kai o mamani. Ka koe talu ene o Mauikisikisi ene o hake ae afi mei Lolofonua o tau mamata ai ae hako, ko kitautoluni. Pea koia oku tolo ai ae afi ihe akaa. He nae fekau e Mauikisikisi ke hola ae afi o nofo ihe a kau kotoape.

Et ils montèrent ensuite, mais ne savait pas Mauiatalaga qu'avait allumé le *mahi* Mauikisikisi¹. Et brûlait par arrière le *mahi*, qu'il traînait. Mais croyait Mauiatalaga seulement le feu celui-là qu'il avait éteint; et cependant traînait le *mahi* Mauikisikisi, qui brûlait toujours.

Et ils montèrent, et ils arrivèrent sur terre. Et alla Mauiatalaga se cacher pour voir monter Mauikisikisi, de peur qu'il n'apportât quelque chose de Lolofonua.

Et montait, montait Mauikisikisi, et le vit Mauiatalaga et il dit: Quel enfant ici qui fait encore des malices²! il apporte le feu sur la terre! Et cria Mauiatalaga: Que tombe une pluie torrentielle! Et tomba une pluie torrentielle.

Et cria aussi Mauikisikisi en disant: Enfuie-toi dans le cocotier, enfuie-toi dans l'arbre à pain, enfuie-toi dans le *fau*, enfuie-toi dans le *tou*, enfuie-toi dans tous les arbres de la terre!

C'est l'origine-là du feu, et par là le connut la terre. Mais l'apporta Mauikisikisi de Lolofonua pour préparer avec les choses que nous mangerons qu'on fasse avec des cuisines, des *tunu*; pour nous éclairir avec, pour rechauffer avec le corps qui a froid et est maladif. Car il n'y avait pas de feu sur terre; mais mangeait cru les choses de la terre. Mais depuis ce temps-ci de Mauikisikisi, son apporter le feu de Lolofonua, nous le voyons nous-ici, les descendants. Et voilà pourquoi on obtient du feu en frottant deux bois. Car dit Mauikisikisi que s'enfuie le feu pour rester dans tous les arbres.

¹ *Mahi* ceinture qui ne faisait que juste couvrir la nudité. — ² De mauvais coups.

3° Mauiatalaga repousse le firmament en haut de la terre.

Kae tupuaga ia oe afi ihe tala-tupua fakatoga.

Pea toki o hake a Mauiatalaga mo Mauikisikisi ki honau api ko Atalaga. Pea nofo ai, nofo ai a Mauiatalaga, pea hau ai leva ene eveeva oku totolo age ae fine motua, nae fai ane utuvai meihe vai ko Tofou, hono higoa. Pea koe higoa oe fine motua nae utuvai, ko Tuilooa. Pea na fataulaki ihe hala mo Mauiatalaga.

Pea kole age a Maui: Fine motua! mai mua hoo utuvaina ke u esiu hoke. Pea tala mai ehe fine motua: E ikai! Pea toe kole age a Mauiatalaga: Mai foki, ke u inu, hoke, ka u tokana ae lagini ke mooluga, ka ke haele tuu tonu. Pea toki o age leva ae vai. Pea pehe age ehe fine motua, ko Tuilooa, hono higoa: E Mauiatalaga! ko hoo mooni, te ke tekei ae lagi ke mamaope ko hoo tohipe? Pea tala mai a Mauiatalaga: Ouape ke u inu ka u tokei ae lagi, ke tuu lome hoo alu, ka e oua naa ke tololo. Pea inu, inu leva a Mauiatalaga. Pea osi ane inu, pea ne tekei leva ae lagi.

Pea pehe age e Mauiatalaga kihe fine motua: Fine motua: Fefe ē? Pea pehe age ehe fine motua: Toe taha hake. Pea toe tekei e Mauifoki o maoluga sii. Pea pehe age e Maui kia Tuilooa: Fine motua! fefe ē? Pea toe tala age: Toe tekei hake, ke lahi aupito o maoluga o mamao. Pea ai leva hono fuu tekei oe lagini e Maui o mamao ai levani.

Koe tupuaga ia oe va mamao a onamoni moe lagi, ko houo tekei e Maui ihe fekau ehe fine motua, ko

Voilà l'origine du feu selon la tradition tonguienne.

Et alors allèrent Mauiatalaga et Mauikisikisi à leur *api* Atalaga. Et restait, restait Mauiatalaga, et il s'en vint se promenant pendant que rampait vers lui une femme qui avait puisé de l'eau à la source de Tofoa, son nom. Et le nom de la femme qui avait puisé l'eau, Tuilooa. Et elle se rencontra au chemin avec Mauiatalaga.

Et demanda Maui: Femme! donne-moi ton eau que tu as puisée, que je la boive. Et répondit la femme: Non! Et de nouveau demanda Mauiatalaga: Donne-la moi que je boive, et je repousse le firmament (ciel) qu'il soit en haut, et que tu marches droit. Et elle donna alors l'eau. Et dit la femme, Tuilooa, son nom: Mauiatalaga! Vraiment¹ tu repousses le firmament, ou me mens-tu²? Et répondit Mauiatalaga: Attends un peu que je boive, et je repousserai le ciel enfin que droite soit la marche, et que tu plus ne rampes. Et but, but Mauiatalaga. Et après son boire, il repoussa le ciel.

Et dit Mauiatalaga à la femme: Femme! Comment ceci³? Et répondit la femme: Encore plus haut! Et de nouveau repoussa Maui, et il fut un peu plus haut. Et dit Maui à Tuilooa: Femme! Comment ceci? Et de nouveau elle dit: Repousse encore en haut, que bien grandement élevé soit et éloigné. Et donna un fort repoussement du ciel Maui, et éloigné fut tel qu'il est à présent.

C'est l'origine là de la grande séparation de la terre du ciel, son repoussement par Maui à l'ordre de

¹ C'est la vérité. — ² Littéralement = ou ton mensonge? — ³ Est-ce assez?

Tuiloa. Aeni ou tau toki haele tuu tonu ni ki olugani. Ka naa tau totolope o hage koe ala ae kuli moe puaka moe manu kehekehe oku totolo.

4° Mauiatalaga et Mauikisikisi tuent des bêtes et des plantes féroces.

Pea koe koga fonua koia nae tekei ai ae lagi, oku higoa ae hala ko Tekena-i-lagi, koeuhi he noe tekai ai ae lagi.

Pea nofo ai, nofo ai a Mauiatalaga mo Mauikisikisi. Pea na fanogo ai, kuo lahi ae gaohi mea fekai, ae manu kehekehe nae fekai, moe akau kehekehe nae fekai foki! Pea na alea ai leva a Mauiatalaga mo Mauikisikisi o na pehe ekinaua: Ta o mua o kumi ae gaohi mea oku lau oku fekaini, ae gaohi manu, moe gaohi akau. He kuo lahi ae kakai kuo mate he enau kai.

Pea na o heke leva ki Vavau, kihe fonua ko Haalaufuli hono higoa koe potu fonua o Vavau, pea moe hoga fonua ko Taanea, hono higoa. Pea koe potu koia nae nofo ai ae kuma nae fekai, nae keli ai hono tafu.

Pea na o atu leva kisiaua a Maui mo Maui, oku aveeva ae kuma ihe gutuana o hono tafu. Pea sio mai leva ae kuma, pea oho mai leva kia Maui mo Maui. Pea na tai leva, pea hola leva ae kuma. Ka oku lau ape ehe kuma ko ha ogo tagata noope o hage koe kakai oku ne fakapogi mo ne kai; ka ikai te ne ilo oku o age a Maui mo Maui, koe ogo tagata maloki akinaua, ko hono tamatei. Pea kuo toki hola ae kuma ki hono tafu, he kuo manavahe, he kuo pehe eia: Koe ogo tagatani ape te na tamatei au.

Pea pehe age e Mauiatalaga kia Mauikisikisi: Hau mua ke ta keli

la femme, Tuiloa son nom. Voici que nous marchons seulement droit et levé en haut. Mais nous rampions comme vont les chiens et le cochons et toutes les bêtes qui rampent.

Et l'endroit où fut repoussé le ciel, est nommé le chemin à cet endroit Tekena-i-lagi, parce que là fut repoussé le ciel.

Et restaient, restaient Mauiatalaga et Mauikisikisi. Et ils entendirent qu'il y avait beaucoup de chiens voraces, diverses bêtes étaient voraces, et diverses plantes aussi étaient carnivores. Et s'entretenirent Mauiatalaga et Mauikisikisi en se disant: Allons donc chercher les diverses objets qu'on dit voraces, les bêtes et les plantes. Car bien des personnes périssent par leur dévorer elles.

Et ils allèrent à Vavau, au pays de Haalaufuli son nom, c'est une partie de Vavau, avec le pays du Taanea, son nom. Et cet endroit là demeurerait un rat féroce, qui y avait creusé son trou¹.

Et ils y allèrent les deux, Maui et Maui, se promenait le rat au bord du trou de sa tanière. Et les vit le rat et se précipita sur Maui et Maui. Et ils le frappèrent, et s'enfuit le rat. Mais se disait peut-être le rat deux hommes ordinaires eux, comme les gens qu'il tuait et mangeait; mais ne savait pas que venaient Maui et Maui, deux hommes vigoureux eux, pour le tuer. Et alors s'enfuit le rat dans sa tanière, car il craignait, car il se disait peut-être: Ces deux hommes-ci me tueront peut-être.

Et dit Mauiatalaga à Mauikisikisi: Viens que nous creusions la tanière

¹ Sa tanière.

ae tafu oe kumani, ke ta mau ke tamatei: He koeni kuo ikai ha kakai e kei moui ihe potu fonuani hono kai ehe kumani. Pea pehe mai leva e Mauikisikisi: Oku lelei! Ke ta keli. Pea na keli leva. Pea toe sii kihe mui-ana, oku nofo ai ae kuma, pehe pehe age leva e Mauiatatalaga: Mauikisikisi! hau o keli age, ka u alu o talia mei hono mui-ana, naa hola hake i hono fakamanava. Pea tala age leva e Mauikisikisi kia Mauiatatalaga: Hau koe o keli, ka u alu atu au, ke u talia mei hono fakamanava, naa hola hake ae kumani. Pea pehe age leva e Mauiatatalaga, kuo ita io o pehe age: O ke tali fefei? naa hola ae kumani, pea te ne kai koe! Pea talaaga e Mauikisikisi: Te u taliape o tamatei. Pea pehe age e Mauiatatalaga: He tamasii talikelo!

Koe tupuaga ia oe lea oku pehe i mamani: Koe tamasii talikelo! Ka koe tupu ihe gaohi o Maui mo Maui ae kuma nae fekai. Pea alu leva a Mauikisikisi o ne tali meihe fakamanava ae kuma meihe mui-ana, ka e keli age ene tamai ihe gutu ana oe tafu oe kuma. Pea hola hake leva oe kuma i hono manava, pea puke leva e Mauikisikisi o kuku hono kia. Pea tamatei leva ae manu fekai koia, pea mate ia.

Pea na omi o nofo i hona fonua, ko Haafuluhao, koia oku higoa ko koloa, ae fonua koia. Pea ogo age kiate kinua kia Maui mo Maui oku fekai ae moa ihe fonua ko Eua, pea moe manu koe moko nae fekai i Eua, pea moe akau koe hiapo hono higoa, pea moe akau koe toto-i-eitu, hono higoa.

de ce rat, que nous le prenions, que nous le tuions. Car voici, plus personne n'est vivant dans cette partie du pays, les dévorer ce rat-ci. Et répondit Mauikisikisi: C'est bien! Creusons. Et il creusèrent. Et restait peu de chose [à creuser] vers le fond de la tannière où restait le rat, et dit Mauiatatalaga: Mauikisikisi, viens creuser que j'aille attendre vers le bout du trou, de peur que ne s'échappe [le rat] par l'ouverture du trou. Et répondit Mauikisikisi à Mauiatatalaga: Viens toi creuser, que j'aille là moi, que je le reçoive par l'ouverture, de peur que ne s'échappe ce rat-ci. Et répondit Mauiatatalaga en colère en disant: Tu l'attendras comment¹? De peur qu'il ne s'échappe ce rat-ci, et ne te dévore! Et répondit Mauikisikisi: Je le recevrai et le tuerai. Et repliqua Mauiatatalaga: Quel enfant *talikelo*!²

C'est l'origine du mot qui dit sur terre: C'est un enfant menteur! Mais il a sa source dans le travail de Maui et Maui pour tuer le rat féroce. Et s'en fut Mauikisikisi pour attendre le rat au trou au bout de la tannière. Et s'échappa le rat par le trou, et le saisit Mauikisikisi et l'étrangla par le cou. Et il tua ensuite cet animal féroce, et il mourut.

Et ils vinrent demeurer dans leur pays, à Haafuluhao, ce pays-ci nom Koloa. Et ils entendirent eux deux, Maui et Maui, qu'il y a une poule³ féroce au pays d'Eua et avec un animal, le *moko*⁴, qui est féroce, à Eua, et avec l'arbre le *hiapo*, et avec l'arbre le *toto-i-eitu*⁵.

¹ = Comment serais-tu capable de le recevoir? — ² Actuellement l'expression signifie «répondre par un mensonge». Le sens serait donc: Quel enfant menteur! Jamais tu ne pourras assommer le rat! — ³ Moa actuellement se dit de la poule. — ⁴ Espèce de lézard. — ⁵ Sang des dieux.

Pea omai leva a Maui mo Maui, he ena fanogo kihe gaohi mea nae fekai ihe fonua koia, ko Eua. Pea na omi leva o tamatei ae manu koe Moko, pea mate ia. Pea na hake leva o kumi ae akau nae fekai, koe tutu hono higoa. Pea na ha atu leva, pea gaofa mai ae uluulu oe tutu nae fekai, he koe akau koia, kò hono higoa koe Hiapo; pea gaofe leva ke ūū iate kinaua. Pea ala mai leva a Mauikisikisi o puke ae uluulu oe hiapo, o ne taaki leva, o fesi-fesi. Pea mate ai ae akau fekai koia.

Pea na o hake leva hona fonoga, o na o o kumi ae Moa nai fekai. Pea na tutuu leva o sio atu kihe fuu moa oku tuu mai. Oku sii ae fuu fale, ka oku tuu mai oku talaupe ae moa moe fuu mouga.

Pea pehe age leva a Mauiatalaga ki hono foha ko Mauikisikisi: Alu o fakahēhē mai, ka u talia, ke u tologia. Pea pehe age leva e Mauikisikisi kihe ene tamai: Ala, ala, koe o fakahēhē ae moa ka u tologia. Pea pehe age leva e Mauiatalaga kia Mauikisikisi: Tamasii koeni! e kinau fau, te ke tologi fafei e koe? Pea pehe age leva a Mauikisikisi: Ala! nofope koe, ka e oua mua ke u tologia e au ae moani.

Ka kuo tuupe ae moa o sio mai, he kuo ne iloi a Mauiatalaga mo Mauikisikisi. Pea kuo talaupe mo unuunu age kiate kinaua, ko hona karii. Pea too hake leva ae fuu maka e Mauikisikisi. Pea too ae fuu maka e ua e Mauiatalaga. Oku na takuia ae fuu maka oku na too, koe mea

Et vinrent ensuite Maui et Maui, leur voyage vers ces divers êtres féroces de ce pays, d'Eua. Et ils vinrent et tuèrent l'animal le *moko*, et il périt. Et ils montèrent [à terre] pour chercher l'arbre carnassier, le *tutu*¹ son nom. Et ils s'approchaient, et sa pliée la tête du *tutu* carnassier, car cet arbre-là a nom aussi *hiapo*, et il replia pour les mordre eux deux. Et étendit la main Mauikisikisi et saisit la tête du *hiapo*, et l'arracha et le brisa en morceaux. Et ainsi périt cet arbre-là.

Et ils montèrent, leur voyage pour aller chercher la *Moa* féroce. Et ils s'arrêtèrent pour voir devant eux l'énorme *moa* qui se dressait. Cette maison est plus petite, mais elle se dressait², la *moa*, semblable à une grosse montagne³.

Et dit Mauiatalaga à son fils Mauikisiki: Va chasser ici [la *moa*] que je l'attende; que je tire dessus. Et répondit Mauikisikisi à son père: Père, vas-toi chasser la *moa* que je tire dessus. Et repliqua Mauiatalaga à Mauikisikisi: Enfant que voici! Quel désobéissant! tu la tireras comment? Et repliqua Mauikisikisi: Père, reste tranquille, mais attends que je tire sur cette poule-ci.

Et la moule se dressait et les regardait, car elle avait vu Mauiatalaga et Mauikisikisi. Et elle grattait et s'approchait d'eux pour les dévorer. Et souleva une grosse pierre Mauikisikisi. Et souleva deux grosses pierres Mauiatalaga. Tous les deux avaient deux grosses pierres⁴ qu'ils

¹ Le *tutu* est l'écorce du *hiapo*, l'un se dit un peu pour l'autre. — ² Devant eux. —

³ Serait-ce un souvenir des *Moa* de la Nouvelle Zélande, espèce d'énormes *Dinormis* dont on y retrouve les vestiges!? Et alors d'où les Tonguiennes tiendraient-ils cette connaissance? — ⁴ Chacun avait deux pierres.

tologi oe maa fekai. Pea nau fea-fiaki akinaua moe moa.

Pea tala age e Mauiatalaga: Tamasii! oua ke u tologia ae moa, naa hola hao tolo, pea kai kitaua ehe moani. Pea pehe age leva a Mauikisikisi: Oua, ala, ke u tologia. Pea ai leva ae fuu maka o Mauikisikisi. Pea hāla, kuo ikai lave ihe mea. Pea puna leva ae moa o hola, he kuo ma navahe ihe fuu maka, he kuo hali mamahi iate ia ae fuu maka. Pea puna leva meihe fonua ko Eua, o puna mai kihe fonua ko Toga. Pea toe too hake e Mauikisikisi ae fuu maka e taha o ne toe tologaki ae moa. Pea hau leva ia o lave i hono alaga mo hono kapakau, o lai lai mo fakatoufasi hono alaga mo hono kapakau. Pea to ai leva ae moa i loto tahi, ko kuo ikai au ane puna ki Toga.

Pea talu ai leva ene kakau fakapotutehaaki hono vae e taha mo hono kapakau e taha. He kuo mate hono potu e taha aia kuo lave ai ae lisi. Pea kāpā mai, kāpā mai, pea tuuta mei kihe fonua ko Toga o mate ihe oneone i matatahi; koe mate i hono tologi. Pea tuu aipe a Mauiatalaga mo Mauikisikisi, o na hoko tolo aipe ki Toga, koe tologi ae moa ka e osi kuo mate ae moa ia, ka oku laupe o to mai ki Toga o moui, kā e osi kuo mate.

Pea nae kāpā hake ae moa, pea koia oku higoa ai ae galu ihe liku oe fonua ko Toloa. Koia nae to mai ki ai ae moa. Pea ko hono potu oe

tenaient, leurs armes pour tirer sur la *moa* féroce. Et ils s'approchaient de la *moa*.

Et dit Mauiatalaga: Enfant! attends que je tire la poule, de peur que soit manqué ton coup¹, et ne nous mange cette *moa*. Et replica Mauikisikisi: Père, attends que je tire dessus. Et lança une grosse pierre Mauikisikisi. Et il manqua, il n'atteignit pas la *moa*. Et s'envola ensuite la *moa*, car elle eut peur de la grosse pierre, car elle avait glissé péniblement² par elle la grosse pierre. Et elle s'envola du pays d'Eua pour voler vers le pays de Tonga. Et souleva de nouveau Mauikisikisi une autre grosse pierre, et tira avec elle de nouveau sur la *moa*. Et elle vint atteindre le haut de la jambe et l'aile, et broya et brisa le deux, la jambe et l'aile. Et de là tomba la *moa* dans le milieu de la mer, mais son vol n'atteignit pas Tonga.

Et depuis son nager d'un seul côté avec un pied et une aile. Car était mort un de ses côtés, celui qu'avait touché la pierre. Et elle s'étendait vers³, elle s'étendait vers [Tonga] et aborda au pays de Tonga pour mourir sur le sable⁴ au bord de la mer; elle mourut du coup de pierre. Et se lassaient toujours Mauiatalaga et Mauikisikisi [à Eua] et ils continuaient à lancer des pierres vers Tonga, leur jeter des pierres à la *moa*, et cependant était morte la *moa*, mais ils se disaient, elle a atteint Tonga vivante, et cependant elle était morte.

Et avait abordé la *moa*, et voilà pourquoi est appelé le brisant⁵ au liku de ces pays, Toloa. Voilà où était tombé la *moa*. Et le côté de

¹ Tu ne manques ton coup. — ² Douloureusement. — ³ Faisait des efforts. — ⁴ La grève. — ⁵ La lame du brisant.

moa nae moui, o ikai fasi, koia naa ne kâpâaki mai ki uta. Pea koia oku fasi aipe¹ ae potu galu koia, ka e mate ae potu galu e taha. Ko hono potu e taha oe moa nae moui, koia oku fasi, ka ko hono potu e taha nae lailai o mate, pea koia oku mate ai ae potu galu o taha, ikai ke fasi. Pea koia oku higoa ai ae galu koia oku tuu ihe liku oe fonua, ko hono higoa ko Toloa. Koia oku mate ai ae moa nae fakai ihe fonua ko Eua. Pea ko hono tae ona ena oe moa, koia oku mougaaki ehe fonua ko Eua, ae tae oe moa nae fekai.

Pea na nofo ai i Eua a Maui mo Maui, o na ui ae kakai nae nofo ihe vao o hola o toi ihe ana moe gaohi potu nae hagatamaki, o na ui ke nau hau. Pea toki hau ae kakai nae toi. Pea tala age leva ekinaua e Maui mo Maui: Mou omi o nofo i homou fonua o goue mo gaohi ke lelei, ka e oua te mou taka vao aipe mo nofo ana. He koeni oku ma omai, koe kumi ae mea fekai kotoape ke tamatei. Ka mou fiemalie ae kakai oe fonua! Pea koeni kuo ma tamatei ae Moko, nae fekai i homou fonuani. Pea kuo ma tamatei ae akau fekai koe Hiapo moe Toto-i-eitu, hono higoa. Pea koeni kuo ma tamatei foki ae moa, pea kuo alu o hola o mate ihe fonua ko Toga.

Pea nau toki hau ae kakai oe fonua, ko Eua meihe vao moe ana kehekehe o nau toki laga fale mo goue ihe ene mate ae gaohi mea nae fekai ihe fonua ko Eua.

la poule qui était vivant et pas brisé, avec celui-là elle atteignit le rivage. Et voilà pourquoi le côté (bout) de la vague se brise (est brisé) toujours, mais est mort l'autre côté (bout) de la vague. Un des côtés de la *moa* était vivant, c'est celui qui brise, mais un de ses côtés était broyé, c'est celui qui ne brise pas, la vague y est morte. Et voilà pourquoi la vague qui se trouve au *liku*¹ du pays, s'appelle Toloa de son nom. C'est qu'est péri la *moa* qui était féroce dans le pays d'Eua. Et la fiente de la *moa*, là voilà, c'est elle qui cause les montagnes du pays d'Eua, la fiente de la *moa* qui était féroce.

Et ils restèrent par suite à Eua, Maui et Maui, pour rappeler² les gens qui restaient dans les bois en fuite, s'y cachant dans les cavernes et les endroits abrupts, pour les rappeler qu'ils revinssent. Et revinrent les gens qui se cachaient. Et leur dit Maui et Maui: Venez, habitez votre pays, le planter et le soigner bien; mais ne restez plus dans les bois, ne demeurez plus dans les cavernes. Car voici nous sommes venus rechercher tout objet vorace et l'exterminer. Soyez tranquilles gens tu pays! Et voici nous avons tué le *Moko* vorace de votre pays-ci. Nous avons exterminé l'arbre vorace, le *Hiapo* et le *Toto-i-eitu*, son nom. Et voici nous avons exterminé aussi la *moa*, et elle s'est enfuie, mourut au pays de Tonga.

Et alors vinrent les gens du pays d'Eua du bois et des cavernes pour construire des maisons et planter, car étaient exterminés les divers objets qui étaient féroces au pays d'Eua.

(A suivre.)

¹ Derrière de l'île, peu abordable. — ² Convoquer, rassembler.

Elementare Wortschöpfung.

Von Univ.-Prof. Dr. WILHELM OEHL, Freiburg (Schweiz).

(Fortsetzung.)

Anhang I: Palatalisierungen.

Ein besonderer Fall des Typenverlustes ist die Palatalisierung der Guttural-Charakteristik vor hellen Vokalen:

$k\ddot{o} > \check{c}\ddot{o}$, $k\ddot{a} > \check{c}\ddot{a}$, $ke > \check{c}e$, $k\ddot{u} > \check{c}\ddot{u}$, $ki > \check{c}i$, etc.

In einzelnen Fällen läßt sich diese Palatalisierung von Wörtern für „husten“ mit Sicherheit oder mit großer Wahrscheinlichkeit feststellen. Ganz sicher ist der Fall von englisch *chincough* „Keuchhusten“ (gesprochen *činköf*), das noch das nichtpalatalisierte dialektische *kinkcough* neben sich hat und mit englisch-dialektischem *kink* „husten“ zusammengesetzt ist. Nächstverwandt sind die Formen:

Holländisch *kinkhoest* = mittelniederdeutsch *kinkhōste* = holsteinisch *kinkhōsten* „Keuchhusten“, ferner ohne Nasal schwedisch *kikhosta* = dänisch *highoste*. (Diese Formen wären noch hinzuzufügen am Ende des § 1, unter englisch-dialektisch *kink*.)

Klar ist auch der Fall von wotisch *čöhä* „trockener Husten“, *čöhin* „husten“; hier entsprechen in den übrigen uralischen Sprachen Formen ohne Palatalisierung:

Finnisch *kähä*, *kähö*, *köhä* „trockener Husten“ = estnisch *köhi* „Husten“ = magyarisch *köh*, *käh* „H.“, — ebenso wie wotisch *čihun* „sieden“ = finnisch *kiehun*, wotisch *čütü* „Schwager“ = finnisch *kütü*, wotisch *čedrān* „spinnen“ = finnisch *ketrān* etc. — Ferner sind wohl die Kaschmir-Formen *tsās*, *tsāns*, *sās*, *sāns* „Husten“ eine neuindische Palatalisierung von *kās[atē]* „er hustet“. — Endlich ist für arabisch *ḡašira* „laboravit tussi“ $\check{g} < g$ anzusetzen, falls das Wort nicht relativ jung ist.

Nach diesen Formen ist es theoretisch zulässig, auch für andere *č*-, *ts*- und *s*-Formen die Möglichkeit eines ursprünglichen Gutturals zu erwägen. So ist Kanauri *tsū* „Husten“ möglicherweise aus ursprünglichem **kū*- oder **kū*-palatalisiert. Um das näher zu bestimmen, müßte man den allgemeinen Lautstand dieser tibetischen Sprache genauer prüfen. Ohne genaue sprachvergleichende Einzeluntersuchung läßt sich die Palatalisierung eines ursprünglichen Gutturals nur vermuten. Mit welcher Vorsicht hier zu urteilen ist, zeigt z. B. die französisch-dialektische (Jura) Form *tsī* „husten“: da wäre man wohl versucht, eine nichtpalatalisierte Urform **ki*- oder ähnlich anzunehmen, um so mehr, da das Französische ja eine große Palatalisierung durchgemacht hat; tatsächlich aber kommt neben diesem *tsī* auch die vollere Form *tūsī* vor, die natürlich auf lateinisch *tussire* zurückgeht. — Und so will dieser Abschnitt bloß ein tastender Versuch sein, wie man vielleicht einige verlorene, d. h. palatalisierte Gutturalschallwörter für „husten“ rekonstruieren könnte.

d) Sudan.

1. Bambara *suassua* (und *sogosogo*) Husten.

e) Hamitisch.

3. Sauakin *šiš* husten. — Bedauje *ešiš* h.; *še'iš* H.

f) Semitisch.

Arabisch *sasala* „er hustete“, *suāl* Husten = syrisch *šorōlō* hustend, *šrūlō* der Husten. Nach einer Angabe in der „Orient. Literaturzeitung“, 1918, Heft 3/4, S. 71, sind die Formen entlehnt aus babylonisch *suālu* Husten. — Arabisch *ḡašira* „laboravit tussi“.

h) Uralisch.

Wotisch *čōha* „trockener Husten“; siehe oben!

n) Tibeto-Birmanisch.

1. Kanauri *tsū* Husten.

o) Siamo-Chinesisch.

U) Moso *č'ō** husten = Lolo *ts'ō**).

s) Austronesisch.

2. Mafoor *ses* husten.

t) Papua.

Gaima *asea* husten.

v) Südamerika.

36. Betoya: Tujuka *tsaxti[rigi]* husten = Tukano (*t)sātise* = Uaikana *satirone* = Uaiana *satire* = Uanana *sa'ti[ra*]*), aber Bará *haxti[like]* h. Hier fragt es sich, ob das Anlaut-*h* der letzten Form Sonderentwicklung aus dem sonstigen *s* ist (also etwa: **kaxti-* > *saxti-* > *haxti-*) oder ob es eine nichtpalatalisierte Sonderentwicklung mit direktem Übergang *k* > *h* (also: **kaxti-* > *haxti-*) ist. Doch das ist natürlich ganz unsicherer Boden.

w) Nordamerika.

18. Irokesisch: Huronisch *-[saata]-* husten.

20. Dakota: Ofo *ašošo* h.

x) Indogermanisch.

1. Kaschmir *tsās, sās, tsāns, sāns* Husten; vgl. oben!

2. Neupersisch *surfe* H.; *surf[īden]* h. = *suftiden*; der Anlaut *su-* kann lautgesetzlich aus vorarischem **ku-* entstanden sein.

11. Englisch *chincough* Keuchhusten; vgl. oben!

Anhang II; Lateinisch *tussis* „Husten“.

Unter allen bisher behandelten Wörtern für „husten“ steht das lateinische *tussis* auffällig vereinzelt da, ohne jede Spur einer Guttural-Charakteristik. Und die Verbreitung dieser absonderlichen Bildung ist vielleicht größer als die irgendeines der bisher genannten Wörter: es ist das alleinherrschende Erbwort in allen romanischen Sprachen in Europa und gilt in den gewaltigen Gebieten des spanischen, portugiesischen und französischen Amerika. Die romanischen Formen sind folgende:

Rumänisch *tuse* Husten = italienisch, portugiesisch *tosse* = campidanisch (Sardinien) *tussi* = engadinisch *tuoss* = friaulisch, provenzalisch, katalanisch, spanisch *tos* = französisch *toux*.

Bemerkenswert ist das Kompositum **ex[tussire]* „aushusten“, das im kalabresischen *stussire, stussare, stüssere* fortlebt und entlehnt wurde ins Baskische als *estu, estul* „Husten“, wovon neuerdings in Südfrankreich das dialektische *estouši* „Husten“ entlehnt ist.

Es ist von vorneherein nicht wahrscheinlich, daß *tussis* sozusagen das einzige¹ Hustenwort ohne Lautmalerei sein sollte. Nach dem im § 1 Ge-

¹ Ganz sporadisch finden sich allerdings etliche Wörter für „Husten“, an deren jetziger Lautform jeder onomatopöische Deutungsversuch scheitert: im Berberischen Senaga *temšediš* Husten (von $\sqrt{mšā}$); im Semitischen Mehri *zābēt* Husten; im Maja-Sprachstamme Ischil *on* Husten. Vielleicht gehört auch von den in Anhang I genannten Palatalformen einiges hierher. Von diesen Formen gilt, was TH. CURTI, Die Entstehung der Sprache durch Nachahmung des Schalles, S. 13, sagt: „Es ist nicht zu verkennen, daß gar viele Wurzelwörter, welche wir nicht

sagten sind wir berechtigt, auch hier nach irgendeiner Art Lautsymbolik zu suchen. Wir dürfen dies um so eher, da auch schon Frühere dergleichen versuchten. Daß *tussis* „schallnachahmend“ sein könnte, wird von WALDE in seinem Et. Wb. wenigstens als Möglichkeit erwähnt: nämlich daß es „vielleicht“ zu litauisch *tatūti* „tuten“, gotisch *thuthaurn* „Tuthorn“ usw. zu stellen sei. Auch M. GRAMMONT (*Onomatopées et mots expressifs*, in „Revue des langues romanes“ XLIV [1901], S. 110) behandelt unser Wort als Lautmalerei: „Latin *tussis*, français *toux* peignent un bruit sourd commençant par une explosion brusque.“ Und ebenda S. 116: „De l'*h* aspiré nous n'avons pas grand'chose à dire. On saisira bien sa valeur si l'on compare all. *husten* à fr. *tousser*; tandis que dans ce dernier mot la voyelle sombre est précédée d'une explosion dentale, dans le mot allemand elle l'est d'un souffle qui sort librement de la gorge, la bouche n'étant plus occludée nulle part au moment où commence la toux. Nous retrouvons à l'*h* la même valeur dans all. *hauch* „souffle“. — Von einer anderen Seite kommt R. BRANDSTETTER zu dieser Auffassung: „Für die Tätigkeit des Schlagens, Tickens und Stampfens existieren in den verschiedenen indonesischen Idiomen die Interjektionen *tuk* oder *duk* oder *puk* oder *bug*. Von diesen Interjektionen ist nun eine große Zahl von Grundwörtern abgeleitet, deren Bedeutung beim Grundbegriff „Schlagen u. ä.“ bleibt oder durch Übertragung sich davon entfernt.

Beispiele: Karo *tuktuk* „klopfen“; Gayo *tumbuk* „schlagen“; Malayisch *tumbu'* „stampfen“; Altjavanisch *gëbug* „schlagen“; Karo *batuk* „Husten“ etc.“ (Die Lauterscheinungen in den indonesischen Sprachen, S. 97.)

Das deckt sich völlig mit dem, was wir oben im § 1, S. 624, ausgeführt haben: Die Universal-Onomatopöie *tuk* dient zugleich für den Laut des Schlagens und für den Laut des Hustens, ganz ähnlich wie die oben genannten Formen englisch *hack* und schweizerisch *Becker*. Hiezu stimmt durchaus auch die Etymologie, die WALDE im Et. Wb. im Anschluß an BRUGMANN für *tussis* bevorzugt: „zu *tundo*; Husten = Stoßen“; denn lateinisch *tundere* „stoßen“, von der indogermanischen Wurzel **tud* = altindisch *tud[ati]* „stößt“, ist gleich zahllosen gleichbedeutenden Wörtern schallmalend. Es würde also auch nach der Etymologie von BRUGMANN und WALDE das lateinische *tussis* letzten Endes auf einer Lautmalerei beruhen. (Der lautmalende Charakter der Wörter für „klopfen, schlagen, stoßen, pochen etc.“ ist durch eine unübersehbare Masse von Belegen gesichert; es sind überall die Schallsilben *puk*, *kup*, *tuk*, *tup* u. dgl.; vgl. kurz vorher BRANDSTETTER!).

Nach all dem entbehrt wohl die folgende Tabelle nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit.

d) Sudan.

1. Mando *toto* husten
- Mende *tohe* h.
- A-Gobbu *tókkó* H.

2. Maba *tulda* H.
- Haussa *tóari[-* h.; *toaria* H.; *tarli* H.
- Songai *tókkoto* h. (aber *kotókoto* H.)

3. Nubisch *toske*, *tuske* h.

mehr dafür halten, onomatopoetische, ursprünglich einen Schall bezeichnende gewesen sein können.“ Und ebenda, S. 20, lesen wir: „Dergestalt sollte klar geworden sein, warum wir in den Wörtern, auch wenn man dieselben auf jene Bestandteile zurückführt, welche die Philologen Wurzeln nennen, ein onomatopoetisches Element oft nicht mehr zu ermitteln vermögen.“ Wir werden noch auf diesen Punkt zurückkommen.

e) Hamitisch.

1. Uarsenis *tusu* husten
Ghat *tusu* h.

Beni Snus *tâsu* h.
Tuareg *tusu[er]* „ich] huste“

Diese Verbalformen sind zu unterscheiden von dem in § 1, S. 607 genannten ähnlichen Substantivum Uargla *t[usu]t* Husten, wo das *t* das Präfix und Suffix des Femininums ist:

Schenua *husuṣ* (*husuth*) Husten, Ghat *tesut* H. (aber Ghat *tusu* h.).

In welchem Verhältnis stehen die eben angeführten Verbalformen *tusu* zu Schenua, Taschelhit etc. *usu*? Welcher Anlaut ist der ältere? Nach der mündlichen Angabe eines Suawa-Berbers lautet im Suawa das Verbum *tsussu* h. und das Substantivum *ṣussuṣ* H. (< *tussut), — also ähnlich den beiden Formen des Ghat. — Ist vielleicht nubisch *tuske* h. hamitischer Herkunft?

q) Andamanesisch.

Önge *udu[be]* husten; *Vudu*; Bia *ōdag[da]* H.¹

¹ Aber Bodschigjab *kutak* H.

r) Austroasiatisch.

4. Sakai-Semang *čittor* Husten (mit Präfix?).

s) Austronesisch.

1. *Vtūk*: Gajo *a]tuk* husten

2. *U*) Utanata (Neu-Guinea) *utai* h.

Karo *ba]tuk* H.

Malayisch, Sasakisch *ba]tuk* h.

Maduresisch *ba]to* H.; *abq]to* h.

v) Südamerika.

29. Ketschua *thokx[ai]* husten

37. Arowak *tunnuli* H.

36. Betoja. Kueretu *otantá* h.

38. Karaibisch. Hianakoto *totô[-]* h.

Jahuna *teté[lika]* h.

Uajana *tohtoto tikaye* h.

Jupua *textéj* h.

39. Tschibtscha. Bribri *to* H.

Man hat für Bribri *to* an Entlehnung aus spanisch *tos* Husten gedacht. Aber das ist äußerst unwahrscheinlich, denn erstens wird das Wort „Husten“ sehr selten aus einer fremden Sprache entlehnt, wie wir in § 1, S. 615, gesehen haben, und zweitens müßte man dann doch wohl auch Mandingo *toto* aus dem Spanischen herleiten, während doch die Spanier zu den Mandingo (im Quellgebiet des Niger) kaum je Beziehungen hatten. Vielmehr machen doch Bribri *to*, Hianakoto *totô[-]* und Mandingo *toto* den Eindruck einer elementaren Parallele. Oder sollte es bloß ein Spiel des Zufalls sein? Eine *to*-Form kann ja ganz wohl in Einzelfällen sekundär aus einem *ko*-Typus entstanden sein. Das ist z. B. für Luji *tokola* „tousser, râler“ so gut wie sicher, da es wohl aus Urbantu **kokola* stammt. Aber diesen oder ähnlichen Lautwandel für alle *to*-Formen anzunehmen, geht nicht an, da indonesisch *Vtūk* offenbar eine primäre Bildung ist. Und dieses indonesische *tuk* hat in Ketschua *thokx[ai]*, Ischil *tsoxnobe* „husten“ und A-Gobbu *tókkö* stützende Parallelen, von denen in § 3 noch zu reden sein wird. Bei aller Unsicherheit dieser Frage ist es also vielleicht doch am wahrscheinlichsten, daß diese *to*- und *tok*-Formen eine (freilich nicht ganz glückliche) Lautmalerei sein sollen. Für die indonesischen *tuk*-Formen ist es jedenfalls sicher. Schließlich sind auch norwegisch-dialektisch

und schwedisch-dialektisch *tissa* „kichern“ lautmalend, obwohl der *t*-Anlaut auffällig gegen das viel treffendere Schallwort deutsch *kichern* absticht. Das-selbe gilt von englisch *titter* „kichern“ gegenüber gleichbedeutendem *giggle*. In *tissa* und *titter* ist hauptsächlich der helle Vokal *i* lautmalend, ebenso wie in jenen *to*- und *tu*-Formen die dumpfen Vokale *o* und *u* das Hustengeräusch nachahmen. (Sekundär konnte dieses *u* dann freilich über *o* zu *a* werden, wie wir an modenesisch *tass* „Husten“ < italienisch *tosse* sehen.) Endlich sei noch auf die Bantuform Fang *doughe**) „Kuckuck“ hingewiesen, das doch sicher lautmalend ist und doch statt des so allgemeinen *ku*-Anlautes einen *tu*-Anlaut zeigt — ähnlich wie Mandschu *čoko* ‘Huhn, Hahn’ und koibal-karagassisch *tākāk* ‘Huhn, Hahn’, die statt des in diesem Tierschreiworte allgemein üblichen Gutturalanlautes Dentalanlaut haben.

Lateinisch *tussis* fände natürlich in den berberischen *tusu*-Formen seine ähnlichste Parallele. Aber dennoch ist Vorsicht geboten. Denn einerseits ist das Verhältnis der berberischen *tusu*- und *usu*-Formen unklar, und andererseits wissen wir von der Vorgeschichte des lateinischen Wortes gar nichts. Ist es ein indogermanisches Erbwort, etwa im Sinne jener BRUGMANN-WALDE'schen Ableitung von *tundere* „stoßen“? Oder ist es erst eine jüngere italische Neuschöpfung? Oder ist es etwa gar ein Lehnwort aus dem Etruskischen? Eine solche Entlehnung ist zwar, wie schon gesagt, nicht wahrscheinlich, aber bei dem jahrhundertelangen starken Einfluß Etruriens auf die römische Gesamtkultur nicht undenkbar, man denke an polnisch *koklusz* < französisch *coqueluche*!

Zum Schlusse noch eine Frage! Ein galizisch-armenischer Student nannte dem Verfasser mündlich die armenische Form *thössfel* „husten“. Dagegen versicherte ein aus Armenien selbst stammender Armenier, der Konstantinopeler Minister Os Kan, es gebe im Armenischen nur das Wort *hazal* „husten“. Ist etwa jenes *thössfel* eine galizisch-armenische Neubildung?

Nun aber wollen wir diesen sehr schwankenden Boden verlassen und wieder das sichere Gebiet der offenkundigen Guttural-Onomatopöien betreten.

§ 2. Kotzen¹; Rülpsen.

Die Begriffe und Wörter „Rülpsen“, „Kotzen“ bezeichnen zwei physiologisch nahe verwandte Vorgänge: Das Rülpsen ist oft der Vorbote des Kotzens, und in beiden Fällen handelt es sich um unwillkürliche, fast krampfartige Bewegungen der Speiseröhre und des Rachens, wobei im ersten Falle bloß die Gase des Magens, im zweiten Falle auch der flüssige Mageninhalt stoßweise durch die Speiseröhre in die Mundhöhle emporgetrieben und

¹ Wir gebrauchen hier absichtlich das derbe Wort „kotzen“: denn erstens ist es sinnfällig lautmalend, und zweitens ist das dafür häufig verwendete Wort „speien“ zweideutig, da es nur süddeutsch „vomere“ bedeutet, norddeutsch aber „spuere“. Diese Zweideutigkeit ist übrigens schuld, wenn im § 2 vielleicht ein oder das andere Wort mit der Bedeutung „kotzen, vomere“ angeführt ist, während es tatsächlich „spucken, spuere“ heißt: Verwechslung der süddeutschen und norddeutschen Bedeutung von „speien“. Manchmal ist der Sprachgebrauch des betreffenden Autors oder Glossars, wo das Wort vorkommt, nicht zu bestimmen. Jedoch ist im Falle einer solchen Bedeutungsverwechslung der Schade nur gering: das betreffende Wort gehört dann statt in § 2 einfach in § 5.

endlich aus dem Munde hinausgedrängt werden. Diese physiologische Zusammengehörigkeit beider Vorgänge spiegelt sich in der sprachlichen Erscheinung, daß 1. mehrfach ein und dasselbe Wort gleichzeitig „rülpsen“ und „kotzen“ bedeutet, oder daß 2. diese beiden Bedeutungen an einem Worte zeitlich oder räumlich wechseln, oder daß 3. beide Wörter einander ähnlich sind, d. h. ähnliche Lautmalereien sind.

1. Deutsch *köcken*, auch *köken*, *köken* bedeutet nach dem GRIMM'schen Wörterbuch „ructare; vomere“ und nach WEIGAND's „Deutschem Wörterbuch“ ³ „laut rülpsen; sich erbrechend von sich geben“. Schweizerisch *gögge* „r.; kotzen“. Niederdeutsch *kolpen*, *külpsen* „r.; k.“. Englisch *gulp* r.; k. Dänisch *gylpe* und älter-dänisch *gulpe* r.; k. Älter-dänisch *reppe* r.; k. Lettisch *gulgātī-s* r.; k. Armenisch *ortsam (orcām)* „rülpsen; kotzen“, *zgairim** „r.; ausspeien, auswerfen“.

In diesen Fällen dient also ein und dieselbe Lautmalerei für beide verwandte Vorgänge.

2. Angelsächsisch *bealcettan* „kotzen“ > englisch *belch* „rülpsen“. Norwegisch-dialektisch *golpa* „r.“ = schwedisch-dialektisch *gylpa* „k.“. Dänisch *raebe* „r.“; im älteren Dänischen auch „k.“. Lateinisch *ructare* „r.“ = griechisch *ῥεῦεσθαι* „k.“. Also das an sich für beide Bedeutungen verwendbare Schallwort wird innerhalb verschiedener Zeiträume und Gebiete auf je eine Bedeutung eingeschränkt.

3. Mittelhochdeutsch, neuhochdeutsch *koppitzen*, *köppeln* „rülpsen“: neuhochdeutsch *kotzen*. Slowenisch *kocati* „r.“ und *kozlati* „kotzen“. Ketschua *kep[nay]* „k.“ = Ost-Ketschua *ghapa* „r.“.

Es ist also physiologisch und phonogenetisch-etymologisch gerechtfertigt, wenn wir im folgenden die beiden Begriffe und Wörter „rülpsen, kotzen“ gemeinsam und als zusammengehörig behandeln. Die Begriffsgrenzen fließen und nicht bloß hier, sondern überhaupt bei allen Onomatopöien: Die bei einem Schallwort geltenden Bedeutungen sind allermeistens nur ein Teil der dafür möglichen Bedeutungen. Dieser grundlegenden Satz wird uns immer wieder begegnen.

Er gilt gleich im folgenden: Die Wörter für „rülpsen, kotzen“ haben mehrfach zugleich die Bedeutung „husten“, oder es lauten die betreffenden Wörter ähnlich. Das erklärt sich phonogenetisch ohne weiteres: sowohl „husten“ als „rülpsen, kotzen“ sind starke Stoßbewegungen in der Kehle, jenes aus Lunge und Luftröhre, diese aus Magen und Speiseröhre. Diese Beziehungen sind richtig erkannt im GRIMM'schen Wörterbuch unter *köcken*, wo zu dessen Etymologie gesagt wird: „Da der rülpsende Klang das eigentlich damit Bezeichnete sein wird, mag es (nämlich *köcken*) im Grunde mit lautähnlichen Wörtern für ‚Husten‘ und Ähnliches gleichen Ausgangspunkt haben, wie schweizerisch *kücken* ‚hüsteln‘.“

Deutsch *kotzen* bedeutet nach WEIGAND ⁵ „hustend ausspeien“. Diese Zweiseitigkeit der Bedeutung sehen wir in den einzelnen deutschen Mundarten geradezu gespalten und in ihre Hälften auseinanderfallend: Das GRIMM'sche Wörterbuch gibt für *Kotz* die beiden Bedeutungen „1. Auswurf, Gekotztes, 2. Husten“, letzteres für Thüringen und Sachsen; und SCHMELLER's „Bayrisches Wörterbuch“ bietet für bayrisch *kotzen* die Bedeutung „vomere“, aber für Aschaffenburgisch *kotzen* und *Kotzer* die Bedeutungen „husten und Auswurf heraufholen“ und „starker Husten“.

Man vergleiche ferner:

Tirolisch *kāz!* Husten-Interjektion, *katzlen* „kotzen“; sächsisch *kätzen* „kurz husten“. Englisch-dialektisch *kink* „cough; vomit“.

Urslawisch **kъrkati* ergab tschechisch *krkati* „rülpsen“ und russisch *kerkať* „husten“.

Magyarisch *köhécselni* „hüsteln; kotzen“.

Kamba *-jkoa* „h.; r.“.

Biloxi *psuki* „h.; r.“.

Endlich Ähnlichkeiten innerhalb einer Sprache, wie:

Englisch *cough* husten: *keck* „Breachreiz haben“.

Arabisch *ğāšira* „laboravit tussi“; *ğāsa'a* „er kotzte“; *ğāša'a* II. und V. „ructum emisit“.

Kuju *okorrora* „h.“: *horrorra* „r.“.

Bari *yoka* „h.“: *yaka* „k.“.

Gelegentlich finden sich lautmalende Interjektionen für den charakteristischen Naturlaut des bevorstehenden oder tatsächlichen Erbrechens: im Arabischen findet sich die substantivierte Form *hu:hu:* „sonus vomitus“; das Neupersische bildet damit das umschreibende Verbum *keḡ kerden* „kotzen“, d. h. wörtlich etwa *kā machen*. Ferner Mandschu *ker* „Ton des Rülpsens“. Die einfachste Lautmalerei, Guttural + Vokal, bieten Formen, wie:

Koptisch *ka* kotzen, Bedauje *gā* rülpsen, Schchauri *ke k*, Suomi *ku'o k*.

Es ist also nicht verwunderlich, daß der lautmalende Charakter dieser Wortgruppe „Rülpsen, Kotzen“ schon mehrfach erkannt und festgestellt worden ist. WEIGAND'S „Deutsches Wörterbuch“⁵ sagt von *kotzen*: „Lautnachahmend wie das gleichbedeutende *köken*.“ Auch das GRIMM'sche Wörterbuch erklärt *kotzen* als „Schallwort“, „benannt von dem Klange, den es gibt“. MURRAY'S Wörterbuch sagt zu englisch *gag* „sich erbrechen wollen“: „apparently imitative of the sound made in choking“; und zu *keck* „to make a sound as if about to vomit“ sagt es kurz „echoic“. Auch die slawischen Formen slowenisch *gotcati* „rülpsen“ und slowakisch *krcať* „kotzen“, gemeinslawische Universal-Onomatopöien mit bunten Bedeutungen, werden von BERNEKER im Et. Wb. als „lautnachahmend“ festgestellt. Desgleichen von FRANCK in seinem Et. Wb. die holländischen Formen *koren* „aufrülpsen, von sich geben“ und *kitsen* „kotzen“. Ebenso auch albanesisch *gogësim* „Rülpsen“ von Gust. MEYER im Albanesischen Wörterbuch.

Außer den Wörtern mit Guttural-Charakteristik gibt es, wie wir noch sehen werden, auch solche mit Guttural- und Labial-Charakteristik, z. B. bayrisch *koppen* „rülpsen“, niederdeutsch *kolpen*, *külpsen* „rülpsen, kotzen“; endlich gibt es auch Bildungen mit bloßer Labial-Charakteristik, z. B. deutsch *rüpsen*, *rülpsen*. Auch bei den Letzteren ist der lautmalende Ursprung im GRIMM'schen Wörterbuch erkannt: von *rülpsen* heißt es: „Das Wort ist offenbar eine schallnachahmende Neubildung des Deutschen“, und von dem gleichbedeutenden *rüpsen*: „vielleicht ursprünglich eine schallnachahmende Bildung“.

Euphemistisch umschreibende Ausdrücke entbehren natürlich jeglicher Lautmalerei, die ja eben absichtlich als unfein vermieden werden soll: deutsch *aufstoßen* und *sich übergeben*; gleich dem Letzteren venezianisch *rendere* „vomitare“; daraus entlehnt neugriechisch *ρέντέρω* „ich übergebe mich, speie“; Tupi *ybytũ** „Rülps“, wörtlich „Wind, Lüftchen“.

Die folgende Tabelle bietet ziemlich wenig Material, da diese beiden Wörter, „Rülpsen“ und „Kotzen“, in den Wörterverzeichnissen oft fehlen, d. h. als nicht wichtig übergangen sind.

b) Hotentottisch.

Nama *kāi**) kotzen.

c) Bantu.

Pogoro *ba/kulla* rülpsen
Kamba *ku/gueuka* r.Ovambo; Ndonga *kunga* kotzen
Taita *ku/kweza* k.
Sotho *xema* r.

d) Sudan.

1. Wolof *gix* rülpsen
Asante *kesiu* r.
Bambara *grinti* r.
Mende *kimbō* r.3. Dinka *a/kot* Rülps
" *kuey* r.
" *ngok* kotzen
Nuer *ngok* k.
Kunama *geda* r.

e) Hamitisch.

1. Suawa *gergā* rülpsen
2. Altägyptisch *kāa* kotzen; *kerāa**) k.
Koptisch (Sahidisch) *ka* k.3. Bedauje *gā* r.
Somali *hungā* k.
Kafa *gay* r.

f) Semitisch.

Arabisch *kā'a* kotzen
" *kalasa* k.
" *kaḡafa* k.
" *kāda* k.
" *xawwasa* k.
" *hassa* k.; *hāsa* k.
" *hu:hue* sonus vomitus
" *jasasa* k. (j < g)Arabisch *jaša'a* e fauce emisit sonum; II. und
V. ructum emisit
" *hazūkat* Rülps
Nordafrikanisch-Arabisch *tekri'ah* R.
Mehri *kōye* k.¹
Schchauri *ke* k.¹
Syrisch *gešā* „ausspeien“ (= vomere?)

h) Uralisch.

Estnisch *kugistama* rülpsen
Mokscha-Mordwinisch *kurgakstan*² r.Suomi *kakaise* kotzen
" *ku'o* k.

k) Altaisch.

Karagassisch *ku[s]armen* kotzen
Koibalisch *kuz[arben]* k.Osmanisch *geir[mek]* rülpsen
Mandschu *kekere[mbi]* r.; *ker* Ton des Rülpsens

n) Tibeto-Birmanisch.

3. Leptscha *hlun* kotzen.

o) Siamo-Chinesisch.

1. Tai *hac**) kotzen.

r) Austroasiatisch.

2. Stieng *hōk* „speien“ (=?)4. Sakai *kōh* kotzen
Sakai-Semang *kūk* k.; *ně/kō* k.

s) Austronesisch.

2. Zentral-Karolinisch *gūrōr* rülpsen3. Markesas *tokohae* r. (Präfix?)

t) Papua.

Nasioi *kurin[-]* kotzen
Monumbo *kindulup* k.

u) Australien.

Adelaide *koppin* kotzenCloncurry River *kulme* k.¹ BITTNER gibt für diese beiden Formen die Bedeutung „speien“, d. h. also wohl, da BITTNER Österreicher war, soviel als vomere.² Zu mokscha-mordwinisch *kurga* Mund, das selbst lautmalenden Ursprungs ist, wie wir noch sehen werden.

v) Südamerika.

15. Botokudisch *knojan**) kotzen
 26. Sipibo *kina* Kotzen
 29. Ketschua *kep[nay]* k.
 Ost-Ketschua *ghapa* rülpsen

31. Sapara *ckimack[ono]**) k.
 U) Kavinenja *kapuseti* K.

w) Nordamerika.

28. Kalispel *koako* rülpsen
 34. Northern Indians *klaakoi* kotzen
 35. Eskimo-Tschuktschisch *kašiyek* k.

x) Indogermanisch.

A. Ein indogermanisches Erbwort scheint nicht mehr vorhanden zu sein. (Siehe aber \sqrt{rug} in § 3.)

B. Einzelsprachliche Neuschöpfungen:

1. Indisch. Altindisch *girāti* „speit aus, entläßt aus dem Munde“. — Altindisch *čhardiṣ* „Erbrechen“, *čhardayati* „kotzt“, *čhṛnatti* „kotzt“: altindischer Anlaut *čh-* entspricht sonst dem griechischen Anlaut *σν-* und *σχ-*, sowie lateinischem, germanischem, slawischem *sk-*; also ist auch in diesem Falle ein vorindisches **skor-* oder **skhor-* anzusetzen, eine der zahlreichen indogermanischen Formen mit jenem unerklärten s-Vorsatz, so daß also das lautmalende Element **kor* oder **chor* vorliegt.

2. Iranisch. Neupersisch *keḵ kerdn* „kotzen“ (vgl. oben).

3. Armenisch *z[gair]**) „Rülpsen“; *z[gairim]**) „r., auswerfen, ausspeien“. Nach HÜBSCHMANN: Etymologie dunkel.

4. Slawisch. Tschechisch *krkati* „r.; krächzen“ < urslawisch **kürkati*, das in den übrigen slawischen Sprachen „krächzen, knurren, summen, tönen etc.“ bedeutet: also verengerte Universal-Onomatopöie; im Russischen heißt das entsprechende *kerkať* „husten; piepen, pfeifen“.

Slowenisch *gotcati* „r.; laut schluckend trinken“. In den übrigen slawischen Sprachen heißt *gylka* „Lärm etc.“, slowenisch *gotcati* „sprechen, schwätzen, girren, tönen“. Universal-Onomatopöie.

Slowenisch *kozlati* „k.“.

Slowenisch *kocati* „r.“.

Slowakisch *krcať* „k.“ = slowenisch *krcati* „klopfen“; in den übrigen slawischen Sprachen „knacken, knarren, knirschen“: Universal-Onomatopöie.

Russisch *xrakaf* „k.“ = altslawisch *xrakati* „sich räuspern“; davon wird später in § 5 die Rede sein.

5. Baltisch. Litauisch *žeksėti* „Aufstoßen haben“ < **gek-*.

Lettisch *gulgati-s* „r.; k.“.

6. Albanesisch *gogësim, gogëzim* „R.; Gähnen“.

9. Romanisch. Spanisch *gormar* „herauskotzen“ (entlehnt zu baskisch *gormatu* „k.“); portugiesisch *gosmar* „k.“.

Wie verhält sich spanisch *gomitar* k. zu spanisch *vomitar* k. < lateinisch *vomitare*?

10. Keltisch. Kymrisch *chwydu* „k.“ = bretonisch *c'houeda*; neuirisch *sgeith* „act of vomiting, spewing“. Zugrunde liegt urkeltisch **skit-*.

11. Germanisch. Schwedisch-dialektisch *gylka* „k.; schlucksen“: norwegisch-dialektisch *gulka* „r.; räuspern“.

Norwegisch *gurpe* „r.“: norwegisch-dialektisch *garpa* „r.“.

Schwedisch-dialektisch *holka, hylka* „k.“.

Dänisch *gylpe*, älter-dänisch *gulpe* „r., k.“ = norwegisch-dialektisch *golpa* r. = schwedisch-dialektisch *gylpa* k. = ostfriesisch *guppen* r. = englisch *gulp* „r., k.; schlucken“.

Schwedisch *kråkas* „brechen wollen“.

Englisch *keck* „Breachreiz haben, to make a sound as if about to vomit“. (Vgl. oben!)

Englisch *gag* „sich erbrechen wollen, würgen“.

Englisch *gullop* „to belch up“.

Englisch-dialektisch *kink* „kotzen; husten“.

Northumbrisch *cowken* und *quocken* „to vomit“.

Holländisch *koren* „aufrülpsen, von sich geben“ < mittelniederländisch *cören* „oprispen, overgeven“. (Vgl. oben!)

Holländisch *kitsen* k.

Deutsch (samt Mundarten): Mittelhochdeutsch *köppeln* „r.“ — Früh-neuhochdeutsch *kaffatzen*, *golказen*, *heschitzen* „r.“; im 16. Jahrh. *kopp* „Rülp“, *koppen* und *koppitzen* „r.“ (zusammenfallend mit der tierischen Onomatopöie in mittelhochdeutsch *koppen* „krächzen wie der Rabe“, *koppe* „Rabe“); *Gröps* „Rülp“. — Neuhochdeutsch *köken*, *köcken* „ructare; vomere“, *kotzen* (rheinländisch im 15. Jahrh. *kutzen*), *grölzen* „r.“. — Norddeutsch *kolken*, *kolksen* r. (zusammenfallend mit dem lautmalenden Tiernamen *Kolkrabe*); *kolpen*, *külpsen* r., k. — Schweizerisch *gögge* r., k., *gägge* r., *gökse* r., *Gorks* Rülp, *gorkse* r., *görksle* Brechreiz haben, *glorpse* r. = *gorbsle* = *gorpse* = *gropse* = *görpse* = *gerpse* = *gürpse*, *chörble* k., *gorzle* r., *Gutz* das Gespieene, *gütze* k. — Bayrisch *koppen* = *köppeln* = *köppizen* r., *kropfeter* „Rülp“, *krägezn* „rülpfen; gurgelnd räuspern“, tirolisch *katzlen*, *kätzgen* „kotzen“ (vgl. tirolisch *kāz!* Husten-Interjektion), bayrisch-österreichisch *kräpztler* „Rülp“.

§ 3. Binnentypus, Doppeltypus, Mischtypus, Umkehrtypus.

Wir haben bisher in § 1 und 2 solche Schallwörter für „Husten, Rülpfen, Kotzen“ kennen gelernt, die ihren lautmalenden Gutturaltypus im Anlaut zeigen. Sehr häufig aber findet sich diese Guttural-Charakteristik und überhaupt jegliches lautmalende Element nicht im Anlaut, sondern im Inlaut, nicht am Anfange, sondern am Ende der onomatopöischen Schallsilbe. Diese Tatsache ist für die richtige Erkenntnis aller Lautmalerei von grundlegender Bedeutung. Soweit wir sehen, ist dieses Grundgesetz aller Onomatopöie noch von niemandem erkannt worden, bloß in Einzelfällen wie in der Lallsilbe *appa* neben *pappa* etc. war es unmöglich gewesen, den offenkundigen Sachverhalt zu übersehen. — Wir werden diese zweifache Möglichkeit der Guttural-Charakteristik von nun an als Anlautstellung oder **Anlauttypus** und als Binnenstellung oder **Binnentypus** unterscheiden.

Ein Binnentypus kann vokalisches oder konsonantisches anlauten. Dem Anlauttypus *KO* entspricht der Binnentypus *OK* als gerade Umkehrung, vokalisches anlautend. Das ist der einfachste Binnentypus. Außerdem erscheint unzählige Male auch der Fall, daß irgendeine Konsonanz diesen einfachsten Binnentypus *OK* vorangeht, also nach der Formel $x + OK$. Wenn das anlautende x selbst auch ein Guttural ist, so haben wir den (unendlich häufigen) **Doppeltypus** *KOK*. Wenn irgendeine andere Konsonanz im Anlaut steht, so haben wir Formen wie *POK*, *TOK*, *LOK* etc. Wir nennen diese Formen **Mischtypen**. Sie spielen ebenfalls eine überaus wichtige Rolle in der gesamten Wortschöpfung. Der Doppeltypus ist die Verbindung eines Anlauttypus mit gleichem Binnentypus, der Mischtypus ist die Verbindung eines Anlauttypus mit einem anderen Binnentypus, also *KOK* ist gleichsam $KO + OK$, *TOK* ist gleichsam $TO + OK$. Davon wird noch im Einzelnen viel zu sagen sein.

Diese vier Typen beherrschen die ganze Wortschöpfung aller Sprachen:

<i>KO</i> Anlauttypus	<i>KOK</i> Doppeltypus
<i>OK</i> einfachster Binnentypus	xOK Mischtypus

Alle vier Typen kommen sehr häufig auch mit Liquida-, seltener mit Nasal-Erweiterung vor, also

neben *KO* auch *KRO, KLO, KNO* etc.

„ *OK* „ *ORK, OLK, ONK* etc.

„ *KOK* „ *KROK, KLOK* etc. und *KORK, KOLK* etc. und *KRONK* etc.

„ *xOK* „ *xROK, xORK* etc.

Beispiele für solche Liquidatypen sind in § 1, S. 617f., zusammengestellt worden. Auch in § 2 sind sie häufig. Gerade diese Liquida-Erweiterungen geben den gutturalen Schallwörtern noch eine besondere Klangfarbe.

Die Doppeltypen sind uns bisher schon so zahlreich neben den einfachen Anlauttypen vorgekommen, daß es überflüssig ist, nochmals Beispiele anzuführen. Wohl aber ist etwas anderes zu sagen: Der Doppeltypus ist oft nicht leicht zu unterscheiden von Repetition und Reduplikation, mit denen er ja in seinem psychologischen Ursprunge und in seiner psychologischen Wirkung verwandt ist. Formen wie

Monschombo *koko* husten, Biloxi *xoxo* h., Maku *hōhō* h.

sind natürlich offenbare Repetition, zweisilbige Lautmalerei durch Wiederholung des einfachsten Anlauttypus, wie er z. B. in Sakei-Semang *ně]kō* „kotzen“ und Lai *-]kū* Husten vorliegt. Solche zweisilbige, gleichsilbige Schallwörter gibt es ja zahllose, besonders für Tierstimmen und Tiernamen, z. B.:

Altindisch *kākas* „Krähe“, mordwinisch *kuku* „Kuckuck“, japanisch-kindersprachlich *kaka* „Krähe“, französisch-kindersprachlich *koko* „Huhn“, Ifumu *čočo* „Frosch“, Sango *toto* „bellen“ Dakota *papá* „bellen“, Pahari *koko* „Krähe“, Nasiol *kuku* „Taube“, etc.

Dieses Bildungsgesetz ist längst bekannt. — Dagegen sind Formen wie

Neupersisch *kūx-kūx* „Ton des Hustens“, Suawa *guāhguāh* Husten und Tschinuk *hokh-hokh* husten

offenbar zweisilbige Lautmalerei durch Wiederholung eines einsilbigen Doppeltypus, wofür die Tierstimmen und Tiernamen wiederum Parallelen bieten. Einsilbiger Doppeltypus liegt höchstwahrscheinlich auch vor in:

Nubisch *koh*, Dagomba *koh*, Luschai *khuh*, Chinesisch *k'ih**), Kajapo *kak*, Wachi *kox*, Sarikoli *kex*, holländisch *kuch*, sämtlich „husten, Husten“: ferner in Wolof *gix* rülpfen, Sakei-Semang *kūk* kotzen, Englisch *gag* und *keck* „Breachreiz haben“.

Aber solche Formen können immerhin in einzelnen Fällen erst sekundär aus ursprünglichen Reduplikationen entstanden sein, wie wir dies in § 1, S. 611, von den Kuckuck-Namen schwedisch *gök*, norwegisch *gauk* etc. gezeigt haben und wie dies auch für kymrisch *cog* und für permisch, syrjänisch *kök* „Kuckuck“ gilt. Andererseits liegen Doppeltypen in Formen vor, die zunächst etwa reduplizierend sein könnten, wie nubisch *kohē* husten, angelsächsisch *cohhetan* husten. Das könnten ja allenfalls Reduplikationen sein, wie

pepuli von *pello* oder *πεπονθα* von *πάσχω*, und dieser Art sind wohl auch Galla *kake* husten, estnisch *kākastama* h., Suomi *kakäise* kotzen, Ewe *kokodzage* „Keuchhusten“, Sipibo *huku* Husten. Aber die nähere Betrachtung lehrt, daß nubisch *kohē* in *koh* + *ē* „koh machen“ zu zerlegen ist (vgl. § 1, S. 617), und daß angelsächsisch *cohhetan* regelrecht mit dem Intensivsuffix *-ettan* < germanisch *-atjan* gebildet ist, also **kox* + *atjan*. Ebenso sind deutsch *kök/en*, niederdeutsch *kag/en* h., holländisch *kuch/en* h., englisch-dialektisch *quock/en* k., älter-dänisch *kig/en* fi., tschechisch *kach[ati* h. einfach durch das gewöhnliche Infinitiv-Suffix von den primären Doppeltypen *kök*, *kag*, *kuch*, *quock*, *kig*, *kach* abgeleitet.

Neben dem Doppeltypus ist auch ein **dreifacher Typus** möglich und auch wirklich vorhanden, also *KOKOK* und dergleichen. Diese Erscheinung, die mit der Triplikation¹ enge verwandt ist, wird uns besonders im II. Hauptteile dieser Arbeit beschäftigen. Freilich ist es sehr schwer, solche dreifache Typen mit Gewißheit festzustellen, da der in Betracht kommende dritte Guttural leicht bloß suffixal sein kann. Da bedarf es eben genauester Untersuchung der jeweiligen Wortbildungsgesetze und Flexionslehre, was aber manchmal unmöglich ist. So gut wie sicher dreitypig ist, wegen der semitischen Dreibuchstabigkeit, arabisch *haka:a* „er hustete“. Schwieriger ist es schon mit magyarisch *köhög[ni]* husten, wo das *ög* vielleicht nur ableitend ist, also erst Sekundär-Onomatopöie vorliegt. Wie ist endlich Bilibili *köhék* husten zu beurteilen? Liegt hier irgendein Präfix, Infix oder Suffix vor — oder sind alle drei Gutturale lautmalend? Ferner berührt sich solche Dreitypigkeit auch mit der Reduplikation; so ist vielleicht Botokudo-Krekmun *kekrek* husten bloße Reduplikation eines Liquidatypus *kek*.

Der einfachste Anlauttypus *KO*, *KU* und dergleichen scheint als solcher, ganz unverändert, selten vorzukommen, z. B. Lai *a/kū* Husten (mit Nominalpräfix *a/*-), Sakei-Semang *ně/kō* kotzen. Sonst ist dieser einfachste Anlauttypus meistens noch durch irgendwelche vokalische oder konsonantische Elemente erweitert, — vgl. die Tabellen in § 1, S. 616. Besonders häufig und wichtig ist da der Mischtypus *KOP*. Von diesem und von seiner Umkehrung *POK* (ein Hauptfall von *xOK!*) werden wir am Schlusse dieses Paragraphen und später noch sehr viel zu sprechen haben.

* * *

Wir bringen nun Beispiele des Binnentypus für die Bedeutungen „rülpsen“ und „kotzen“. Diese Gruppe hat auch TROMBETTI erkannt: „Vomitare. — Tipo *ok* universalmente diffuso anche nell' America. Onomatopea.“ (Unità, S. 193.) — Vorher ist von den Binnentypen noch im allgemeinen zu sagen, daß sie vielfach schwer zu erkennen sind, daß gar manche Form nur scheinbar ein Binnentypus ist, weil ein Präfix abzuschneiden ist. Daher ist insbesondere bei den Präfixsprachen größte Vorsicht nötig. Am sichersten sind die Binnentypen naturgemäß bei den reinsuffigierenden Sprachen. (Vgl. auch Einleitung, S. 589.) Bei wenig erforschten Sprachen, deren Bau nicht genügend klar ist, muß also ein anscheinender Binnentypus mit Zurückhaltung behandelt werden. Wenn französisch *dégueuler* „kotzen“ irgendeiner unerforschten Sprache angehörte, so würden wir wohl an einen Binnentypus denken und etwa Ila *tikula* „rülpsen“ als parallel vergleichen; in Wirklichkeit aber liegt gutturaler Anlauttypus vor, weil lateinisch *de + gula* (mit Guttural-Charakteristik, vgl. später den

¹ Man vergleiche Triplikationen wie:

Ewe *hehehe* „schluchzend“
 „ *dzodzodzo* „zitternd“
 „ *kpakpaka* „
 „ *kpekpekepe* „

Ewe *dēdēde* „zitternd“
 Galla *d'id'ad'a*)* „zittern“
 Uajana *tetata[rumhe]* „zittern“
 Dualla *na dikidikidiki* „zitternd“.

§ 29) zugrundeliegt. Ein scheinbarer Binnentypus kann endlich auch durch lautgesetzliche Vorgänge entstehen: z. B. Luji *tokola* husten erscheint als Binnentypus, bzw. als Mischtypus *tok* (vgl. oben S. 1050); aber in Wirklichkeit liegt Ur-Bantu **kokola* zugrunde, also ein gutturaler Doppeltypus, bzw. eine replizierte Gutturalbildung. — Lai *akū* Husten erscheint als Fall des einfachsten Binnentypus mit vokalischem Anlaut; in Wirklichkeit aber ist das Nominalpräfix *a/-* abzulösen, und es bleibt ein reiner Anlauttypus *kū*. Ähnliches gilt von Sakei-Semang *nēkō* kotzen und von Dinka *akot* „Rülps“: hier fallen die Präfixe *nē/-* und *a/-* weg, so daß die reinen Anlauttypen *kō* und *kot* bleiben. — Ost-Ketschua *uhu* Husten ist sicher Binnentypus, da das Ketschua streng suffigierend ist. Aber bei Botokudisch *uhum*, *ahum* Husten könnte möglicherweise ein Präfix vorliegen.

Kurz: es ist ratsam, einen guten Teil der Binnentypen nur als vorläufig zu betrachten, da sie sehr leicht bloß verkappte Anlaut- oder Doppeltypen sein können. Diese Warnung will aber durchaus nicht das Vorhandensein von zweifellos echten Binnentypen in Frage stellen. Wir haben ja soeben auch von TROMBETTI gehört, daß er einen „tipo *ok*“, das heißt eben: einen Binnentypus als allgemein verbreitet feststellt. — Und schließlich: es ist kein wesentlicher Fehler, einen verkappten Anlaut- oder Doppeltypus irrigerweise für einen Binnentypus zu halten, denn die Hauptsache, die Guttural-Charakteristik, bleibt auf jeden Fall bestehen, nur eine Nebensache ist mißverstanden, nämlich die Stellung des lautmalenden Elementes. Wenn wir nicht wüßten, daß Dinka *akot*, Lai *akū* und Sakei-Semang *nēkō* präfigiert sind, und wenn wir diese Formen irrtümlicherweise zu den Binnentypen stellten — der Fehler wäre klein. Oder: A-Mangbattu *nāki* Husten hat wahrscheinlich ein Präfix *nā/-*, also den einfachsten Anlauttypus *ki*; wenn wir nun dieses *nāki* aus Unsicherheit doch zu den Binnentypen stellen, so riskieren wir nur einen kleinen Fehler. Ob nun im botokudischen *uhum* Husten das anlautende *u* wurzelhaft ist, also Binnentypus vorliegt, oder ob es bloß ein Präfix ist, also verkappter Anlauttypus vorliegt — auf jeden Fall ist und bleibt es eine Form mit Gutturaltypus. Markesas *tokohae* „rülpsen“ ist wohl präfigiert; aber auch wenn wir es für einen Mischtypus *tok* (vgl. oben S. 1050 und weiter unten) hielten, so bleibt der Charakter des lautmalenden *k* doch unberührt. Endlich noch ein europäisches Beispiel! Wenn das Englische die Sprache eines wilden Volkes wäre und wenn etwa ein japanischer oder australischer Linguist (im Sinne der bekannten Vision Macaulays) in einer flüchtig aufgenommenen englischen Wörterliste die Form

tukōf „husten“ (*to cough*) als Binnentypus, als Mischtypus nach Art von A-Gobbu *tókkō* Husten, Luji *tokola* h., Markesas *tokohae* rülpsen, Ketschua *thokxay* h., indonesisch *√tuk* h., Ischil *tsoxnobe* h.

beurteilte — es wäre nur halb verfehlt, denn das *k* ist auf jeden Fall wirklich lautmalend.

In der folgenden Tabelle ist leider nur wenig Material ganz sicher. Zweifellos sind nur die uralischen und altaischen Formen. Auch die Typen *rok*, *ruk* etc. (im Ketschua, Uralischen, Indogermanischen) sind höchstwahrscheinlich echte Binnentypen.

c) Bantu.

Fipa; Lala-Lamba-Wisa <i>luka</i> kotzen	Ifumu <i>byege</i> r.
Dschagga <i>rega</i> k.	Ila <i>tikula</i> r.
Gbea; Gmbwaga <i>bege</i> rülpsen	Suaheli <i>teuka</i> r.
Gbansiri <i>bigi</i> r.	Taita <i>deruka</i> r.
Mbamba <i>bjoka</i> r.	

d) Sudan.

3. Bari *yaka* „speien“ (wohl = „kotzen“).
Nubisch *eginde* k.

e) Hamitisch.

1. Tuareg *yugrī* „il rote“, *ugriēg**) „j'ai roté“.

f) Semitisch.

Arabisch *šasa* „er kotzte.“

g) Kaukasisch, etc.

Baskisch *poker* „Rülp“.

h) Uralisch.

Estnisch <i>ök</i> „Breachreiz“	Ostjakisch <i>āxtem</i> k.
„ <i>ökima</i> rülpsen	„ (Surgut) <i>āgodlem</i> k.
Finnisch <i>oksennan</i> kotzen	Estnisch <i>rõhitus</i> „Rülp“
Livisch <i>oksnimi</i> „Das Erbrechen“	„ <i>rõgatama</i> r.
Magyarisch <i>okádni</i> k.	Finnisch <i>rüökä</i> r.

k) Altaisch.

Mandschu <i>oksimbi</i> kotzen	Mongolisch <i>uksixo</i> k.
Mandschu <i>džoholmbi</i> rülpsen	

l) Japanisch.

Japanisch *faku* (Umgangssprache *haku*) kotzen
„ *ageru* k.

s) Austronesisch.

1. Malayisch *blāhak* rülpsen
2. Marschall *wulik* r.
3. Markesas *tokohae* r.

v) Südamerika.

26. Sipibo *aguei**) Rülp
29. Ketschua *roktay* rülpsen
36. Kobeua *aikob[adye]* r.

w) Nordamerika.

19. Kri *sikukattāwin* „Rülp“
20. Biloxi *psuki* „rülpsen; husten“
34. Navaho *diškō* „vomit“

x) Indogermanisch.

A. Erbwort ist $\sqrt{rüg}$ „ructare“. Neupersisch *ārōk* und *ārūr**, *ārō** „Rülp“, *ārō**[iden „rülpsen“, (daraus entlehnt osmanisch *ārūr** „Rülp“); armenisch *orts* „Erbrochenes; Speichel“, *ortsam* „rülpsen, kotze“ (< *o[ruts]am); altslawisch *rĕgati* „rülpsen“ = serbisch *rigati* = tschechisch *řihati* = polnisch *rzygać*; litauisch *rukti* (*k* < *g*) und *riaugēti* „rülpsen“; griechisch *ἐρύομαι*, *ἐρεῦνομαι* „erbreche mich“, *ἐρυγῶμαι* „rülpsen“ (mit Nasalisierung: \sqrt{rug} und \sqrt{rung}) und *ἐρύομαι* (parallele Neubildung?); lateinisch *e[r]ūgere* „ausrülpsen“, *ructare* „rülpsen, ausspeien“; italienisch *eruttare* < *e[ruc]tare* (Verlust des Gutturaltypus durch Assimilation); französisch *roter* „rülpsen“ (ebenfalls Typenverlust; nur mehr das ebenfalls lautmalende *r* ist erhalten); angelsächsisch *roccettan* „rülpsen“ < **rokk[at]jan* und daneben *ed[roccian]* „wiederkäuen“ = althochdeutsch *ila[rucchen]* > mittelhochdeutsch *ite[rücken]* „wiederkäuen“, schweizerisch *it[ruck]* „Wiederkäuen“; neunorwegisch *jort* „Wiederkäuen“ (mit Verlust der Guttural-Charakteristik: germanisch **iz[rux]ti-* > **iurt*), schwedisch-dialektisch *jorta*, *järta* „wiederkäuen“. — Diese indogermanische Schallsilbe *rug* ist ganz parallel zahlreichen ähnlichen Lautmalereien *rak*, *rök*, *ruk* etc., die uns allenthalben für mancherlei mechanische, tierische und menschliche Laute, zumal auch für verschiedene

Kehlgeräusche begegnen. Die Schallsilbe *rok* ist nur die Umkehrung des noch häufigeren *kor* und *kro*. Gleichbedeutend dem indogermanischen *rug* sind z. B. Ketschua *roktay* „rülpsen“, estnisch *rõhitus* „Rülps“ und *rõgatama* „rülpsen“, Dschagga *rega* „kotzen“; andere Formen mit gleichem Typus und nahestehender Bedeutung werden uns gleich weiter unten und noch später im Paragraphen über „Röcheln“ begegnen.

B. Einzelsprachliche Neuschöpfungen im Indogermanischen:

1. Indisch. Kaschmir *dākur* „das Rülpsen“.

4. Slawisch. Serbokroatisch *ikavka* „Rülps“; siehe § 4, Tabelle, slawisch *ikati* „schlucksen“.

Gehört ursprünglich hieher auch slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“? Es stehen daneben die Formen serbokroatisch *bruknuti* „hervorbrechen“ und *brukati se* „auslachen“ sowie russisch *brukat'* „werfen, besudeln“, die nach Form und Bedeutung eine ursprüngliche Lautmalerei sein könnten. Von dem Mischtypus *P(R)K* wird sogleich die Rede sein.

9. Romanisch. In den Mundarten Frankreichs finden sich die Formen *rākā* (Ardèche, Drome, Alpes marit.), *rāgō* (Isère) und *régantā* (Ariège), sämtlich „vomir“. Das können doch wohl nur Neubildungen nach dem eben behandelten Typus *rak* etc. sein. Vgl. ferner noch die ähnlichen Formen für „spucken“ in § 5. Diese Schallsilbe ist richtig erkannt von MEYER-LÜBKE in seinem Et. Wb. Nr. 7017: „*rak*- Schallwort „spucken, erbrechen“.

Spanisch *regoldar* „rülpsen“ wird von den Romanisten auf lateinisch *re* „zurück“ + *gula* „Kehle“ zurückgeführt, — ob mit Recht, bleibe dahingestellt. In diesem Falle wäre also der psychologische Anschluß an die Schallsilbe *reg* bloß Sekundär-Onomatopöie; immerhin aber ist selbst dann das zugrundeliegende lateinische *gula* eine ausgesprochene Gutturalschöpfung, wie wir noch sehen werden. Vielleicht aber ist *regoldar* doch eine spanische Neuschöpfung mit zweisilbiger Lautmalerei, etwa wie bretonisch *brögōdi* rülpsen, englisch *gullop* „to belch up“, Zentral-Karolinisch *gūrōr* r.

10. Keltisch. Bretonisch *brögōdi*, *bregasein* „roter“. Von dem Mischtypus *P(R)K* wird weiter unten die Rede sein.

11. Germanisch. Angelsächsisch *bealcettan* „kotzen“ (< **balk[atjan]*, mit Intensiv-Suffix) > englisch *belch* „rülpsen“ (Typenverlust durch Palatalisierung). Die Schallsilbe *balk* ist wieder der Mischtypus mit Liquida, wie in bretonisch *brögōdi* r.

Niederrheinisch *böksen* „rülpsen“: Derselbe Mischtypus wie baskisch *poker* „Rülps“, Gbea *bege* r.

Mittelhochdeutsch *roh[ez]en* „ructare, eructare; coaxare“, also offenbare Universal-Onomatopöie vom Mischtypus *rok*, *rox* etc., vgl. oben.

* * *

Auch für die Bedeutung „Husten“¹ finden sich einige (wirkliche oder bloß scheinbare) Binnentypen. Und zwar lassen sie sich hier mit etwas größerer Sicherheit feststellen. Osmanisch *öksür/mek* husten und Ost-Ketschua *uhu* Husten können nur als einfachste Binnentypen bewertet werden, wegen des ausschließlich suffigierenden Charakters dieser Sprachen. Schwerwiegend sind ferner:

Rama *oxōftiñi* husten, Maku *ohōde* h., Kalispel *-johoi* h. und Bontok Igorot *√ōkōk* h. (wohl redupliziert).

¹ Es seien hier einige Husten-Wörter, die eigentlich in § 1 gehören, verspätet nachgetragen: *d)* Basa *kohol* h., Igbo *kwa* h., Musuk *haša* h., Nuer *kēl* H.; *e)* Quara *gumfā* H., Erkältung = Chamir *giffā*; *k)* Mandchu *kohong kohong* hustend, *korkong korkong* hustend, *kang* H., *keng* H., *keng kang* häufiger Husten, *hak sembi* h. (wörtlich: *hak* sagen); *q)* Bodschigjab *kutak* H., Kede und Tschariar *kāūt* H.; *s)* Kanakisch *kāogo* h., H.; Ulau *pehok* h. (wohl mit Präfix *pe-*); *u)* Darling River *gūnkōkō* h., Burdekin River *karlunnia**) h., Port Macquarie *kunming* „a cough or cold“, Adelaide *kolte* H., Diyeri *kundrakondru* „coughing, a cold“; *w)* 34. Kato *kōs* H.; *x)* Schwedisch-dialektisch *kälta* h., bellen; Sächsisch *kätzen* kurz husten.

Lehrreich sind die arabischen Formen: *'ahha* „er hustete“ kann nur einfachster Binnentypus sein. Und *naḥaba* („das Kamel) hustete“ steht neben dem in § 1 genannten *ḡahaba* husten; beide gleichen sich im zweiten und dritten Radikal *h + b*. Die ersten zwei Radikale von *ḡahaba* sind ein Doppeltypus, die ersten zwei Radikale von *naḥaba* sind ein Mischtypus. *Naḥaba* ist ähnlich gebaut den Formen *naḥaba* „krächzte“ (Rabe) und *naxara* „schnarchte“ (vgl. § 6), die doch zweifellos lautmalend sind, obwohl der erste Radikal *n* farblos ist; wie in dem lautmalenden *naḡaḡa* „blies“ und *nabaḡa* „bellte“. Zweifellos lautmalend, mit Guttural in Binnenstellung, sind die bunten uralischen Formen *roh*, *rüh* etc. Endlich kommen hier die Binnentypen von der Form *tuk*, *tok* in Betracht, die wir oben in Anhang II zu § 1 behandelt haben, S. 1049 ff. Wenn unsere dortige Vermutung richtig ist, daß der *tu*-Anlaut dieser Formen schon an sich lautmalend ist, so ist dann *tuk* ein Mischtypus.

d) Sudan.

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1. A-Gobbu <i>tókkö</i> Husten | 2. Songai <i>tókkoto</i> h. |
| Mende <i>tohe</i> husten | 3. Bari <i>yoka</i> „husten; atmen“ |
| Wolof <i>sokote</i> h. | |
| Bambara <i>sogosogo</i> h. | |
| A-Mangbattu <i>näki</i> H. (wohl Präfix) | |

e) Hamitisch.

3. Bilin
- unḡ*
- husten.

f) Semitisch.

- | | |
|---------------------------------------|--|
| Arabisch <i>'ahha</i> hustete | Arabisch <i>saḡala</i> h. (vgl. S. 1047) |
| „ <i>naḡaba</i> („das Kamel) hustete“ | |

h) Uralisch.

- | | |
|---|---|
| Finnisch <i>röhise</i> „husten, röcheln, räuspern; grunzen“ | Estnisch <i>rōhaelema</i> „krächzend husten“ |
| „ <i>rüh/ähtä</i> „husten, räuspern“ | Die Schallwurzeln <i>rak</i> , <i>rok</i> , <i>räk</i> , <i>rök</i> etc. |
| „ <i>rohise</i> „heiser husten; grunzen“ | dienen im Uralischen als Universal-Onomatopöie für viele menschliche, tierische und mechanische Naturlaute ¹ . |
| „ <i>rük/a</i> „trockener Husten“ | |
| „ <i>rük/i</i> „heiser husten“ | |
| „ <i>räk/i</i> „aufhusten“ | Estnisch <i>prōhkatama</i> „tief husten“ |
| „ <i>röh/öttä</i> „hustend lachen“ | |

k) Altaisch.

- Osmanisch
- öksür/mek*
- husten.

m) Asiatisch-Arktisch.

- Ainu
- omku*
- ,
- omuku*
- Husten.

p) Dravida.

- Brahui
- džhak/ing*
- husten.

r) Ausroasiatisch.

4. Sakei-Semang
- akon*
- husten.

s) Austronesisch.

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| 1. Malayisch <i>ba/tuk</i> husten | Bontok Igorot <i>Vōkōk</i> h. |
| Gajo <i>a/tuk</i> h. | Palau <i>oklukl</i> h. |
| Sasakisch <i>ba/tuk</i> h. | 2. Sesake auf Api <i>puku</i> h. |
| Karo <i>ba/tuk</i> Husten | Marshall <i>bōkbōk</i> h. |
| Maduresisch <i>ba/to'</i> H. | |

¹ Vgl. O. DONNER, Vergleichendes Wörterbuch der Finnisch-ugrischen Sprachen III, 99 ff.

t) Papua.

Bongu *dôgal*^{*)} Husten.Monumbo *ndungul* h.

v) Südamerika.

15. Botokudisch *ahum* husten29. Ketschua *thokxay* h.Botokudo-Krekmun *uhum* HustenOst-Ketschua *uhu* H.20. Maku *ohôde* h.U) Kavinengo *uxuuxu* H.26. Arazaire *ouko* h.²Moseteno *axa* H.38. Uajana *tohtoto tikaye* h.39. Rama *oxô/tini* h.² Aber vgl. Pano *huku* Husten, — also wohl Verlust des Anlauttypus.

w) Nordamerika.

2. Ischil *tsoxnobe* husten28. Kalispel *-Johoi* h.10. Tepeguana *iog/-* h.33. Kolosch *iskuk* Husten25. Klamath *okšua* h.

x) Indogermanisch.

4. Slawisch. Serbokroatisch *brehati* „laut husten, keuchen“ = slowenisch *brehati* „keuchend husten“ zeigen dieselbe Konsonantengruppierung wie bretonisch *brögodi* „rülpsen“, slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“ und angelsächsisch *bealcettan* „kotzen“: Labial + Liquida + Guttural.

Wenn uns nur die eben genannte serbokroatische und slowenische Form bekannt wären, würden wir sie mit Fug als primäre „Husten“-Onomatopöie mit gutturalem Binnentypus betrachten. Nun aber sind diese südslawischen Formen nur eine Sonderentwicklung eines urslawischen **brexati* „bellen“, das noch in den übrigen slawischen Sprachen lebt — vgl. § 1, S. 624. Es liegt hier also Bedeutungsübergang von einer tierischen Lautmalerei zu einer ähnlichen menschlichen vor, wie bei englisch *bark* „bellen“ und sekundär „husten“ und wie bei den ähnlichen Fällen auf S. 624. Solcher Zusammenfall von Schallwörtern für menschliche und tierische (ja auch für mechanische) Naturlaute findet sich häufig und kann auf mehr als einem Wege entstanden sein: erstens kann die tierische Lautnachahmung durch Übertragung für menschliche Laute verwendet werden, wie eben bei *bark* etc.; zweitens können beide Lautmalereien von einander unabhängig sein und trotzdem einander ähnlich oder gleich sein, wie z. B.:

Französisch *coqueluche* „Keuchhusten“ und *coqueliner* „krähen“, *coq* „Hahn“/oder wie deutsch *kichern* und *Kikeriki* oder wie mittelhochdeutsch *köppeln* „rülpsen“ und *koppe* „Rabe“ oder wie griechisch *κέρω* „bin heiser“ und *κέρκος* „Hahn“ (bei Hesychios).

Drittens kann eine Universal-Onomatopöie für eine Reihe verschiedenartiger Menschen- und Tierlaute als Lautmalerei dienen, wie wir z. B. bei einigen slawischen Formen gesehen haben. Gleichwohl aber hat die etymologische und glottogonische Untersuchung menschliche und tierische Onomatopöien grundsätzlich scharf auseinander zu halten. Es ist methodisch verfehlt, lateinisch *tussis* Husten als lautmalend mit griechisch-dialektisch *τῦτῶ* „Eule“ und mit litauisch *tullys* „Wiedehopf“ zu verbinden, wie wir es in WALDE'S Et. Wb. finden. Man muß grundsätzlich die menschlichen Onomatopöien nur mit menschlichen, die tierischen Onomatopöien nur mit tierischen verbinden, — außer wenn ein Übergang zwischen beiden offenkundig zutage liegt, wie bei unseren Formen *brehati* und *bark* „bellen“ > „husten“. — Der Bedeutungsübergang dieser Formen „bellen“ > „husten“

ist doppelt begründet: Erstens psychologisch, denn gewisse Hustenanfälle klingen, wie jedermann weiß, wirklich fast wie Hundegebell; zweitens formal-lautlich, denn südslawisch *brehati* und englisch *bark* sind einerseits mit jenem lautmalenden Mischtypus *P(R)K* gebildet, der für den Tierlaut „Bellen“ häufig ist¹, und zeigen andererseits denselben gutturalen Binnentypus, wie

¹ Estnisch *prõhkatama* „tief husten“, Marshall *bōkbōk* husten, Sesake auf Api *puku* h., schweizerisch *Becker* „hartnäckiger Husten“.

Zu den Mischtypus slowenisch *brehati* „keuchend husten“ vergleiche man auch noch den Doppeltypus slowenisch *krehati* „hüsteln, heisere Töne ausstoßen“.

9. Romanisch. Die Mundarten Frankreichs haben für das hochsprachliche *tousser* auch einige Formen mit Guttural in Binnenstellung, die vielleicht lautmalende Neuschöpfungen sind:

Savoyen *sĕkă* „husten“; Normandie, Pikardie *tĕkĕ* h. Ein Scheintypus aber ist *păhkă* h. (Lot). Es scheint ein Mischtypus *P + K* gleich Sesake auf Api *puku* h. und Marshall *bōkbōk* h. baskisch *poker* „Rülp“ und niederrheinisch *bōksen* „rülpfen“; in Wirklichkeit aber ist es wohl aus *puška* < **tussicare*, von *tussis*, das ganz im Süden Frankreichs vorkommt, *tusega* etc. Ebenfalls Scheintypus ist wohl *rōklĕ* h. (Marne), das etwa dem Ketschua *roktay* r. und den obgenannten *rok*-Formen gleicht, aber doch vielleicht aus einem **rasc(u)lare* (> italienisch *raschiare* „sich räuspern“) herstammt, vielleicht mit Einfluß von lateinisch *raucus*. — Aus solchen Fällen wie *păhkă* und *rōklĕ* ersieht man, mit welchen Irrtumsmöglichkeiten unsere Untersuchung rechnen muß.

11. Germanisch. Westfälisch *Juchhausten* „Keuchhusten“ ist offenbar lautmalend: westfälisch *juchen* bedeutet sowohl „jauchzen“ als auch „keuchen“ und diese beiden Bedeutungen sind ausgesprochen lautmalend, wie wir noch sehen werden.

Die Sekundär-Onomatopöie schweizerisch *Becker* „hartnäckiger Husten“, *beckere* „husten“, von *becke* „hacken, hauen, schlagen“, ist schon in § 1, S. 624, besprochen worden: Übertragung einer mechanischen Onomatopöie auf das menschliche Kehlgeräusch, ebenfalls mit psychologischer und lautlicher Motivierung. — Die beiden Sekundär-Onomatopöien *Becker* „Hacker“ > „Husten“ und englisch *hack* „hacken“ > „husten“ verhalten sich zu einander wie Mischtypus und Doppeltypus.

* *

Die Mischtypen *K + P* und *P + K* sind uns bisher schon wiederholt gelegentlich untergekommen. Jetzt wollen wir sie im Zusammenhange ausführlich betrachten, sowohl die Formen mit Liquida als auch ohne Liquida.

Galla *kufa* husten

Somali *kuffa* h.

Arabisch *ḡahaba* h.

„ *naḡaba* h.

Markesas *hapu* h.

Halifurisch *hapu-rĕ* h.

Errub; Maer *kobĕik* h.

Adelaide *koppin* kotzen

Tschau *kombi* h.

Ketschua *kepnay* k.

Ost-Ketschua *ghapa* r.

Kavinenja *kapuseti* K.

¹ Vergleiche folgende Formen: Schuna *bugura* „bellen“, Thonga *vukula*, Wandala *buxa*, Ibo *abobuko*, Barea *behaue*, Nubisch *wāk*, Bilin *wuh*, arabisch *nabaha*, osmanisch *bār-ir/maḡ*, Luschai *baoh*, Buginesisch *bo'ka*, Taraska *vohvoh arani*, Mikmak *wegilei*, Biloxi *wiŋhe*, altindisch *bukkati*. Näheres dazu im III. Hauptteile.

Köbeua *aikob[-* r.
 Komalapa *xover* h.
 Neupersisch *xeffiden* h.
 Russisch *kav[af* h.
 „ *xrep[af* h.

Serbokroatisch *hrip[ati* h.
 Norwegisch-dialektisch *guffa, gluffa* h.
 Norwegisch *gurpe* r.
 Norwegisch-dialektisch *garpa* r.
 „ *golpa* r.
 Dänisch *gylpe* k.
 Englisch *gulp; gullop* r.
 Mittelhochdeutsch *köppeln* r.

Westfälisch *käffen* h.
 Märkisch *kaow* h.
 Früh-neuhochdeutsch *koppitzen* r.
 „ „ *kaffätzen* r.
 „ „ *Gröps* R.
 Niederdeutsch *kolpen, külpfen* r., k.
 Schweizerisch *gorpse, gürpse* etc., r.
 „ *glorpse* r.
 „ *chörble* k.
 Bayrisch *gilpetzer* H.
 „ *kropfetzter* R.
 Bayrisch-österreichisch *kräpetzer* R.

Alle diese Formen haben Guttural in Anlautstellung und Labial in Inlautstellung, zum Teil auch noch eine Verstärkung der Lautmalerei durch *r* oder *l*, ja in schweizerisch *glorpse* rülpfen sogar durch beide Liquiden. In Einzelfällen mag nun diese *K+P*-Charakteristik nur Scheintypus sein, wie das bei englisch *cough* husten (gesprochen *köff*) sicher ist, da es auf angelsächsisch *coh[h]-* zurückgeht. Aber im allgemeinen ist ein vernünftiger Zweifel an der *K+P*-Charakteristik nicht möglich. Man betrachte nur einmal die germanischen, zumal die deutschen Formen der vorstehenden Reihe! Die historische Untersuchung fördert nicht den geringsten Einwand zutage gegen die Ursprünglichkeit des lautmalenden Kehl- und Lippenlautes. Und unser Sprachgefühl empfindet sie unmittelbar mit Evidenz als schallnachahmend. Und schließlich entspricht die Reihenfolge Guttural+Labial genau dem natürlichen Vorgange bei den Geräuschen des Hustens, Rülpfens und Kotzens. Der aufsteigende Luftstrom geht zuerst durch die Kehle und erzeugt naturgemäß einen Guttural, um sodann beim Austreten aus der Lippenöffnung den naturgemäßen Labial zu erzeugen. Jedermann kann das experimentell nachprüfen, indem er ohne jeden Kulturzwang recht natürlich-gemütlich hustet oder rülpst oder gähnt etc. Die Wortschöpfung, der Wortbau folgt da mit treuem Realismus dem natürlichen Vorgange, ihn sowohl pantomimisch als auch phonetisch nachahmend. Einige der obgenannten germanischen Wörter sind konsonantisch wie vokalisches ausgezeichnete Nachahmungen des tatsächlichen Naturlautes. — Die Doppeltypen mit gutturalem Anlaut und Inlaut verzichten auf die genaue Gesamtnachahmung der aufeinander folgenden Stadien des Naturlautes (Kehle+Lippen), betonen aber um so stärker den gutturalen Ausgangspunkt des Ganzen: man vergleiche z. B. schweizerisch *Charchli* „röchelnder Husten“ und *chörble* „kotzen“. Bemerkenswert ist da das Nebeneinander von *K+P*-Formen und *K+K*-Formen, z. B.:

Norwegisch-dialektisch *golpa* rülpfen und *gulka* r.; norddeutsch *kolpen* r. und *kolken* r.; schweizerisch *gorpse* r. und *gorkse* r.

Ein Wort wie arabisch *kahaba* 'hustete' hat, dank dem semitischen Trilateralismus, die günstige Gelegenheit, Doppeltypus und Mischtypus zu verbinden: es ist gleichsam (*K+K*) + (*K+P*). Man vergleiche die Lautwirkung von arabisch *kahaba* und *haka:a* hustete.

Vielfach verbindet die Wortschöpfung diese beiden lautmalenden Konsonanzen, Guttural + Labial, ohne Rücksicht auf den tatsächlichen phonetischen Vorgang in umgekehrter Reihenfolge, also im Typus $P+K$. Ein besonders schönes Beispiel für das Nebeneinander beider Wortbaumöglichkeiten ist magyarisch *köp/-* „spucken“ = *pök/-* „spucken“ (vgl. § 5). Neben der kürzesten Form $P+K$ finden sich natürlich auch die Liquidaformen $PR+K$, $PL+K$, $P+RK$ etc. Diese umgekehrte Reihenfolge ist zwar nicht ganz naturgetreu, ist ein Willkürakt; aber die subjektive Willkür hat, wie schon S. 614 festgestellt wurde, in der gesamten Sprachschöpfung weiten Spielraum. Die Sprache ist eben kein logisches, sondern ein psychologisches Erzeugnis. Wir nennen diese sehr häufige Erscheinung von nun an **Umkehrtypus**. Die Umkehrtypen im allgemeinen und besonders das Paar $K+P$ und $P+K$ spielen in der gesamten Sprachschöpfung eine gewaltige Rolle. Wir werden im Verlaufe unserer Untersuchungen sehr oft mit ihnen zu tun haben. Vorläufig sei auch dieses glottogonische Grundgesetz nur kurz festgestellt. Das Wesen der Umkehrtypen hat ABEL in seinen sprachwissenschaftlichen Schriften richtig erfaßt und als „Gegenlaut“ bezeichnet.

Während uns in § 2 und 3 die $K+P$ -Formen ziemlich zahlreich und zuverlässig unterkamen, sind hier die $P+K$ -Formen weniger zahlreich und weniger zuverlässig. Vielleicht ist von den folgenden Beispielen ein oder der andere Labialanlaut als sekundär oder als präfixal zu streichen.

Gbea *bege* rülpfen

Gbansiri *bigi* r.

Ifumu *byege* r.

Mbamba *bjoka* r.

Baskisch *poker* R.

Estnisch *prõhkatama* husten

Japanisch *faku* k.

Sesake auf Api *puku* h.

Marschall *bõkbõk* h.

Biloxi *psuki* h., r.

Südslawisch *brehati* h.

(?) Slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“

Bretonisch *brögodi* r.

Angelsächsisch *bealcettan* kotzen

(Englisch *bark* „bellen; husten“)

Niederrheinisch *böksen* r.

(Schweizerisch *Becker* H.)

Als Scheintypus ist oben die französisch-dialektische Form *pühkã* husten ausgeschieden worden. — Auch hier stehen den $P+K$ -Formen in ein und derselben Sprache gleichbedeutende $K+P$ -Formen zur Seite:

Angelsächsisch **balk/-* ist die Umkehrung zu englisch *gulp* rülpfen, kotzen; gegenüber niederrheinisch *böksen* r. steht bayrisch *köppeln*, *köppizen* r.; gegenüber serbokroatisch *brehati* husten steht *hripati* h.

Nur eine Vermutung: ist auch deutsch *brechen*, *sich erbrechen* = mittelhochdeutsch *sich brechen* durch die Klangwirkung der Konsonantenverbindung zu seiner übertragenen Bedeutung „vomere“ gekommen? Es hat dieselbe Konsonantenfolge $PR+K$ wie

Bretonisch *brögodi* rülpfen, serbokroatisch *brehati* husten, slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“ und estnisch *prõhkatama* h.

Natürlich käme dieser Lautwirkung nur eine Nebenrolle zu bei dieser Sekundär-Onomatopöie; die Hauptrolle dabei spielte die Urbedeutung „frangere“, also derselbe Begriff des Heftigen, Stoßenden wie bei

Englisch *hack* „hacken“ > „husten“ und schweizerisch *Becker* „Hacker“ > „hartnäckiger H.“.

Das Magyarische hat die Formen *büfög[ni] = böfög[ni]* „rülpsen“. Hier liegt zunächst der labiale Doppeltypus *b + f* vor, also das Gegenstück zu gutturalen Doppeltypen wie

Deutsch *köken*, englisch *gag* und *keck*, Wolof *gix* etc.

Die Vokalschwankung *böf-* und *büf-* dient ebenso der Lautmalerei wie etwa

Schweizerisch *gorpse*, *görpse*, *gerpse*, *gürpse* rülpsen, *gögge*, *gägge* r. und *Charchli*, *Chürchli* Husten.

An diese Schallsilbe *büf-*, *böf-* tritt das suffixale *-ög-*. Das so entstandene *büfög-* wirkt nun, mit Sekundär-Onomatopöie des Suffixes, als Schallwort mit drei lautmalenden Konsonanten, ähnlich wie magyarisch *köhög[ni]* „husten“: *köh-ög* scheint dreitypig *K + K + K*, *böf-ög* scheint dreitypig *P + P + K*. Magyarisch *böfög* scheint das, was arabisch *kahaba* hustete wirklich ist: Verbindung von Doppeltypus mit Mischtypus.

Derselbe Doppeltypus wie in *büf-*, aber mit Liquida-Erweiterung, liegt vor in altslawisch *blŭvati* „kotzen“, russisch *blevať*, serbokroatisch und slowenisch *bljuvati*, tschechisch (alt) *blvati*, polnisch *blwać*, obersorbisch *bluwać*. Labialer Anlauttypus ist wohl indogermanisch *V̥nemē* in altindisch *vamati* „kotzt“, awestisch *vamf-* k., griechisch *ἐμέω* < **Feμέω*, lateinisch *vomo* < **uemo*, altisländisch *væma* „Seekrankheit“, litauisch *vėmti* k. Bloßer Labial-Binnen-typus ist angelsächsisch *snoffa* „nausea“ und die folgende Gruppe.

Das Mittelhochdeutsche hat nebeneinander die Formen *roh[ez]en* rülpsen und *rof[zen]* rülpsen < althochdeutsch *roff[azzen]* < **rup[at]jan*. Der Wechsel des Gutturals und Labials in der Binnenstellung ist ähnlich dem in

Norwegisch-dialektisch *gulka* rülpsen und *golpa* r.

Rohezen und *rofzen* stellen die Liquida *r* gleichsam als wichtigste Lautmalerei an die auffallendste Stelle. Der Mischtypus *r + k* etc. ist uns schon mehrfach begegnet. Bloßes *r* allein liegt vor in Uruava *rúarua* „kotzen“. Neben *rofzen* stehen mit verschiedenen Vokal- und Konsonantenstufen

Altnordisch *repta* rülpsen und *rypta* kotzen, altnordisch und norwegisch-dialektisch *ropa* r., schwedisch-dialektisch *reffta*, *raffa* r., altdänisch *reppe* r., k.; dänisch *raebe* r., älter auch k.; ferner die zum Teil veralteten deutschen Formen *roppen*, *rupsen*, *reupsen*, *roubsen*, *röpsen*, *rüpsen* r.

Deutsch *rülp[sen]* und *rülpen*, von dem interjektionellen Substantiv *Rülp* „das Aufstoßen“ abgeleitet, ist bemerkenswert, da es eine sehr glückliche Nachahmung des Naturlautes ist, obwohl ganz ohne Guttural-Charakteristik, Parallel diesen *r + p*-Formen erscheint auch ossetisch *rēvun* rülpsen. — Zu deutsch *rülp[sen]* ist wieder zu vergleichen niederdeutsch *külp[sen]* rülpsen, kotzen. Die reichste Form der Schallnachahmung finden wir in schweizerisch *glorpse* rülpsen (neben *gorpse* und *gropse*) mit Mischtypus *K + P* und beiden Liquiden. Diese Verbindung beider Liquiden ist sonst selten: sichere Fälle sind noch deutsch *grölzen* rülpsen und mittelhochdeutsch, älter-neuhochdeutsch *Rülz* „Rülps“; vielleicht spanisch *regoldar* rülpsen und französisch-dialektisch *krälē* husten; wohl nur sekundär schweizerisch *chörble* kotzen und tschechisch *krchlati* husten.

* * *

Hiemit sind die wichtigsten Grundfragen und Begleiterscheinungen der gutturalen Lautmalerei für menschliche Kehlgeräusche wenigstens im wesentlichen dargelegt. Leider war das Beweismaterial stellenweise nur dürftig und nicht durchwegs sicher. Wir mußten in diesem Paragraphen mit wenigen Beispielen beweisen, wofür die späteren Paragraphen zahllose Beispiele enthalten. Es stand uns eben nur das Wortmaterial für die drei Bedeutungen „husten, rülpfen, kotzen“ zur Verfügung. Mit dem unübersehbaren Material der folgenden Abschnitte hätten wir unsere theoretischen Sätze viel, viel reichhaltiger belegen können. Aber wir konnten nicht auf das Künftige vorgreifen, da wir stets nur auf dem festen Boden schon bekannter Tatsachen weiterbauen wollten. Andererseits schien es untunlich, diese grundsätzlichen Darlegungen länger hinauszuschieben. Es empfahl sich vielmehr, all dies Theoretisch-Prinzipielle möglichst früh zu erledigen, um dann im folgenden die Fülle der Erscheinungen schnell und ungehindert erfassen zu können.

Die lautmalende Funktion der Vokale, so wertvoll und reizvoll sie auch ist, haben wir bisher nur gelegentlich berührt und werden es auch künftig so halten. Das Grundgerüste dieses ersten Hauptteiles ist eben die Guttural-Charakteristik, alles andere ist nur Begleiterscheinung.

(Fortsetzung folgt.)



Die archäologische Kartographie am nördlichen Balkan.

Von Univ.-Prof. Dr. OSWALD MENGHIN, Wien.

Das Bedürfnis nach archäologischen Karten hat verschiedene Wurzeln. Einen elementaren Grund, Fundkarten anzulegen, ergibt schon die Notwendigkeit, sich Klarheit über die geographische Lage von Fundplätzen zu verschaffen, da in vielen Fällen auch die besten Atlanten im Stiche lassen und genaueres Kartenmaterial ja nicht immer zur Hand ist. Wenn sich die Funde in einem Gebiete mehr und mehr häufen, so tritt ein neues Moment hinzu; man will eine gewisse Ordnung in das Material bringen, eine topographische Übersicht gewinnen; das Interesse der Denkmalpflege stellt sich ein und verlangt Verzeichnisse der Fundorte und kartographische Festlegung derselben. Aus diesen Motiven allein heraus können schon Fundkarten erstehen; eine lebhaftere und befriedigende Tätigkeit auf dem Gebiete der archäologischen Kartographie werden sie freilich nicht zu erwecken vermögen, dazu müssen stärkere Beweggründe mitwirken. Diese pflegen sich alsbald einzustellen, wenn die archäologische Durchforschung eines Landes eine gewisse Stufe erreicht hat. Es drängen sich da neben den rein archäologischen Gesichtspunkten auch andere Probleme vor, Forderungen von Grenzgebieten, besonders der Siedlungsgeschichte, der Paläethnologie und der Landeskunde. Diese Forschungszweige werden gewöhnlich nicht von Facharchäologen, sondern von Historikern, Geographen und Linguisten betreut, die nur selten in der Lage sind, das archäologische Material selbständig zu bewältigen. Dieses muß ihnen daher von archäologischer Seite bereitgestellt werden. Es liegt nun schon im Wesen dieser Disziplinen, die ja stark mit statistischem und kartographischem Material zu arbeiten haben, daß das idealste Hilfsmittel für sie die archäologische Fundkarte ist. Eine gute Fundkarte überhebt sie jeder eigenen Bemühung in dieser Richtung und man kann wohl sagen, daß, von diesem Standpunkte betrachtet, die Fundkarte das reifste und feinste Erzeugnis der archäologischen Forschung ist¹.

Das Fundkartenwesen hängt also auf engste mit dem Stande der Landesdurchforschung und den damit wachsenden wissenschaftlichen Bedürfnissen zusammen. Es wird sich daher, ehe wir in die Besprechung der Fundkarten der nördlichen Balkanländer eintreten, empfehlen, einen Blick auf die Entwicklung der archäologischen Erforschung dieses Gebietes zu werfen. Da müssen wir freilich nur wieder mit der Klage beginnen, daß die Balkanhalbinsel zu jenen Teilen Europas gehört, die archäologisch am allerwenigsten bekannt sind, besonders was die prähistorische Archäologie anlangt. Die Gründe für diesen Zustand brauchen hier wohl kaum des Näheren auseinandergesetzt zu werden. Die politischen und kulturellen Verhältnisse lagen am Balkan bisher meist so, daß sich eine systematische wissenschaftliche Tätigkeit

¹ Über die Herstellung von archäologischen Fundkarten handle ich ausführlicher in meinem Aufsatz: Über archäologische Fundkarten im allgemeinen und österreichische Fundkarten im besonderen (Deutsche Rundschau für Geographie XXXVII, 1914/1915, S. 262).



nirgends entfalten konnte. Erst in der letzten Zeit ist hierin eine Änderung eingetreten. Denn auch die neugegründeten Balkanstaaten hatten in den ersten Dezennien ihres Bestandes andere Sorgen als wissenschaftliche; *primum vivere, deinde philosophare* gilt ja auch im Staatsleben. Nur der Süden der Balkanhalbinsel und etwa noch die nordägäische Küste (besonders Saloniki und Konstantinopel) bildeten eine Ausnahme. Die einzigartige Stellung Griechenlands im Altertum hat der Forschung schon früh einen mächtigen Ansporn geboten und bewirkt, daß selbst die widrigsten Umstände dem gelehrten Eifer nicht Einhalt tun konnten. Schon die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts sieht hier namhafte Archäologen an der Arbeit und als bessere Verhältnisse einkehrten, nahmen die Studien hier rasch einen ungeheueren Aufschwung.

Kann somit Griechenland auf eine alte und ruhmreiche Geschichte seiner archäologischen Durchforschung zurückblicken¹, so steht es am nördlichen und mittleren Balkan, in Rumänien, Bulgarien, Serbien, Bosnien, Montenegro, Albanien, aber auch noch im nördlichen Makedonien und Thrakien, ganz anders². Vor der Schöpfung der selbständigen Kleinstaaten und des Okkupationsgebietes ist von eigenem wissenschaftlichen Leben hier überhaupt fast nichts zu spüren, Rumänien etwa ausgenommen, dessen ältere staatliche Sonderstellung auch die Forschungstätigkeit begünstigt hat. Aber auch in der ausländischen Literatur finden wir über die Archäologie des nördlichen Balkans lange Zeit sehr wenig. Was wir aus den Berichten der Balkanreisenden früherer Jahrhunderte schöpfen können, sind dürftigste Tropfen wissenschaftlicher Erkenntnis und wie eine Oase in der Wüste winkt uns da das große Donauwerk von ALOIS FERDINAND Graf v. MARSILI aus dem Jahre 1726 entgegen; wir werden darüber gleich ausführlicher zu sprechen haben. Daneben sind wohl nur noch die hervorragenden Leistungen des kroatischen Franziskaners MATTHIAS PETER KATANCSICH zu erwähnen, dessen literarische Tätigkeit in die Zeit von 1781 bis 1825 fällt. Ein Teil seiner Schriften, die sich besonders mit der antiken Geographie, Völkerkunde, Geschichte und Epigraphik Thrakiens und Illyriens befassen, ist nur im Manuskript erhalten. Erst seit Anfang des 19. Jahrhunderts wird die Reiseliteratur etwas ergiebiger; da ist neben G. BARTH, GRIESEBACH u. a. vor allem AMI BOUË zu nennen, der zum erstenmal einen vollen Griff in das reiche Material tat. Einzelne Konsuln

¹ Vgl. jetzt die Geschichte der Archäologie von B. SAUER im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft VI, 1913, S. 80 ff., besonders S. 128 ff.

² Eine zusammenfassende geschichtliche Darstellung der archäologischen Forschung am nördlichen und mittleren Balkan gibt es nicht. Nur für einzelne Ländergebiete sind einige Behelfe vorhanden. Für Bulgarien und den türkischen Teil des alten Thrakiens vgl. G. SEURE: *Archéologie Thrace* (*Revue archéologique* XVIII, 1911, S. 301 f.), TH. SCHMIDT: *Die archäologische Erforschung Bulgariens* (*Deutsche Literaturzeitung* XXXIV, 1913, S. 261), O. MENGHIN: *Der Anteil Österreichs an der prähistorischen Durchforschung Bulgariens* (*Wiener Zeitung*, 21. Mai 1916), A. LIPSCHÜTZ: *Die archäologische Forschung in Bulgarien* (*Vossische Zeitung*, 6. August 1916); für Rumänien vgl. J. ANDRIEȘESCU: *A supra epocii de bronz în România* (*Buletinul com. mon. istor.* 1915); für Bosnien J. M. BAERNREITHER: *Das Museum von Sarajevo, Die prähistorischen Funde in Bosnien und der Herzegowina, Römische Archäologie zwischen Save und Narenta* (*Österreichische Rundschau* XXI, 1909, S. 9, 92 und 355).

fremder Mächte versuchten sich auch in Grabungen; allein es drang lange Zeit davon nichts in die wissenschaftliche Welt. In Rumänien erregen besonders die Wälle der Dobrudscha die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt. HELLMUTH v. MOLTKE hat als erster einige Kenntnis davon vermittelt, der Franzose JULES MICHEL beschrieb sie dann ausführlicher (1862).

Diese Periode geringster Forschungstätigkeit reicht bis zum Jahre 1870. Von diesem Zeitpunkte an trat, durch verschiedene Ereignisse hervorgerufen, ein Umschwung ein. Im Jahre 1870 wurde der Bau der Bahn Enos—Adrianopel—Philippopol begonnen, der verschiedene Fachleute, Techniker, Geologen, Ärzte, vor allem aus Österreich, in diese Gebiete brachte. So bereiste J. M. HOCHSTETTER im Jahre 1869 den Balkan, nicht ohne auch auf archäologische Gegenstände Bedacht zu nehmen; E. ZELLER und A. PELC, die als Ingenieure am Bahnbau teilnahmen, betätigten sich auch durch Grabungen und berichteten darüber in der wissenschaftlichen Welt. Besonders eingehend befaßte sich der Arzt M. C. WEISER mit den bulgarischen Tumuli. Die erste Balkanexkursion zu rein archäologischen Zwecken unternahm im Jahre 1868 der Franzose A. DUMONT, der bald darauf auch eine Abhandlung über einen albanischen Fund veröffentlichte. Um diese Zeit setzen die großen Grabungen G. SCHLIEMANN's ein (1870 bis 1890); sie berühren aber, wenn man von der Eröffnung des Kara-Agatsch-Tepeh auf Gallipoli absieht, nirgends den Boden der europäischen Türkei. In Rumänien arbeiten in dieser Zeit schon einige wohlmeinende einheimische Forscher, wie G. BUTUREANU, N. BELDICEANU, C. BOLLIAC; größere Bedeutung hat nur A. ODOBESCU. In diesem Zeitraum beginnt auch schon der hervorragendste rumänische Archäologe G. TOCILESCU, dessen Arbeiten weit über die engere Heimat hinausgreifen. In den übrigen Balkanländern fehlen archäologische Versuche Einheimischer völlig. Als einzige Ausnahme ist ein Büchlein des bulgarischen Arztes N. ZACHARIEV über den Kreis Tatar-Pazardschik, 1870 in Wien erschienen, zu nennen.

Im Verlauf der siebziger Jahre trat dann der Balkan immer stärker in den Vordergrund des öffentlichen Interesses. Die Aufstände und Kriege der Jahre 1875 bis 1878 endeten bekanntlich mit dem Frieden von San Stefano und dem Berliner Kongreß, der eine neue Ordnung auf dem Balkan begründete. In den neuerrichteten Staaten stand, Rumänien wieder ausgenommen, die Wissenschaft zunächst ganz unter der Obhut von Ausländern; denn eine eigene Intelligenz war kaum vorhanden. Es darf uns daher nicht wundernehmen, wenn die archäologischen Schriften aus den achtziger und neunziger Jahren noch immer fremde, zumeist österreichische Verfasser aufweisen. Ich sehe dabei ganz von den Mitarbeitern an den monumentalen Inschrifteneditionen und jenen Leuchten der Wissenschaft ab, die, wie E. BORMANN, F. CUMONT, A. v. DOMACZEWSKI, TH. MOMMSEN u. a., ihr Arbeitsfeld über das ganze Gebiet der antiken Welt ausdehnen, sondern fasse vor allem jene Gelehrten in die Augen, die sich als Pioniere der Landesdurchforschung betätigt haben. Da erscheinen unter anderen die Österreicher F. KANITZ, dessen Wirken schon in der früheren Periode einsetzt, und J. C. JIREČEK, beide für das gesamte Balkangebiet tätig, der Reichsdeutsche C. SCHUCHHARDT, die Siebenbürger K. TORMA und KARL GOOS, die hauptsächlich über Rumänien

arbeiten, die tschechischen Brüder H. und K. ŠKORPIL, sowie ihr Landsmann V. DOBRUSKI, die Bulgarien durchforschen, der Engländer A. EVANS, dessen Werk über das alte Illyrikum hohen Wert besitzt, der Bergdirektor FELIX HOFMANN, ein Österreicher, der eine archäologische Studie über Serbien liefert, und schließlich die zahlreichen Gelehrten, die ihre Aufmerksamkeit dem Okkupationsgebiete widmen, allen voran W. TOMASCHEK, Č. TRUHELKA und K. PATSCH, ferner M. HOERNES, W. RADIMSKÝ, F. FIALA, C. HÖRMANN, C. DE MARCHESSETTI, J. KELLNER, P. A. HOFFER u. v. a.

Nur sehr allmählich beginnen sich auch aus den Balkanländern selbst Forscher einzustellen und vor 1890 begegnet kaum je ein einheimischer Name, Rumänien natürlich ausgenommen, wo G. TOCILESCU schon im Jahre 1880 eine zusammenfassende Urgeschichte Dakiens versucht. In den übrigen Balkanländern nimmt die einheimische Forschung erst im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts einigen Aufschwung, besonders was die überall früher entwickelte klassische Archäologie anlangt. In Serbien arbeiten ŽUJOVIĆ, PANČIĆ, M. VALTROVIĆ; in Bulgarien L. JURINIČ, G. BONČEV u. a. Sehr regsam ist die einheimische Forschung aber in Bosnien, wo besonders seit der 1893 erfolgten Gründung der von M. HOERNES geleiteten „Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina“ von einer Blüte der archäologischen Wissenschaften gesprochen werden kann. Sogar ein Archäologenkongreß fand 1894 in Sarajevo statt, der natürlich der Forschung vielfache Anregung bot¹. Wir finden in diesem Zeitraume unter den bosnischen Archäologen nun eine ganze Reihe einheimischer Namen wie G. VON STRATIMIROVIĆ, C. KOVAČEVIĆ, P. MIRKOVIĆ, TH. DRIGIČEVIĆ u. v. a. Zurück bleiben noch immer Montenegro und die Gebiete der europäischen Türkei, woselbst Forschungen ausländischer Gelehrten zu den größten Seltenheiten gehören. Zu Pateli am Ostrowosee in Makedonien grub der Russe MILJUKOW; über die Tumuli bei Cetinje berichtete M. C. WEISER in seiner späteren Verwendung als montenegrinischer Physikus. Hin und wieder greifen auch bulgarische und besonders griechische Forscher auf türkisches Gebiet über. Die von der „Thrakischen Gesellschaft in Athen“ (*Ἡ ἐν Ἀθῆναις Θρακικὴ ἀδελφότης*) 1897 gegründete Zeitschrift „*Θρακικὴ Ἑπετηρίς*“, zu der PAPPADTOPULOS, G. LAMPUSIADHIS, TSUNTAS, KURUNIOTIS archäologische Arbeiten beisteuerten, hat es freilich nie über das erste Heft hinausgebracht.

Mit der Jahrhundertwende tritt dann ein entscheidender Umschwung ein. Die Saat der mitteleuropäischen Kulturträger hat in den kleinen Balkanstaaten Wurzel gefaßt und beginnt Früchte zu tragen. Der Anteil der Fremden an der archäologischen Durchforschung des nördlichen Balkans tritt, besonders auf

¹ Über diesen Kongreß besteht eine reiche Literatur, u. a. J. SZOMBATHY: Die Archäologen- und Anthropologen-Versammlung in Sarajevo, 15. bis 21. August 1894 (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXV, 1894, S. [202]), G. DE MORTILLET: Congrès anthropologique et archéologique de Sarajévo (Bulletins de la société d'anthropologie de Paris 1894, S. 531) und Palethnologie et anthropologie de la Bosnie-Herzégovine (Revue de l'école d'anthropologie IV, 1894, S. 377), SALOMON REINACH: Le congrès de Sarajévo (L'Anthropologie 1894), RUDOLF VIRCHOW: Konferenz in Sarajevo (Zeitschrift für Ethn. Verh. 1895, S. [38]), ROBERT MUNRO: The congress of anthropologists and archaeologists at Sarajevo (August 1914) in seinem Buche *Rambles and studies in Bosnia-Herzegovina and Dalmatia*, 2. Aufl. 1900, S. 53.

prähistorischem, weniger auf klassisch archäologischem Gebiete, zurück, wogegen zumeist im Auslande geschulte heimische Fachleute nun große Regsamkeit entfalten. Das gilt vor allem für Bulgarien, wo sich von fremden Gelehrten in dieser Periode nur noch französische Archäologen, besonders G. SEURE und E. DEGRAND, stärker betätigen; daneben wirken bedeutende bulgarische Gelehrte, wie B. DIAKOVIČ, G. KACAROV, B. FILOV, R. POPOV, J. IVANOV, J. D. ŠIŠMANOV und der leider jung verstorbene A. ČILINGIROV, die alle eine ganz bedeutende Arbeitsleistung hinter sich haben. Neben der 1901 gegründeten „Bulgarischen archäologischen Gesellschaft“ in Sofia, die auch eine eigene Zeitschrift herausgibt, entstehen verschiedene lokale Altertumsvereine in den Kreisstädten, die teilweise ihre eigenen Publikationsorgane haben. In Serbien betätigten sich M. VASSIĆ, N. VULIĆ, M. MITIĆ und S. TROJANOVIĆ, in Rumänien N. DENSUȘIANU, C. J. ISTRATI, V. PĂRVAN, J. ANDRIEȘESCU u. a. In Bosnien tritt zu den schon Genannten V. ČURČIĆ, Kustos am Landesmuseum in Sarajevo.

In Montenegro, Albanien und in der europäischen Türkei arbeiten nach wie vor lediglich ausländische Gelehrte. Archäologische Beiträge aus Albanien und Montenegro verdanken wir vor allem dem bekannten ungarischen Balkanforscher FR. BARON NOPCSA, ferner dem langjährigen österreichischen Generalkonsul in Skutari TH. IPPEN, dem Reichsdeutschen P. TRÄGER, dem Franzosen E. DEGRAND. Über vor- und frühgeschichtliches Material aus Makedonien besitzen wir aus der neuesten Zeit unter anderen Arbeiten von G. SCHMIDT, PAUL TRÄGER, TH. MACRIDY, A. STRACK, M. L. STRACK, G. SEURE. Freilich handelt es sich auch hier zumeist um Forschungen in der nächsten Umgebung von Saloniki, während aus dem Binnenlande nur selten etwas bekannt wird. Selbstverständlich beschäftigen sich auch ausländische Gelehrte noch immer mit der Archäologie der übrigen Balkanländer; es würde aber zu weit führen, alle die Namen hier zu verzeichnen.

Dieser flüchtige Blick auf die Geschichte der archäologischen Forschung am nördlichen und mittleren Balkan zeigt, wenn ich mich auch vielfach nur auf Nennung von Namen beschränkt habe, zur Genüge, daß es sich noch fast überall um Anfänge dreht, selbst in jenen Gebieten, wo seit neuerer Zeit größere Regsamkeit zu verzeichnen ist, wie in Bulgarien. Nur Bosnien darf als besser durchforscht gelten. Man wird sich unter solchen Umständen nicht mit allzu hochgespannten Erwartungen über das Fundkartenwesen am nördlichen Balkan tragen dürfen. Tatsächlich ist nicht sehr viel fundkartographisches Material vorhanden; aber immerhin mehr, als man vielleicht bei oberflächlicher Nachschau erwarten würde. Was da ist, gibt freilich noch lange keinen Begriff von dem ungeheuren reichen Denkmalbestande in den Balkanländern und kann auch den oben angedeuteten feineren Forschungsbedürfnissen nicht genügen. Aber gerade, weil es wenig ist und jede, auch die bescheidenste Arbeit auf diesem so lange vernachlässigten Gebiete eine Lücke füllt, ist es von Wert und verdient zur allgemeinen Kenntnis gebracht zu werden.

Ich unterziehe im folgenden die mir bekannt gewordenen Fundkarten — für einzelne Hinweise bin ich Universitätsprofessor Dr. E. OBERHUMMER zu Dank verpflichtet — einer kurzen Besprechung. Wenn ich dabei die Stücke nach ihrem

Alter anordne, so bewegt mich dazu die Absicht, zugleich ein geschichtliches Bild der archäologischen Kartographie am nördlichen Balkan zu zeichnen; daß die geographische Übersicht darunter leidet, ist bei der Geringfügigkeit des Materials kaum zu befürchten.

Der Zufall will es, daß für unser Gebiet ein archäologisches Kartenwerk existiert, dessen Alter in eine Zeit zurückgeht, aus der sonst wohl noch für kein Land Europas etwas Ähnliches erhalten ist. Es ist dies der „*Danubius Pannonico - Mysicus*“ von ALOIS FERDINAND Graf MARSILI. MARSILI, auch MARSIGLI geschrieben, ist 1658 zu Bologna geboren und beschäftigte sich von Jugend auf mit den Wissenschaften. Schon früh trat er mit dem Balkan in Beziehung, indem er 1679 mit dem venezianischen Gesandten nach Konstantinopel reiste, wo er, genaue Kenntnis der Türkei schöpfend, elf Monate verweilte. Er trat dann in den Dienst Leopolds I., der eben in die großen Kriege mit der Türkei verwickelt war. 1683 geriet er bei Raab verwundet in türkische Gefangenschaft und wurde in Sklaverei verkauft, wo er die merkwürdigsten Abenteuer erlebte. Der venezianische Gesandte kaufte ihn 1684 wieder frei und wir sehen ihn in der Folge in diplomatischer Verwendung in Rom und 1698 in Konstantinopel, um am Karlowitzer Frieden mitzuarbeiten. Ihm wurde die Grenzbeschreibung zwischen Österreich und der Türkei übertragen, mit der er bis 1701 beschäftigt war. Bei diesen Arbeiten erwarb er sich jene eingehende Kenntnis des unteren Donaugebietes, die für seine Zeit ganz vereinzelt dasteht und ihn zur Abfassung des genannten großen Werkes befähigte. Im spanischen Erbfolgekrieg war MARSILI Unterkommandant der Festung Breisach. Da diese 1703 kapitulierte, wurde MARSILI zum Verluste aller Ehren und Würden verurteilt. In den Erinnerungen, die MARSILI zu seiner Verteidigung herausgab, stellt er sich als Opfer der kaiserlichen Politik hin, deren Absicht es gewesen sei, die Ehre des Oberbefehlshabers, des Fürsten von Baden, zu retten. MARSILI wendete sich in der Folge an Ludwig XIV., der ihn in Gnaden aufnahm; 1709 wurde er vom Papst an die Spitze einer Armee gegen den Kaiser gestellt. Im übrigen widmete er den Rest seines Lebens fast ganz den Wissenschaften. Seine Bedeutung darf nicht gering angeschlagen werden und er ist mit Unrecht so vergessen, daß ihn z. B. B. SAUER im „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“ mit keinem Worte erwähnt. Sein Tod erfolgte im Jahre 1730 zu Bologna¹, wo er 1712 eine Akademie der Wissenschaften gegründet hatte.

Sein Hauptwerk ist die Donaumonographie, dessen voller Titel „*Danubius Pannonico-Mysicus, observationibus geographicis, astronomicis, hydrographicis, historicis, physicis perlustratus et in sex tomos digestus*“² lautet. Von den sechs Großfoliobänden, die mit Karten und Abbildungen in Kupfer reich ausgestaltet sind, behandeln die vier letzteren rein hydrographisch-naturhistorische Gegenstände, die Mineralien, Fische, Vögel, Pflanzen, Vierfüßler des Donaugebietes, ferner die Quellen der Donau, die Stromgeschwindigkeit usw. Die ersten zwei Bände hingegen sind der Geographie und Geschichte des pan-

¹ FANTUZZI: Notizie degli scrittori Bolognesi V (1786), S. 286.

² Haag- und Amsterdam 1726.

nonisch-mösischen Donaulandes gewidmet. Der erste Band zerfällt in drei Teile: *Geographica de Hungariae monarchia*, *Astronomica et Hydrographica*. Davon sind nun gleich die Karten zum ersten Teile für uns von Bedeutung. Die erste Karte (Tab. I) bietet nur das Flußnetz der Donau von den Quellen bis zur Mündung und zeigt zugleich die Abgrenzung des von MARSILI behandelten Gebietes: es reicht von Wien bis zur Mündung der Jantra. Die nächste Karte (Tab. II) ist nun eine vergrößerte Darstellung dieses Stromteiles (Maßstab 15 Meilen = 1 Grad). Sie betitelt sich „*Mappa generalis, in qua Danubii fl. Caetium montem inter et Bulgariae flumen Jantram intercepti tractus integer in subsequentibus XVIII. sectionibus divisim specialissime exhibendus repraesentatur*“. Auch dieses Blatt dient, wie schon der Titel lehrt, der Übersicht; es ist darauf die Abgrenzung der 18 Sektionen, in die MARSILI das ganze Gebiet einteilt, dargestellt. Im übrigen sind auch schon auf diesem Blatte wichtigere archäologische Fundstätten eingetragen. So finden wir bei Carnuntum, Aquincum abgekürzt „*Antiquitates Romanae*“ nebst einer entsprechenden Terrainbezeichnung; ebenso ist der Trajanswall zwischen Donau und Theiß eingetragen und als „*Agger antiquus Romanus*“ sowie als „*Römerschantz*“ bezeichnet. Viel reichlicher kehren dann diese archäologischen Eintragungen in den einzelnen Sektionsblättern, die sich auch bemühen, ein gutes oro- und hydrographisches Bild zu geben, wieder (Tab. III—XX). Gewöhnlich handelt es sich um die Andeutung von Lagergrundrissen und Wällen mit der Bemerkung „*Agger Romanus*“, „*Romanae antiquitates*“, „*Agger Romano-antiquus*“, „*Fossa Romano-antiqua*“, „*Antiquo-Romanum vallum*“ etc. Auch Straßenreste sind eingezeichnet, diese mit der Beifügung „*Via incisa rupe facta*“, „*Via lapidibus strata antiquo-romana*“. Zumeist dreht es sich also um römische Dinge; es fehlen aber auch nicht ganz Eintragungen, die auf andere Perioden, sei es nun die vorgeschichtliche Zeit oder das frühe Mittelalter, Bezug haben. Zunächst mag ja wohl überhaupt manches von den Verwallungen, die von MARSILI samt und sonders unbedenklich der römischen Zeit zugeschrieben werden, älter oder jünger sein. Hin und wieder erscheinen auch Terrainzeichen, die andeuten, daß es sich um etwas Besonderes gehandelt haben muß. So ist im Süden des Lagerzeichens, das Bregetio entspricht, ein tumulusartiges Gebilde dargestellt. In der Miroc Planina bei Orsova begegnet ein ovaler Ringwall mit der Bezeichnung „*Antiquo-romanum vallum*“. Den Isker entlang und über diesen hinaus bis an den Vid sind Hügel eingezeichnet, die wir zweifellos als prähistorische Tumuli anzusprechen haben; MARSILI nennt sie freilich „*Colles manu facti antiquo-romani*“. In dem geographischen Texte zu diesen Karten sind dann auch archäologische Bemerkungen eingestreut.

Der zweite Band des großen Werkes ist den Altertümern des unteren Donaugebietes im besonderen gewidmet, „*De antiquitatibus Romanorum ad ripas Danubii*“. Er enthält die Teile „*Antiquitates Romanae militares ad utramque ripam Danubii*“ und „*Antiquitatum Miscellanearum*“. Für uns kommt hier nur der erste Teil in Betracht, der das älteste Beispiel einer archäologischen Fundkarte im strengeren Sinne des Wortes, das ich überhaupt kenne, enthält. Gleich der erste Kupfer dieses Bandes (Tab. I) betitelt sich nämlich „*Theatrum Antiquitatum Romanarum in Hungaria sive mappa geographica*“.

regionum Danubio circumjacentium, Pannoniarum, Daciarum, Mysiarum etc., in quibus antiquitates Romanae suis singulae figuris in hoc tomo descriptae reperiuntur“. Die Karte, ein Flußnetz mit Andeutung der Gebirge, im Maßstab von etwa 1:3,000.000, bedient sich schon in ganz moderner Weise verschiedener Fundzeichen. Die Legende enthält für folgende Dinge eigene Zeichen: 1. Fortalitia Romana, quorum adhuc apparet figura. 2. Murorum rudera aut aggeres ita destructi, ut figura non amplius bene appareat. Diese beiden Gruppen von Altertümern sind außerdem durch aufrechte Schrift gekennzeichnet. 3. Aggeres adhuc extantes et fossae. 4. Viae lapidibus stratae. 5. Colles manufacti. 6. Loca, in quibus inscriptiones aut alia monumenta Romano-antiqua etiamnunc reperiuntur. Die Karte reicht über das im ersten Bande abgesteckte Gebiet hinaus, indem auch Italien und der ganze mittlere Balkan samt dem westlichen Pontusgebiete darauf erscheinen. Freilich sind in diesen Teilen der Karte fast nur die alten Straßenzüge zur Darstellung gebracht, derentwillen MARSILI ja auf diesem Blatte so weit ausgreift. Einiges Archäologische fällt aber doch dabei ab. So hat MARSILI offenbar die reichen Tumulusvorkommnisse in der Ebene von Philippopol und an der mittleren Tundža gekannt; denn er verzeichnet sie und setzt dazu die Bemerkung: „Colles manufacti incerti usus“, wogegen die Hügel am Isker und Vid in dieser Karte mit der Bezeichnung „Via collibus manufactis“ erscheinen. Auf den folgenden 25 Tafeln (Tab. II—XXVI) werden dann in zahlreichen Abbildungen Detailpläne der auf den Sektionsblättern des ersten Bandes verzeichneten Bodenaltertümer, auch Abbildungen von Bauresten, Kleinfunden, Münzen u. dgl. geboten. Für uns kommt davon höchstens noch ein Teilkärtchen (Tab. XXV), „Mappa partis Transsilvaniae interjectae flumini Alutae, Marusio et Ulpiae Trajanae“, in dem die Lage einiger römischer Städte und Straßen dargestellt ist, in Betracht.

Dieses merkwürdige Werk MARSILI's steht, wie ich schon eingangs erwähnt habe, in seiner Zeit vollkommen isoliert da und auch lange nachher ist nichts Ähnliches geleistet worden. Erst mit dem 19. Jahrhundert beginnen sich wieder langsam archäologisch-kartographische Arbeiten einzustellen. Kaum hieher zu rechnen sind da noch die Karten, wie sie einige ältere Balkanreisende ihren Büchern beigegeben haben. So HEINRICH BARTH der Schrift „Reise durch das Innere der europäischen Türkei“ (Berlin 1864); die Karte verzeichnet nur so nebenhin einige Tumulusgruppen und Ruinenstätten. Etwas mehr ist aus dem 1863 erschienenen Atlasband zu A. Viquesnel's „Voyage dans la Turquie d'Europe“ (Paris 1863—1868) zu gewinnen. Seine „Carte de la Thrace, d'un partie de la Macedoine et de la Moesie“ (Taf. 1) im Maßstabe 1:800.000, ausgeführt vom Geographen Charle im Jahre 1854, enthält zwar nichts als die Angabe einiger Ruinenstätten und auch in den einzelnen Detailkärtchen (Taf. 2—26) ist nur hin und wieder ein Tumulus oder eine Ruinenstätte angemerkt; aber auf dem Blatte „Itinéraires d'un voyage dans la principauté de Servie, relevés par Mr. F. KANITZ, en 1860“ (Taf. 32), einem Flußnetze mit orographischen Eintragungen im Maßstabe 1:800.000, sind die Orte Serbiens, wo KANITZ römische Altertümer vorgefunden hat, unterstrichen und wir haben damit die erste, wenn auch bescheidene archäologische Karte dieses Königreiches vor uns.

FELIX KANITZ, dessen Forschungsreisen wir diese Karte verdanken, ist eine sehr interessante Erscheinung in der österreichischen Gelehrten-geschichte¹. 1829 von deutschjüdischen Eltern in Budapest geboren, sollte er sich nach den Plänen seines Vaters der Musik widmen. Mit 14 Jahren verlor er ihn aber und seine Mutter wünschte mehr die zeichnerische Begabung des Jungen ausgebildet zu sehen. Er kam auf die Kunstschule nach Kassel und beschloß nach beendetem Studium, als Zeichner für illustrierte Zeitschriften zu wirken. 1847 ließ er sich in Wien nieder, reiste später durch Deutschland sowie nach Paris und kehrte 1856 wieder nach Wien zurück. 1858 ging er nach Montenegro, wo ein Aufstand gegen die Türken ausgebrochen war, um Zeichnungen für die „Leipziger Illustrierte Zeitung“ anzufertigen. Diese Reise war für sein künftiges Leben entscheidend: das eigenartige, in Europa damals fast unbekannte Leben der europäischen Türkei fesselte ihn so, daß er Balkanforscher wurde und bis an sein Lebensende blieb. Er starb 1904 in Wien. Seine Reiseschriften und sonstigen Publikationen über Archäologie, Geschichte, Geographie, Ethnographie der Balkanländer sind eine Unzahl; freilich war er, besonders was die prähistorische und römische Altertumskunde anlangt, Laie, so daß seinen Arbeiten vielfach die wissenschaftliche Tiefe fehlt. Trotzdem haben sie noch heute unschätzbaren Wert, da die Durchforschung des Balkans eben auf allen Gebieten noch so weit zurück ist, daß sie Laienarbeiten nicht entbehren kann. Von seinen eigenen kartographischen Leistungen kommt einiges auch für uns in Betracht. Ein recht bescheidener Anfang ist noch das dem Aufsatz „Die römischen Funde in Serbien“² beigegebene etwas primitive Kärtchen des serbischen Donauufers von der Moravamündung bis Golubac mit der Eintragung einiger Ruinenstätten. Reicher ist das im Texte gegebene Fundverzeichnis (45 Plätze). Bedeutsamer ist schon der nächste Aufsatz desselben Verfassers „Reise in Südserbien und Nordbulgarien“³ mit der Karte „Routiers mit Beiträgen zur Altertumskunde von Südserbien und Nordbulgarien, ausgeführt in den Jahren 1860, 1862, 1864“. Das Kärtchen (Maßstab ungefähr 1 : 700.000) umfaßt die Gebiete von Aleksinac, Niš, Pirot, Kujaševac, Zaječar, Negotin in Serbien, Vidin, Lom, Bělogradčik in Bulgarien. Als kartographische Unterlage dient ein einfaches Flußnetz mit Andeutung einiger wichtiger Gebirgszüge. Orte mit römischen Funden sind rot unterstrichen. Außerdem erscheinen Zeichen für römische Kastelle und Türme sowie für Tumuli.

Die zahllosen Tumuli des Balkans — besonders Bulgarien ist von ihnen übersät — haben unter allen vorgeschichtlichen Denkmälern der Halbinsel von jeher das Interesse der Forscher am meisten in Anspruch genommen. AMI BOUË war der erste, der in seinem Reisewerk „La Turquie d'Europe“⁴ eine reichhaltige Liste von Vorkommnissen solcher Hügel in der europäischen Türkei veröffentlichte; sein Aufsatz „Aufzählung von Tumuli oder alten Grab-

¹ Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog IX, 1906, S. 184. VIKTOR HAUZSCH.

² Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. XXXVI, 1861, S. 195.

³ Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien XVII, 1868.

⁴ Paris 1840, I, S. 150, deutsche Ausgabe Wien 1889, I, S. 551.

hügeln in der europäischen Türkei¹“ enthält demgegenüber nichts Neues. FR. v. HOCHSTETTER stellte im selben Jahre seine Beobachtungen „Über das Vorkommen alter Grabhügel in der Türkei?“ zusammen. Diese Aufsätze standen im Zusammenhang mit dem von der neugegründeten Wiener Anthropologischen Gesellschaft am 27. Februar 1870 gefaßten Beschluß, eine Tumuluskarte von Österreich und der angrenzenden Gebiete zu entwerfen. Für den Balkan wurden FR. v. HOCHSTETTER und F. KANITZ mit dieser Aufgabe betraut. Ob die Arbeit jemals begonnen worden ist, konnte ich nicht ermitteln; jedenfalls ist nichts daraus geworden. Für solche weitgreifende Unternehmungen war der Zeitpunkt noch lange nicht gekommen; fehlte ja doch damals noch eine geeignete kartographische Unterlage. So mußte z. B. die von KANITZ auf seinen Reisen hergestellte, keineswegs vollkommene Karte Bulgariens noch im Russisch-türkischen Kriege 1877—1878 und bei den Friedensverhandlungen Dienste leisten.

Die ersten modernen archäologischen Karten über das Balkangebiet verdanken wir dem „Corpus inscriptionum latinarum“, jenem unvergänglichen Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes. Dessen dritter Band „Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici latinae“² enthält von hier zu verzeichnenden Karten folgende: „Imperii Romani pars Graeca“ (Taf. I) im Maßstabe 1 : 5,000.000, neben Vorderasien den gesamten Balkan umfassend; „Dacia“ (Taf. II) im Maßstabe 1 : 1,500.000; „Dalmatia“ (Taf. II) im Maßstabe 1 : 1,200.000. Sie sind sämtlich von HEINRICH KIEPERT angefertigt und enthalten auf einer kartographischen Grundlage, die Hydrographie und Orographie sehr deutlich wiedergibt, römische Orte, Straßen, Fundstellen von Meilensteinen und Inschriften. Im Supplementband hiezu⁴ sind neue Karten beigegeben, die, auf den alten HEINRICH KIEPERT's fußend, von RICHARD KIEPERT ausgearbeitet sind; sie enthalten dieselben Gattungen von Denkmälern wie die erste Auflage. Für uns kommen davon in Betracht „Achaia, Epirus, Macedonia, Thracia orientalis“ (Taf. III) im Maßstabe 1 : 2,500.000, „Moesia et Thracia septentrionalis“ (Taf. IV) im Maßstabe 1 : 1,500.000, „Dacia“ (Taf. V) im Maßstabe 1 : 1,500.000 mit dem Nebenkärtchen „Daciae Apulensis pars occidentalis“ im Maßstabe 1 : 750.000 (Nebenkärtchen über kleinere Gebiete sind all diesen Blättern auch sonst reichlich beigegeben), „Dalmatia“ (Taf. VI) im Maßstabe 1 : 1,000.000.

In Bosnien und der Herzegowina traten nach dem Berliner Kongresse, wie wir hörten, zuerst Verhältnisse ein, die der Aufnahme geregelter wissenschaftlicher Einzellarbeit förderlich waren. So haben wir denn nach der großen Umwälzung am Balkan aus diesem Gebiete zuerst archäologisch-kartographische Arbeiten auf Grundlage landeskundlicher Detailforschung zu verzeichnen. Da ist vor allem die „Übersichtskarte von Bosnien, Herzegowina, Montenegro und Westserbien“ (Maßstab 1 : 1,200.000) von MORITZ HOERNES, die als Beilage zu dem Aufsatz „Altertümer der Herzegowina (II) und der südlichen Teile Bosniens nebst einer Abhandlung über die römischen Straßen und Orte im

¹ Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien I, 1871, S. 156.

² Ebenda, S. 94.

³ Berlin 1873.

⁴ Berlin 1902.

heutigen Bosnien“¹ erschienen ist, zu erwähnen. Die Unterlage der Karte ist ein reines Fluß- und Grenznnetz mit Angabe der geographischen Namen, hergestellt nach der Generalkarte des militärgeographischen Instituts. Die archäologischen Daten sind durchaus in roter Farbe eingetragen. Es sind verzeichnet die antiken Orts- und Flußnamen, illyrische Stammnamen, die römischen Straßenzüge; Fundplatznamen sind unterstrichen. Die Karte erstreckt sich außer über die im Titel angegebenen Gebiete auch noch über einen großen Teil Dalmatiens (bis Zara), in Serbien bis Belgrad, im Sandschak bis Novibazar.

Die einem Aufsatz FR. v. HOCHSTETTER'S² beigegebene „Skizze der Umgegend von Glasinac in Bosnien“ von JOHANN LEXA soll hier nur Erwähnung finden, weil es die erste kartographische Darstellung dieses berühmten Fundgebietes ist. Hohe Beachtung vom Standpunkte der Landesdurchforschung verdienen dagegen die dem Werke von A. J. EVANS „Antiquarian researches in Illyricum“³ beigegebenen Karten. Die erste im Maßstab von etwa 1:500.000, betitelt „Sketch map of parts of Roman Dalmatia. Indicating the course of the roads and the sites, where Roman remains have been discovered“ (Taf. I), umfaßt Dalmatien, Montenegro, Westbosnien und bedient sich auf einer Unterlage, die Hydrographie, Orographie und die modernen geographischen Namen des Gebietes zeigt; einer roten Legende mit fünf Zeichen für römische Orte, Fundstätten römerzeitlicher Altertümer, zweifelhafte Ansätze von antiken Namen, römische Straßen, hypothetische Straßenzüge. Außerdem sind alte Stamm- und Landschaftsnamen eingetragen, bei den Fundstätten oft die Gattung des Fundes (Meilenstein, Münzen etc.). Die zweite Karte mit dem Titel „Sketch Map. Showing course of roman road inland from the site of Epitaurum and the roman and other remains of this district“ umschließt im Maßstab von etwa 1:180.000 das Gebiet von Trebinje-Grab, Ragusa und ist mehr als Detailkarte für die Umgebung von Epitaurum gedacht. Die kartographische Unterlage ist ähnlich wie bei dem früheren Blatte. An Zeichen erscheinen hier rote für römische Fundplätze, römische Straßen, römische Aquädukte und mithräische Monumente, schwarze für vorgeschichtliche Steintumuli („stone barrows“, die in Menge eingetragen sind), für Höhlen und endlich für mittelalterliche Kirchen, Klöster und Monumente. Dem III. und IV. Teile der Arbeit ist auf einer Tafel eine „Sketch map of Dardania and the Southern part of Roman Dalmatia. Shewing the course of the ancient ways and the sites, where Roman remains have been discovered“ im Maßstab 1:1,000.000 beigegeben. Die kartographische Unterlage ist dieselbe wie bei der ersten Karte; sie umfaßt ein Gebiet, das mit den Punkten Užice, Ragusa, Pirot, Cap Rodoni umschrieben werden kann. Fundzeichen in roter Farbe erscheinen hier für römische Munizipien und Stationen, römische Fundplätze, römische Straßen, hypothetische römische Straßen, römische Meilensteine, antike Warmbäder. Wie in der ersten Karte sind auch hier antike Orts-, Stamm- und Landschaftsnamen eingetragen. Als Detailkärtchen dazu ist ein „Sketch plan of Plevlje and neighbourhood“ (S. 29, Fig. 10) mit

¹ Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. I C., 1881, S. 799.

² Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien X, 1881, S. 289.

³ Archaeologia. London, I und II, XLVIII, 1883, III und IV, XLIX, 1885.

Eintragungen von römischen Straßen, Monumenten und Orten anzusehen. Einem kleinen Gebiete ist auch die „Sketch map, shewing the roman and other ancient remains in the neighbourhood of Skopia (Scupi)“ gewidmet. Sie besitzt einen Maßstab von etwa 1:230.000 und umfaßt das Gebiet Kačanik—Kalkandelen—Kumanovo—Veles. Die Legende besteht hier aus roten Zeichen für römische Straßen, fragliche Straßenzüge, Munizipien etc., Fundplätze römischer Altertümer, römische Meilensteine, römische Bäder, einem blaroten Zeichen für Aquädukte und blauen Kreuzen für wichtige byzantinische und slawische Altertümer.

Auf rumänischen Boden führt uns C. SCHUCHHARDT mit dem Kärtchen (Tab. VI) „Wälle und Chausseen im südlichen und östlichen Dacien“ zu der gleichbetitelten Arbeit¹. Auf einem Fluß- und Grenznetze im Maßstabe 1:3.000.000 sind hier in roter Farbe Wälle und römische Chausseen der Walachei und der südlichsten Moldau eingetragen. Als Ergänzung hiezu mag das einem anderen Aufsätze SCHUCHHARDT's, „Die römischen Grenzwälle in der Dobrugea“², beigegebene Kärtchen (Taf. IV) „Die römischen Wälle in der Dobrugea“ erwähnt werden, obgleich es mehr ein Lageplan ist. Dasselbe gilt für die schöne Karte „Die sogenannten Trajanswälle in der Dobrudscha“ im Maßstabe 1:75.000, die C. SCHUCHHARDT seiner gleichbetitelten Kriegsarbeit³ beigegeben hat. Zeitlich wäre hier nun das Textkärtchen von G. und K. ŠKORPIL in ihrer Schrift „Pamětnici iz Bălgărsko, I. Trakija“⁴ einzureihen; es ist mir aber leider nicht zugänglich gewesen, so daß ich über seinen Inhalt nichts mitteilen kann. Wir wenden uns daher der großen römischen Fundkarte Serbiens von J. KANITZ zu, die als Beilage seiner umfänglichen Arbeit „Römische Studien in Serbien“⁵ erschienen ist. Die Karte führt den Titel „Straßen, Städte, Kastelle, Bergwerke, Bäder zur Römerzeit in Serbien“, woraus die Einteilung der rot aufgedruckten Legende bereits hervorgeht. Heerwege, Straßen, Hochwege sind durch eigene Zeichen unterschieden, der Donaulimus und die antiken Namen ebenfalls rot eingetragen. Die kartographische Unterlage ist ein reines Fluß- und Grenznnetz mit moderner geographischer Nomenklatur. Im Texte der Arbeit erscheinen zahlreiche Kartenskizzen, die aber nur als Lagepläne zu werten sind. Als Fundkärtchen könnte höchstens noch der „Situationsplan von Ad Aquas, Dorticum und der Kastelle in ihrer Umgebung“ (S. 55, Fig. 30), der die nächste Umgebung von Negotin im Maßstabe 1:875.000 darstellt, gelten.

Über den wissenschaftlichen Wert der Arbeiten von FELIX KANITZ wurde schon oben ein zusammenfassendes Gesamturteil abgegeben, das insbesondere auch für diese Abhandlung über das römische Serbien gilt. Viel höher steht das Buch PHILIPP BALIF's „Römische Straßen in Bosnien und der Herzegowina“⁶, das mit einer trefflichen „Karte der Römerstraßen in Bosnien und

¹ Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn IX, 1885, S. 202.

² Ebenda, S. 87.

³ Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1918.

⁴ Sofia 1888.

⁵ Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 41, 1892.

⁶ Wien 1893.

der Herzegowina“ versehen ist. Dieses Blatt sticht schon durch seine ausgezeichnete kartographische Unterlage im Maßstabe von 1:600.000 hervor; sie gibt in angenehmen matten Farben ein deutliches orographisches Bild, in blauer Farbe das Flußnetz, in schwarzer Farbe moderne Verkehrsanlagen, Orte und Namen. Die archäologischen Eintragungen erscheinen teils in brauner, teils in roter Farbe. Braun die schon in der Karte des „Corpus inscriptionum latinarum“ III² aufgenommenen sicheren und hypothetischen Straßen, ferner die antiken Ortsnamen; rot die neu dazugekommenen Wege, die Spurrillen, die Zeichen für Meilensteine, Meilenzahlen und Fundplätze römischer Altertümer. Die zahllosen Gradinanamen, die zumeist eine prähistorische Fundstätte andeuten, sind ebenfalls rot unterstrichen. Die Karte umfaßt übrigens auch noch einen großen Teil von Dalmatien, Kroatien, Slawonien, sowie die Grenzgebiete von Montenegro, Novibazar und Serbien. Zwei Nebenkärtchen im Maßstabe von 1:400.000 sind der Gegend von Županjac und Mostar gewidmet.

Auch das im selben Jahre erschienene Kärtchen, „Das Nekropolengebiet und die Wallburgen vom Glasinac“, Textillustration (S. 66, Fig. 1) zu dem Aufsätze von ĆIRO TRUHELKA, „Hügelgräber und Ringwälle auf der Hochebene Glasinac“¹ soll hier Erwähnung finden, da es einen ganz anderen Begriff von dem unglaublichen Reichtum an vor- und frühgeschichtlichen Grabstätten auf diesem Hochplateau gibt als das alte, oben erwähnte Kärtchen von HOCHSTETTER. Es sind wohl kaum irgendwo in der Welt auf so kleinem Raume so viele Wallburgen, Flachgräber- und Tumulusnekropolen zusammengedrängt. Derselbe Jahrgang der „Wissenschaftlichen Mitteilungen“ enthält auch noch eine Karte, „Das Flußgebiet der Sana von Kluč bis Novi“ im Maßstabe 1:300.000, Textbild (S. 205, Fig. 1) zu dem Aufsätze von W. RADIMSKÝ, „Prähistorische und römische Ruinen und Bauwerke im Flußgebiet der Sana“. Die antiken Objekte sind in diesem Kärtchen rot vermerkt; es erscheinen dabei Zeichen für Befestigungen, Gebäuderuinen, Ruinen ganzer Ansiedlungen, Architekturfragmente, andere Baumaterialien, Flachgräber, Straßen, Meilensteine, Bergwerke, Münzfunde. Solche Kärtchen, die kleinere Fundgebiete umspannen, kommen in den „Wissenschaftlichen Mitteilungen“ noch öfters vor, so im Maßstabe 1:75.000 die „Planskizze der Bišćepolje“ (a. a. O. II, 1894, S. 5) zum Aufsätze „Das Bišćepolje bei Mostar“ von W. RADIMSKÝ; in gleicher Größe die „Situationskarte der Altertümer von Stolač und Ošanić“ (a. a. O., S. 36) zu C. HÖRMANN und W. RADIMSKÝ, „Die Altertümer von Ošanić bei Stolač“; im Maßstabe 1:300.000 die „Kartenskizze der Umgebung von Bihać“ (a. a. O. III, 1895, S. 40) zu W. RADIMSKÝ, „Die Nekropole von Jezerine in Pritoka“; im gleichen Maßstabe die „Übersichtskarte der Umgebung von Bihać mit Bezeichnung der alten Wallburgen“ (a. a. O. IV, 1896, S. 102) zu W. RADIMSKÝ, „Prähistorische Wallbauten im Bezirke Bihać“, und die „Übersichtskarte des Bezirkes Županjac“ (a. a. O., S. 136) zu desselben Verfassers Aufsatz „Vorgeschichtliche und römische Altertümer des Bezirkes Županjac“. Zu K. PATSCH „Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien“ gehören die Karten „Die Vrbas-ebene Skoplje“ (a. a. O. VII, 1899, Taf. XIV) im Maßstabe 1:150.000, „Karten-

¹ Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina I, 1893, S. 61.

skizze des Bezirkes Bosnisch-Nowi“ (a. a. O. VII, 1900, S. 62) im Maßstabe 1:500.000 und „Kartenskizze des oberen Cetinatal“ (a. a. O., S. 122) im Maßstabe von 1:75.000, die jedoch bosnisches Gebiet nicht mehr berührt, endlich „Römische Ortschaften in der Narentaebene bei Čapljina“ (a. a. O. XII, 1912, Taf. XI) im Maßstabe 1:75.000.

Wir hatten es bisher ausschließlich mit Fundkarten zu tun, die von fremden Forschern angelegt worden sind. Nun, nach den neunziger Jahren kommen wir erst in die Ära, wo solche Leistungen auch von einheimischen Gelehrten versucht werden. Als erste tritt uns da die Karte „La Dacie Romaine“ in dem Buche „Fouilles et recherches archeologiques en Roumanie“ von G. TOCILESCU¹ entgegen. Die Karte, ein einfaches Flußnetz von etwas über 1:2.000.000, verzeichnet römische Lager und Orte, prähistorische Stationen und Befestigungsanlagen, erforschte und unerforschte Wälle und Militärstraßen, Grenzen Dakiens und von Dacia Porolissensis, Apulensis, Malvensis. Erwähnt soll auch die in demselben Werke enthaltene Teilkarte „Les vallums de la Dobroudza“ im Maßstabe 1:200.000 werden. Sie zeigt auf einer orographischen Unterlage den Verlauf der antiken Wälle und die Lage der Kastelle zwischen Cernavoda und Constanța. Ältere Fundkarten rumänischer Provenienz sind mir nicht bekannt geworden, doch kann mir bei der schweren Zugänglichkeit der Literatur leicht etwas entgangen sein.

Fast gleichzeitig tritt uns die Karte der megalithischen Altertümer in der Sakar-planina des Bulgaren G. BONČEV, betitelt „Razprostranenie na megalitnite pamětnici v Sakar-planina“, entgegen. Sie ist eine Beilage seiner sorgfältigen Studie über die Megalithdenkmale der Sakar-planina². Die Sakar-planina ist das Hochplateau im Mündungsdreieck von Marica und Tundža im Norden von Adrianopel. Sie ist wie kein anderes Gebiet Bulgariens durch eine große Menge von megalithischen Bauten aller Art, Dolmen, Menhirs und Cromlechs, ausgezeichnet. Die Datierung dieser Dinge liegt vorläufig noch ganz im Dunkeln, da Kleinfunde bisher fast gar nicht beobachtet wurden. Auf dieser Karte, deren Unterlage ein schwarzes Grenz-, Fluß- und Wegnetz samt Darstellung der modernen Orte im Maßstabe von 1:126.000 bildet, sind nun unter Anwendung von acht verschiedenen Zeichen in roter Farbe alle megalithischen Bauten, die dem Verfasser in dem damals bulgarischen Gebiete der Sakar-planina bekannt geworden sind, verzeichnet: Dolmen mit zwei Kammern, einfache Dolmen, Dolmenreste, Dolmen aus massivem Stein, Cromlechs, Schalensteine, Näpfchensteine, Menhirs.

Nach Montenegro und Albanien führt uns das nächste Kärtchen, das dem Aufsätze von THEODOR IPPEN, „Prähistorische und römische Fundstätten in der Umgebung von Skutari“, entnommen ist³. Es ist eine „Kartenskizze der Umgebung von Skutari“ (S. 207, Fig. 5) und behandelt nur die nächste Umgebung des Sees, besonders seiner Südostecke. Es sind dabei Zeichen für Flachgräber Tumuli, Münzen, Baumaterial, Inschriften und Gebäuderuinen verwendet. Ein etwas weiteres Gebiet umfaßt die „Archäologische und ethnographische Karte

¹ Bukarest 1900.

² Sbornik za narodni umotrovenija, nauka i knižnina XVIII, 1901.

³ Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina VIII, 1902.

des Wilajets Skutari“ von FRANZ BARON NOPCSA, dem bekannten Albanienforscher, der uns schon eine Reihe ausgezeichneter archäologischer, ethnographischer, geographischer und ethnologischer Arbeiten über dieses Gebiet gespendet hat. Das Kärtchen ist eine Textillustration (S. 252, Fig. 103) des Aufsatzes „Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbanien¹“ und bedient sich als kartographischer Unterlage nur eines einfachen Flußnetzes im Maßstabe 1 : 1,000.000. An archäologischen Daten sind mit eigenen Zeichen eingetragen: prähistorische und römische Flachgräber, prähistorische und römische Tumuli, prähistorische und römische Ruinen, frühmittelalterliche Flachgräber, mittelalterliche Burgen, mittelalterliche Kirchen, Höhlen mit Mauerwerk, isolierte Funde, römische Militärstraßen. NOPCSA bereitet eine große Monographie über Nordalbanien vor, die auch eine gute Karte des Wilajets Skutari enthalten wird. In derselben wird die Archäologie in ausgiebiger Weise berücksichtigt sein, so daß wir also in Kürze einen noch besseren Behelf für dieses Gebiet erwarten dürfen.

In Bulgarien geht man offiziell daran, eine archäologische Karte zu schaffen. Die Kommission der Altertümer in Sofia hat, wie B. FILOV² berichtet, im Jahre 1911 den Beschluß gefaßt, sofort an die vorbereitenden Arbeiten zur Herausgabe einer archäologischen Karte Bulgariens heranzutreten. Die Karte soll blätterweise herausgegeben werden. Hoffentlich wird der große Reichtum Bulgariens an archäologischen Bodenfunden die Verwirklichung des schönen Planes nicht allzusehr verzögern. Es ist jedenfalls erfreulich, zu sehen, daß Bulgarien in dieser Hinsicht an der Spitze der Balkanvölker marschiert, wie ja seine junge Archäologenschule zweifellos als die erste und tüchtigste in den nördlichen Balkanstaaten bezeichnet werden muß.

In den letzten Jahren ist wenig Neues erschienen. Hieher gehört die Fundkarte der römischen Dobrudscha des Rumänen VASILE PÂRVAN, „Dobrugea in Timpul Romanilor“, erschienen als Beilage zu dem Aufsatz „Cetatea Ulmetum³“. Als Grundlage ist eine gefällige Flußnetzkarte der Dobrudscha im Maßstabe 1 : 1,000.000 verwendet, in der die modernen Ortsnamen schwarz, die römischen rot und die thrakischen Stammnamen sowie Territoriumsgrenzen grün eingetragen sind. Außerdem erscheinen rote Zeichen für antike Kastelle, Straßen und Meilensteine. Römische Fundstellen sind rot, griechische blau, thrakische grün unterstrichen; außerdem sind mit grüner Farbe kleine Erd-, mit roter Stein- und große Erdwälle eingetragen.

Ein Kärtchen „Prähistorische Fundplätze in Bulgarien“ ist dem Aufsatz FERDINAND BIRKNER'S, „Die Vorgeschichte Bulgariens⁴“, beigegeben. Es hat nur die Aufgabe, die geographische Lage der im Texte genannten 22 Fundplätze zu zeigen, und bedient sich dazu eines ganz einfachen Flußnetzes mit Landesgrenzen und Andeutung wichtiger Gebirgswügel. Natürlich sind heute in Bulgarien schon viel mehr prähistorische Fundplätze bekannt.

¹ Ebenda, XII, 1912.

² Izvēstija na bālgarskoto archeologičesko družestvo II, 1911, S. 258.

³ Analele Academiei Române, Ser. II, XXXIV, 1912, S. 497.

⁴ Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte XLVII, 1916, S. 41.

Es ist nicht eben ein überwältigendes Material, das hier vorzulegen war. Allein, was selten ist, hat Wert — das gilt auch für unsere archäologischen Karten. Gerade weil ihrer so wenige sind und diese wenigen selbst für den Fachmann schwer auffindbar erscheinen, glaube ich, durch ihre Verzeichnung den Bedürfnissen mehrerer Wissenschaften entgegenzukommen. Ich meine auch, daß diese teilweise recht alten und mangelhaften Karten noch lange nicht ihre Bedeutung verlieren werden. Denn wenn auch, wie wir hoffen wollen, der große Krieg zur Neubelebung aller Kulturtätigkeit auf dem Balkan ausschlagen wird, so wird es noch gute Weile haben, bis Besseres an ihre Stelle tritt. Gehören doch auch noch in Mitteleuropa gute Fundkarten keineswegs zu den häufigen Dingen. Die archäologische Kartographie verlangt eben mehr als nur Grabungen und gelehrte Publikationen; sie kann ohne zielbewußte Organisation der Denkmalpflege, die auch vor der mühseligen Kleinarbeit nicht zurückscheut, nicht gedeihen. Daran fehlt es aber fast noch überall und wir haben dem Balkan kaum etwas vorzuwerfen.



Zum Studium der primitiven Religionen.

Von Prof. CARL CLEMEN in Bonn.

Durch die Veröffentlichung von Texten zu den „Religionen der schriftlosen Völker Afrikas“ in dem Religionsgeschichtlichen Lesebuch von BERTHOLET, Neue Folge 1913, hat Prof. D. MEINHOF seinen früheren Verdiensten um die Erforschung der Religionen Afrikas ein neues hinzugefügt. Während LEHMANN in seinem Textbuch zur Religionsgeschichte die Religionen der Primitiven beiseite ließ und auch andere vor der Aufgabe, diese durch Äußerungen ihrer Bekenner oder wenigstens Schilderungen von Beobachtern verständlich zu machen, zurückgeschreckt zu sein scheinen — nur SÖDERBLOM hatte in seinen „Främmande religionsurkunder“ zugleich die Naturreligionen mit berücksichtigt — hat der beste Kenner der afrikanischen Religionen in Deutschland gezeigt, daß man auch auf jenem Wege in sie einführen könne. So vermag sich mit Hilfe dieses dünnen Heftchens jeder Leser ein anschauliches Bild von den Religionen der schriftlosen Völker Afrikas zu machen, ja für seine Verwendung in akademischen Übungen ist es noch ein besonderer Vorzug, daß viele Texte im einzelnen nicht sofort klar sind, daß sie deshalb eingehend studiert werden müssen und so noch zu manchen anderen, nicht auf der Oberfläche liegenden Ergebnissen führen oder wenigstens zu Betrachtungen über sonstige Anschauungen und Gebräuche nicht nur bei Primitiven Anlaß geben. Es wäre dringend zu wünschen, daß wir bald auch für andere primitive Religionen, namentlich Ozeaniens und Amerikas, ähnliche Sammlungen bekämen, damit sich alle, die es angeht, in erster Linie also künftige Missionäre, aus ihnen über die von ihnen zu überbietenden Anschauungen und Gebräuche im voraus unterrichten könnten. Das Material dazu ist ja bereits in großem Umfange vorhanden; soweit es aber neu gesammelt werden muß, sollten gewisse Fehler vermieden werden, die doch auch die von MEINHOF beigebrachten Texte noch aufweisen und um derentwillen ich an dieser Stelle auf einige Stücke seiner Sammlung näher eingehen möchte.

MEINHOF selbst sagt mit Bezug auf die von ihm an erster Stelle dargebotenen Märchen und Mythen (S. 1): „Für die Beurteilung dieser Proben darf man nicht außer acht lassen, daß sie von Europäern, d. h. von Fremden aufgezeichnet sind, und daß also möglicherweise durch Mißverständnisse Ungenauigkeiten und Fehler eingetragen sind.“ Ich möchte hier und in dem nächsten Abschnitt nur Unklarheiten sehen, die zudem vielleicht nicht auf Rechnung der Fremden, sondern der Eingebornen kommen; sie hätten möglicherweise selbst keine genauere Auskunft geben können.

Dahin gehört zunächst der von MEINHOF sogenannte anthropogonische Mythos, der wohl aber zugleich von einem goldenen Zeitalter und seinem Ende reden wollte: „Am Anfang“, so lesen wir bei GUTMANN, „Dichten und Denken der Dschagga-Neger“ (MEINHOF S. 3), „bildete Gott zwei Menschen, ein Weib und einen Mann, die liebte er sehr. Er gab ihnen Kühe vom Himmel herunter, die waren scheckig. Die Leute banden sie in ihre Häuser, tranken ihre Milch und lobten die süße Speise. Eines Tages aber schlachteten sie ein Rind. Da kam in aller Morgenfrühe ein Nebel. Der hob den Leib des ge-

schlachteten Tieres auf und nahm auch alle anderen Kühe hinweg, die auf dem Weideplatz waren. Der Mensch kam und fand die Kühe nicht mehr vor. Sie waren zu Gott emporgestiegen und sind seitdem nicht mehr wiedergekommen.“ Aber wie ist das des näheren zu denken? Wären die Kühe etwa zu Wolken geworden, als die sie ja in der indogermanischen Mythologie erscheinen¹?

Auch die nachstehende Stelle aus dem von JOHANSEN, „Ruanda“, berichteten Mythos von Nyawiresi und Ryangombe (MEINHOF S. 6) ist nicht klar: „Ryangombe hatte von früher her einen Sohn namens Binego. Beide hatten sich aber nie gesehen. Binego war vom Hause fortgegangen, weil er seinen Onkel im Zorn erschlagen hatte, als dieser ihn zwingen wollte, für ihn zu weiden. Er war ausgegangen, um seinen Vater Ryangombe zu suchen.“ Warum tat er das und warum hatte er seinen Vater früher nie gesehen? Das hätte vielleicht JOHANSEN's Gewährsmann selbst nicht sagen können, während andere Unklarheiten in den folgenden Abschnitten schon bei schärferem Zusehen verschwinden.

So erscheinen z. B. in der Schilderung der Weihe von zwei Medizinmännern bei KLAMROTH, „Die religiösen Vorstellungen der Saramo“, in der Zeitschrift für Kolonialsprachen I (MEINHOF S. 35ff.) mitten zwischen den bereits gestorbenen Medizinmännern, die angerufen werden, und nachher noch einmal, große Medizinmänner als gegenwärtig, ohne daß sie vorher eingeführt worden wären. Erst am Schluß heißt es, als ob jetzt zum erstenmal von ihnen die Rede wäre: „Von den großen Medizinleuten kommen sehr viele, die die großen Meister heißen usw.“

Dagegen ein Widerspruch, den wir nicht sofort lösen können, liegt wieder vor, wenn in der nochmals aus JOHANSEN entnommenen Schilderung eines Ahnenopfers (MEINHOF S. 19f.) Ryangombe zuerst als vergötterter Heros bezeichnet wird, als der er ja auch an anderer, eben schon angeführter Stelle erscheint, dann aber vom Ryangombe unserer Großmutter und dem Binego deines Vaters die Rede ist. (Wenn als das Opfer für den Großvater erst ein Schaf, dann ein Ziegenbock und gleich nachher eine Ziege bezeichnet wird, so bedeutet das gewiß alles dasselbe; es hätte aber auch derselbe Ausdruck gewählt werden sollen.)

Ferner heißt es in einer Beschreibung des Yamsfestes bei SPIETH, „Die Ewestämme“ (MEINHOF S. 31): „Dann bringt man ein Opfer und geht aufs Feld und gräbt neuen Yams. Man nimmt ihn aber nicht mit nach Hause, sondern läßt ihn draußen am Wege liegen. Darauf zieht man zum Opferplatz. Der Platz wird vom Gras gereinigt und zwei Erdhügel werden aufgeworfen. Dort opfert man nun ungekochten und gekochten Yams, Öl und Mehl.“ Das Opfer scheint also in der Darbringung von Yams zu bestehen, während man nach dem Anfang der Schilderung noch an ein anderes, besonderes Opfer denken möchte.

Doch das alles sind noch kleine Mängel, die niemand viel Schwierigkeiten machen werden; wichtiger ist es also, daß manchmal primitive Ge-

¹ Vgl. ADALBERT KUHN, „Mythologische Studien II“, 1912, S. 91 ff.

bräuche falsch gedeutet werden. So scheint KROPP, „Das Volk der Xosa-Kaffern“ (MEINHOF S. 26 f.), nur die von ihm als Bittopfer bezeichneten Opfer als solche aufzufassen, nicht auch das vorher geschilderte; so redet er auch von einem Dankopfer, wo es sich mindestens zugleich ebenfalls um ein Bittopfer handelt. Aber das sind wieder Kleinigkeiten; bedenklicher ist es, wenn Gebräuche in Einzelheiten unrichtig aufgefaßt werden. Freilich ist das möglicherweise schon von den Primitiven selbst geschehen; dann wäre es mindestens die Pflicht des betreffenden Berichterstatters gewesen, sich zu vergewissern, ob diese falsche und sicher nicht ursprüngliche Deutung wirklich von seinen Gewährsmännern vertreten oder ob sie etwa nur *ad hoc* erfunden und vorgegeben wurde.

So berichtet GUTMANN von den Wakonadai (MEINHOF S. 22): „Der Elefant gilt ihnen überhaupt als König der Tiere und sie haben große Achtung vor seiner Klugheit. Darum erzählen sie auch als Tatsachen Züge menschlicher Berechnung von ihm. Wenn er einen Menschen mit seinen Säulen in Grund und Boden hineingestampft hat, dann melke er seine eigene Milch über jene Stelle, denn er weiß, daß unter der Flüssigkeit der Boden schnell hart und fest wird. Die Menschen sollen die Stelle nicht finden, wo der Tote eingestampft wurde. Auch soll die Milch wohl vor der Rache des Getöteten schützen, denn Milch gilt neben Gras, Drazänen, Bansengemenge und Speichel als Friedenssinnbild.“ Auch an einer anderen Stelle begegnet uns bei GUTMANN diese Deutung wenigstens der Drazäne: „Ist das Haus vollendet“, so erzählt er (MEINHOF S. 27 f.), „so darf es nicht mehr betreten werden, bis es seine Weihe empfangen hat. Dazu wird ein hochbetagter Mann und eine alte Frau gerufen. Der Mann stellt sich vor der Tür des Hauses auf und die Frau auf der entgegengesetzten Seite. Sie werfen ein Drazänenblatt auf das Haus hinauf und sprechen wieder dazu:

Haus der Rinder,
Haus der Kinder,
Lang das Leben,
Lammesfrisch!

Die Drazäne ist ein heiliger Baum und den Geistern geweiht. Sie ist das Symbol des Friedens und der Bitte an die Ahnen.“ Aber sonst läßt sich diese Deutung der Drazäne, soweit ich sehe, nicht belegen; auch in seinen vielfach zur Ergänzung der hier in Rede stehenden Texte dienenden Hamburger Vorträgen über afrikanische Religionen sagt MEINHOF (S. 39) nur: „Drazäne und Baobab scheinen besonders mit geheimnisvoller Scheu betrachtet zu werden,“ und FRAZER erzählt in seinem *Golden Bough* (3 VI, S. 265), die Toradjas auf Celebes schlugen einen Kranken mit den Blättern der *Drazaena terminalis*, weil sie, wenn verschnitten, gleich wieder ausschlage und deshalb als besonders stark gelte (vgl. auch 3 I, 1, S. 159). Daraus erklärt sich ja offenbar auch die Verwendung des Drazänenblattes bei den Dschagga: es soll dem Hause Festigkeit geben; daß die Drazäne auch sonst als heiliger Baum und vielleicht den Geistern geweiht gilt, kommt hier nicht in Betracht. Vollends als Symbol des Friedens erscheint sie wohl tatsächlich nirgends — ebenso

wenig wie Milch, Gras, Bansengemenge und Speichel. Daß die Dschagga dadurch ein Bündnis schließen, daß sie einen Schluck Milch oder auch nur etwas von ihrem Speichel dem anderen in den Mund spucken¹, ist ja richtig; aber daran ist hier nicht zu denken, geschweige denn an den sonstigen Gebrauch von Milch und Speichel zu zauberischen Zwecken². Eher könnte man vergleichen, daß die Herero³ auf das Grab eines Mannes Milch gießen, aber in erster Linie wird es sich bei dem von den Elefanten erzählten Zuge um eine phantastische Erfindung handeln. Daß sie überhaupt die Erde über dem Toten festmachen, soll ja ihre „menschliche Berechnung“ beweisen, und daß zwar nicht gerade afrikanische, aber andere Primitive dasselbe tun — freilich nicht, damit die Menschen die Stelle, wo der Tote liegt, nicht wiederfinden, sondern damit dieser selbst nicht wiederkommt — das wissen wir allerdings⁴.

Auch das ist wohl nur eine für die Fremden erfundene Theorie, wenn die Xosa-Kaffern nach KROPP glauben, „die Bemalung der jungen Leute mit weißer Farbe habe den Zweck, daß dadurch der Häßliche zu einem schönen Jüngling werde“ (MEINHOF S. 32). Jedenfalls ist das nicht der ursprüngliche Sinn der Sitte, die MEINHOF in seinen eben zitierten Hamburger Vorträgen (S. 95), vielmehr aus der Anschauung erklärt, daß die jungen Leute zur Zeit ihrer Pubertätsweihe mit den Ahnen ihres Volkes verkehrten. Weiß ist ja auch sonst die Farbe der Toten; und mit ihnen verkehren die mannbar werdenden jungen Leute nicht nur, sondern zu ihnen sind sie selbst geworden: ihr alter Mensch ist gestorben und ein neuer lebendig geworden, wie das häufig dargestellt wird. Ja daß die jungen Leute als Wiedergeborene betrachtet werden, kommt auch bei der Beschneidungsfeier der Xosa-Kaffern zum Ausdruck: nachdem sich die jungen Leute gebadet und von der weißen Farbe gereinigt haben, „kommen sie dahergaloppiert und kauern nackt (wie die neugeborenen Kinder) auf der Erde, kein Wort kommt aus ihrem Munde“ (MEINHOF S. 33). So hat man wohl von der ursprünglichen Anschauung, daß die jungen Leute wiedergeboren werden, noch ein Bewußtsein; sollte man also nicht auch die Bemalung in ihrem ursprünglichen Sinne verstehen?

Ja andere Gebräuche haben wohl nicht nur einen anderen Sinn, sondern auch eine andere Form, als die von europäischen Berichterstatlern angegebene. So heißt es in der vorhin schon angezogenen Schilderung des Hausbaues bei den Dschagga weiter (MEINHOF S. 28): „Auf dem Hofe wird nun ein Feuer angezündet und Wasser darüber gekocht. In dieses Wasser wirft man einen Bananenschößling und eine bestimmte Grasart, Sinnbilder der Nahrung für die Menschen und für das Vieh. In dem heißen Wasser waschen sich alle die Hände, welche an diesem Hausbau teilnahmen, wobei sie sprechen: „Dieses Haus spende Wärme wie dieses Wasser.“ Danach wird das Wasser ausgegossen, der Bananenschößling und jenes Gras aber auf die obere Türschwelle

¹ Vgl. RAUM, „Blut- und Speichelbündnisse bei den Watschagga“, Archiv für Religionswissenschaft 1907, S. 269 ff.

² Vgl. FRAZER, ³ I, 1, S. 57; II, S. 268 f., 287 ff.; V, 1, S. 247, 250; VI, S. 118.

³ Ebd. ⁴ I, 2, S. 223.

⁴ Vgl. HARTLAND, *Death and Disposal of the Dead (Introductory and Primitive)*, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV, p. 433.

gelegt. Das Gras soll überdies das Haus vor Krankheit bewahren. Aber wenn diese letztere Wirkung von der Kraftübertragung, die offenbar das Hinlegen des Bananenschößlings und der bestimmten Grasart bewirken soll, unterschieden wird, so ist sie wohl noch an besondere Bedingungen gebunden — muß das Gras also vielleicht zusammengebunden sein? Wir wissen ja wieder aus FRAZER (³ II, S. 306, 310), daß manche Kaffern, wenn sie sich auf eine gefährliche Reise begeben, damit sie gut ausgeht, ein paar Grashalme zusammenknüpfen und daß ein Nandi das zu dem Zwecke tut, damit die Bekannten, die er besuchen will, nicht vor seiner Ankunft essen oder damit sie ihm wenigstens noch etwas übrig lassen. Und erst recht sicher ist, daß das heiße Wasser, dem gleich das neue Haus Wärme spenden soll, eigentlich nicht einfach ausgegossen, sondern auf das Haus geschüttet werden muß, ebenso wie der Bananenschößling und das Gras auf die obere Türschwelle gelegt werden. Daß man sich in dem Wasser die Hände wäscht, beweist freilich bereits, daß man den ursprünglichen Sinn des Gebrauches vergessen hat; aber die ursprüngliche Art, es auszugießen, könnte man trotzdem beibehalten haben.

Abgekommen ist der ursprüngliche Brauch, wenn VEDDER, „Grundriß einer Grammatik der Buschmannsprache“ (Zeitschrift für Kolonialsprachen I) die Feuergewinnung nach der Ernte der Feldzwiebelchen bei den Ku-Buschmännern in folgender Weise schildert (MEINHOF S. 38): „Am Boden neben dem Reisig liegt ein Holz, durch das ein Loch gebohrt ist, in welchem sich ein frisch abgebrochener Zweig des wilden Feigenbaumes befindet. Nunmehr wird dem Ältesten eine Pfeife angezündet dargereicht. Diese besteht in der Regel aus einem Röhrenknochen, der am Mundende mit Gras verstopft, im übrigen mit Tabak oder Dacha gefüllt ist. Die Pfeife hält er mit beiden Händen, flach aneinandergelegt, und quirlt sie so lange über dem Reisig hin und her, bis der brennende Inhalt in das trockene Gras fällt und alsdann zur Flamme entfacht wird.“ Hier ist in keiner Weise ersichtlich, weshalb das trockene Gras an dem brennenden Inhalt der Pfeife entzündet und diese über dem Reisig hin und her gequirlt wird, und noch weniger begreift man umgekehrt, weshalb vorher neben dem Reisig ein durchbohrtes Holz liegt, in dem ein frisch abgebrochener Zweig des wilden Feigenbaumes steckt. Augenscheinlich ist ursprünglich das Feuer mit diesem gebohrt worden, wie das nach FRAZER (³ I, 2, S. 210 ff.) im allgemeinen auch sonst sehr häufig in Afrika geschieht. Freilich, daß das harte Holz vom Feigenbaum genommen wird, weist er ausdrücklich nur für die Masai nach; es wird wohl aber auch sonst üblich sein, und daß der wilde Feigenbaum in ganz Afrika heilig sei, sagt schon LIVINGSTONE (vgl. ebenda S. 317, 1). So wäre vielleicht auch von den Buschleuten eine Aussage über die frühere Verwendung oder wenigstens sonstige Bedeutung des wilden Feigenbaumes zu erhalten gewesen.

Und ebenso für die Art, wie, wieder nach KROPF, die Xosa-Kaffern einen Arzt konsultieren (MEINHOF S. 13 f.): „Wenn sie zum Doktor kommen, sagen sie nicht, wer sie sind, noch woher sie kommen. Endlich wird es ruchbar, daß sie den Rat des Arztes suchen. Es wird ihnen eine Hütte angewiesen, der Doktor kommt, nimmt seinen Platz ein und beginnt mit einer

Reihe von Behauptungen: „Ihr kommt von da und da.“ Sie klappen mit den Händen und vor sich hinsummend antworten sie, wenn seine Behauptung richtig war: „*Siyavuma*“, d. h. wir stimmen dem zu, du hast recht. „Ihr kommt von der oder der Person.“ „*Siyavuma*.“ „Er ist krank.“ „*Siyavuma*.“ „Der Mann ist alt“ (oder jung, wie es nun gerade ist). „Du hast recht.“ So geht es eine lange Zeit fort. Er paßt auf, welchen Eindruck seine Worte machen, und indem er ihr Händeklappen und ihr Ausrufen beobachtet, wenn er sieht, daß er zu dem gekommen ist, was ihnen mehr als gewöhnlich gefällt, so wiederholt er das sehr stark und bleibt dabei, bis die Leute überzeugt sind, dies ist das Richtige.“ KROPF's Berichterstatte schließt: „Er hatte vorher bei der Ankunft der Männer seine Leute tätig, jene heimlich ausforschen zu lassen. Das ist der einzige Aufschluß für uns, zu erklären, woher er alles weiß,“ aber offenbar brauchte der Doktor dann gar nicht jene Umwege zu machen, sondern kann auch ohne diese zum Ziel kommen. MEINHOF sagt darüber in seiner nun schon mehrfach erwähnten Schrift (S. 52): „An dem leisen Zögern, der matten Zustimmung, bemerkt er, daß etwas von dem, was er ratend sagte, nicht richtig war, und er beeilt sich dann im nächsten Satz, sich zu korrigieren. Sofort stimmen sie begeistert zu und er weiß, daß er auf dem richtigen Wege ist. Außerdem kann der vielerfahrene Mann natürlich aus der Art und Sprache der Leute manchen Schluß ziehen. So macht er sie sicher und seine Antwort auf die Frage, die sie ihm vorlegen wollten, wird dann gläubig angenommen.“

Offenbar ähnlich verfährt der *aka*-Besitzer bei den Eweern, wenn er nach SPIETH, bzw. seinem Gewährsmann (MEINHOF S. 14) einem, von dem er bestimmt weiß oder wenigstens glaubt, daß er die verlorene Sache gestohlen hat, sagt: es ist niemand hier, der gestohlen hat — und beobachtet, welchen Eindruck das auf den Mann macht. Geht es dann weiter: „Ein anderer sagt: wenn du die Sache nicht gestohlen hast, so — —!“, so ist statt: „ein anderer sagt“ vielleicht: „einem anderen sagt er“ zu lesen; jedenfalls verfährt der *aka*-Besitzer so mit demjenigen, den er für unschuldig hält, und beobachtet wieder, was das für einen Eindruck auf ihn macht. Manchmal, so heißt es weiter, steht auch ein dritter hinter dem *aka*-Besitzer und ruft: „Keineswegs! Keineswegs!“, sei es nun, um diesem zu verraten, daß der Betreffende unschuldig ist, oder auch, um den letzteren selbst zu einer bestätigenden Bewegung oder Äußerung zu veranlassen. Aber wie nun das Gottesgericht selbst aufgefaßt wird, das hätte doch auf Veranlassung SPIETH's oder seines Gewährsmannes noch etwas deutlicher gemacht werden können. Jetzt läßt der Berichterstatte den *aka*-Besitzer nur zu dem, den er für schuldig hält, sagen: Die Sache, die verloren gegangen ist, möge für dich im *aka* sein, und fährt dann selbst fort: „Hierauf schöpft der *aka*-Besitzer dreimal Wasser aus der Kalebasse und wäscht dem Betreffenden dreimal das Gesicht damit. Dann bläst er dem Betreffenden in beide Augen je eine Kaurimuschel, die vor allen Anwesenden scheinbar aus seinen Augen herausfällt. Sobald die Leute das sehen, rufen sie laut: „Er ist unschuldig!“, nehmen ihn auf die Schulter und tragen ihn jauchzend nach Hause. Über jemanden aber, aus dessen Augen keine Kaurimuschel herausfällt, rufen sie: „*Wu, wu, wu!*“ Warum halten sie den,

aus dessen Augen keine Kaurimuschel herausfällt, für schuldig und den anderen für unschuldig? Das wird auch dadurch noch nicht deutlich, daß es dann weiter heißt: „Der *aka*-Besitzer tut dem Betreffenden noch etwas ins Auge, was ihm Schmerzen verursacht. Er muß dann den *aka*-Besitzer bitten, ihm den *aka* wieder aus den Augen zu entfernen.“ Vielmehr scheinen diese beiden Sätze umgestellt werden zu müssen; denn vorher sagt der *aka*-Besitzer zu dem, den er für schuldig hält: die Sache, die verloren gegangen ist, möge für dich im *aka* sein. Aber ganz deutlich wird der Vorgang erst, wenn wir einen anderen, freilich auch nicht ganz einwandfreien Bericht bei SPIETH vergleichen. Sein Gewährsmann erzählt („Die Religion der Eweer“, S. 294f.): „Der Meister mischt Pfeffer und weißen Ocker, daneben aber legt er weißen Ocker ohne Pfeffer. Den gepfefferten Ocker streicht er demjenigen ins Gesicht, den er als den Schuldigen ansieht, den nicht gepfefferten demjenigen, der nach seinem Dafürhalten unschuldig ist. Hierauf veranlaßt er beide, vor der Kalebasse niederzuknien und sich das Gesicht daraus zu waschen. Ist das geschehen, so nimmt der Meister einen Büffelschwanz, dessen eine Hälfte mit Pfeffer und dem Wasser der Giftpflanze *tretso* bestrichen ist. Mit diesem Teile des Schwanzes befächelt er das Gesicht dessen, der schuldig ist; mit dem anderen, nicht gepfefferten Teile dagegen bestreicht er das Gesicht dessen, der unschuldig ist. Wieder müssen sich beide, und zwar mit offenem Auge, das Gesicht waschen, wobei dem einen der Pfeffer in die Augen dringt. Dann müssen sie die Hände zusammenklatschen, was der Schuldige nicht mehr nach Vorschrift machen kann. Nun sagt jedermann, er sei im *aka* geblieben. Sofort wird er vom *aka*-Meister auf den öffentlichen Kehrthausen am Eingang der Stadt geführt. Dort soll ihm der *aka* wieder aus den Augen genommen werden. Aber statt dessen bringt der *aka*-Meister so lange scharfe und giftige Stoffe in seine Augen, bis er Exkremente von sich gibt. Nun muß er 24 Mark in Kaurimuscheln bringen, worauf ihm die scharfen Stoffe wieder aus den Augen entfernt werden. Der Meister verwendet dazu Palmöl und das Kraut *sagā*.“ Dadurch werden also die scharfen Stoffe aus den Augen entfernt, während diese selbst, gewissermaßen den Teufel durch Beelzebub austreibend, den *aka* entfernen sollen, der in dem Schuldigen geblieben war (nicht er in ihm). Das letztere wird damit erklärt, daß nur ihm Ocker mit Pfeffer oder Pfeffer und Wasser der Giftpflanze ins Gesicht gestrichen worden war, so daß ihm diese Substanzen beim Waschen in die Augen drangen. In Wahrheit werden wohl beide in derselben Weise behandelt, benehmen sich aber verschieden, so daß nur dem einen die scharfen Stoffe in die Augen dringen. Auch bei der erstgeschilderten Probe wird den Betreffenden das Gesicht nicht mit Wasser, sondern mit irgendwelchen Reizmitteln gewaschen, die ihnen zum Teil in die Augen kommen, sie zum Weinen reizen und dadurch zum Teil wenigstens wieder aus ihnen entfernt werden. Um das noch deutlicher zu machen, läßt man scheinbar einige Kaurimuscheln aus den Augen des Betreffenden fallen; man sieht darin aber ein Zeichen seiner Unschuld, weil man wohl meint, der Betreffende sei eben so mit guten Kräften erfüllt, daß er deshalb jene schädlichen Stoffe wieder ausstoße. In derselben Weise erklärt es sich ja, daß bei anderen, auch von MEINHOF erwähnten Gottesgerichten derjenige für unschuldig gilt, dessen Hände ohne zu verbrennen

in kochendes Öl getaucht, dessen Zunge mit einer Nadel nicht durchstoßen werden kann und bei dem Gedanken an den eine heißgemachte Klinge die Handfläche des Zauberers nicht verbrennt. Daß diese anderen Gottesurteile den angegebenen Sinn haben, ist ganz klar; es hätte aber auch für das an erster Stelle Geschilderte angedeutet werden sollen.

So sind selbst die Schilderungen SPIETH's, die nach MEINHOF (S. 2) „wohl das beste und zuverlässigste Material darstellen, das wir von der Religion irgendeines afrikanischen Volkes besitzen“, noch in verschiedener Beziehung verbesserungsbedürftig und ebenso hätten die anderen hier erwähnten Forscher noch mehr darauf achten müssen, daß das von ihnen gesammelte Material verständlich und durchaus zuverlässig war. Werden also künftig namentlich von unseren Missionären weiter solche Sammlungen veranstaltet, so sollten jene sich immer genau erkundigen, ob die von ihnen berichteten Anschauungen und Gebräuche wirklich so, wie ihre Gewährsmänner behaupten oder zu behaupten scheinen, aufgefaßt werden. Dann werden sich unsere Missionäre noch größere Verdienste um die Erforschung der primitiven Religionen erwerben und damit zugleich in den Stand gesetzt sein, auch unter den erschwerenden Verhältnissen, unter denen sie künftig zu arbeiten haben, doch dieselben oder größere Erfolge zu erzielen — deshalb nämlich, weil sie die von ihnen vorgefundenen Religionen genau kennen und richtig verstehen.

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

15. Die Psychologie des Totemismus.

Von Dr. RICHARD THURNWÄLD, Halle a. S.

Der Begriff des Totemismus.

Erster Teil: Die religiöse Seite.

- I. Der Glaube an das Wesen der Gruppe.
 - A. Der Glaube an die Einheit zwischen Wesen und Mensch.
 1. Die Vermittlung durch Ahnen der Gruppe.
 2. Die Vermittlung durch Konzeption oder Begeisterung.
 3. Die Vermittlung durch Orakel oder Vererbung.
 4. Zusammengesetzte Totems.
 - B. Bestimmung und Abgrenzung des Totemglaubens.
 1. Bestimmung.
 2. Abgrenzung.
- II. Ausdruck und Betätigung des Totemglaubens.
 1. Nachahmung.
 2. Schutz.
 - a) Totem als Beschützer.
 - b) Mensch als Beschützer.
 3. Tabu.
 - a) Unbedingtes Verbot.
 - b) Bedingtes Verbot.
 - a) Zeremonielles Essen.
 - β) Opfer.
 - c) Wortverbot.
 - d) Sanktion.
 4. Einführungszeremonien.
 5. Zauber und Religion.
 - a) Omen.
 - b) Orakel.
 - c) Zauber.
 - d) Religion.
 - e) Denkart.
 6. Zusammenfassung.

Der Begriff des Totemismus.

Psychologie des Totemismus würde eine Darstellung des Denkprozesses bedeuten, der dem Totemismus zugrunde liegt. Ein solcher Denkprozeß hätte gewisse Bedingungen zur Voraussetzung. Kann von einem einheitlichen Denkprozeß geredet werden? Liegt ein solcher vor, wenn man die vielen Fälle der aus der Feldarbeit heimgebrachten Ermittlungen nebeneinander hält?

Was ist der Totemismus? Eine rein sprachliche Ableitung müssen wir ablehnen. Das eine ist nämlich sicher, daß in der Ethnologie gerade das nicht als Inhalt des Totemismus betrachtet wird, was bei dem Volk, von dem der Name genommen ist, bei dem Algonkinstamm der Ojibway, *totam* bedeutet¹. Es zeigt sich, wie dieses Wort von dem Boden, auf dem es ge-

¹ Vgl. E. REUTERSKIÖLD, Die Entstehung der Speisesakramente, 1912, S. 11, Anm. 2; sowie Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 1 ff.

wachsen war, losgelöst worden ist und in der Wissenschaft ein selbständiges Leben gewonnen hat. Es kommt jetzt nicht mehr darauf an, was es bei den Ojibway bedeutete, sondern welcher Inhalt ihm in der wissenschaftlichen Terminologie zugewiesen wird.

Um diesen Inhalt zu bestimmen, reicht eine bloße Aneinanderreihung vorgefundener Erscheinungen nicht aus. In der somatischen Anthropologie hat man, um Typen zu gewinnen, das Verfahren eingeschlagen, photographische Platten von Einzelpersonen aufeinanderzulegen. Daraus sollen sich gemeinsame Züge ergeben. Die Auswahl der Platten ist schon durch die Person des Ermittlers und die verhältnismäßig wenigen als charakteristisch ausgewählten oder überhaupt zur Verfügung stehenden Platten bedingt. Das gewonnene Bild zeigt aber stets ganz unscharfe Umrisse. Einerseits ist also das persönliche und zufällige Moment nicht auszuschalten, anderseits verschwimmen dann die Grenzen wie überall in der Natur. Unser Anschauen und unsere Begriffsbildung verlangen aber gerade nach scharfer Umgrenzung. Indessen werden solche harten Umrisse den unendlich mannigfachen Erscheinungen des Lebens nie ganz gerecht. Um zu einem somatischen Typ zu gelangen, wird man also entweder zu einem mehr oder weniger „intuitiv“ oder „gefühlsmäßig“ aus der Wirklichkeit herausgegriffenen Bild die Zuflucht nehmen oder nach einer künstlerischen, also ebenfalls persönlich bedingten Zeichnung greifen. Ein ähnliches Verfahren wird auch nicht zu vermeiden sein, wenn ein Begriff konstruiert und umgrenzt werden soll. Doch kann das persönliche Moment dadurch abgeschwächt werden, daß eine gewisse Übereinstimmung mit den Fachkennern angestrebt wird. Das, was darin als „Totemismus“ gilt, entbehrt auch nicht der Färbung des Willkürlichen, aber es wird von dem Ergebnis der begrifflichen Arbeit der Fachforscher getragen und kann natürlich nach dem Stand der Forschung sich verändern.

Zu dem Dunkel, in dem der Totemismus eingehüllt blieb, zu der schwankenden Auffassung darüber, was Totemismus „ist“, hat die allgemeine Unbestimmtheit der Begriffe beigetragen, wie sie in der Völkerkunde in bezug auf geistige und soziale Erscheinungen herrscht. Nichts kann so fördernd auf eine Klärung der Begriffe wirken, wie das Symposium, das der „Anthropos“ jetzt über den Totemismus veranstaltet.

Man wird sagen dürfen, daß für den Begriffsinhalt des Totemismus in der letzten Zeit zwei Punkte hervorgetreten sind: ein eigenartiger Glaube und gewisse Vorschriften für das soziale Leben. In Wechselwirkung zu einander gedacht, kann man sie als Brennpunkte betrachten, die eine Figur bestimmen, innerhalb welcher der Begriff des Totemismus umfassen liegt¹.

¹ An Materialsammlungen benutze ich im folgenden außer FRAZER, Totemism and Exogamy, London 1910, besonders noch GOLDENWEISER, Totemism an analytical study im Journal of American Folklore XXIII (1910), S. 179—293, und ANKERMANN, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika, Zeitschr. f. Ethn. 1915, S. 114 ff; ferner RIVERS, Totemism in Polynesia and Melanesia, Journal of the R. Anthropological Institute 30 (1909), S. 156 ff., sowie Man 8 (1908), Nr. 75, S. 133. Seine Ausführungen in der History of Melanesian Society, 1914, besonders im Bd. 2, S. 337 ff., konnten hier nicht ganz verwertet werden. — Wo im folgenden RIVERS ohne Zusatz zitiert wird, ist der Artikel im Journal gemeint.

Die Bewertung der beiden angeführten Punkte schwankt aber.

Die einen sind davon ausgegangen, daß der Glaube das Entscheidende beim Totemismus sei und dieser die in Betracht kommenden sozialen Einrichtungen bestimme¹, ja sie haben das Soziale als etwas Nebensächliches im totemistischen Erscheinungskomplex absichtlich übergangen, wie z. B. A. R. BROWN². Die anderen bewegten sich im entgegengesetzten Extrem und behaupten, die sozialen Einrichtungen seien entscheidend für den totemistischen Gedankenkomplex³.

Es dürfte sich aber herausstellen — wenn ich die Ergebnisse meiner Untersuchung vorwegnehmen darf —, daß eine Wechselwirkung vorliegt. Auf der einen Seite haben sich gewisse Glaubensformen ausgebildet. Sie sind Repräsentanten und Mittel für den Zusammenhalt der Gruppe. Aus ihr wird die theoretische Begründung für die Einschränkung des Geschlechtsverkehrs und die ihrerseits selbständig entstandene soziale Organisation entnommen. Der Zusammenhalt unter den Genossen der Gruppe bietet auf der anderen Seite das Vorbild, nach dem die Beziehung zum Totemwesen gedacht ist. Und dieses ist eine Art für sich, wie die Gruppe sich als eine besondere Gattung Menschen betrachtet.

Nimmt auch die Entwicklung einerseits des religiösen Glaubens, anderseits der sozialen Gebilde ihren selbständigen Weg, so springen doch Gedankenfunken von einem zum anderen über. Diese Beeinflussung wird in gewisser Weise beschränkt. Der religiöse Glaube, als der Träger des höchsten und umfassendsten Wertgehaltes, der auch erkenntnismäßig der wahrste zu sein beansprucht⁴, wirkt auf das Soziale in seinem theoretischen Aufbau, seiner Begründung der Forderungen, die es aufstellt. Das Soziale dagegen, wie es ist, bietet die Wirklichkeit, von der der Geist die Vorlagen nimmt, an denen er sein Weltbild gestaltet. Drastisch tritt das ja in den Mythen und Sagen zutage, die nicht nur das Kolorit von Zeit und Ort, sondern auch von der sozialen Verfassung tragen, in der sie entstanden sind.

Für den menschlichen Geist, der denkökonomisch stets die Dinge so einfach als möglich sich zu gestalten trachtet, handelt es sich darum, das Soziale mit dem Glauben in Einklang zu bringen. Denn die Gemeinschaftsgefühle stehen den religiösen Gefühlen nahe. Das Gefühl der Macht, der

¹ Daß das möglich ist, lehrt z. B. die Entwicklung von der Endogamie zur Exogamie unter den Bella-Coola in Brit.-Columbia, wo die Häuptlinge durch Einheirat in einen anderen Clan neue Clan-Legenden zu erwerben suchen. BOAS, Jesup Exped. I, S. 116, nach GOLDENWEISER S. 246.

² Er meint („Anthropos“ IX [1914], S. 29—30), daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen der religiösen und sozialen Seite überhaupt nicht ohne weiteres angenommen werden kann, und beschränkt sich daher, den Totemismus lediglich als besondere religiöse Erschöpfung aufzufassen.

³ Dazu gehört vor allem DURKHEIM, der auch alle höhere religiöse Entwicklung aus Totemkulten und diese aus den Bedingungen des sozialen Lebens herleitet. — Auch W. WUNDT, tritt an das Problem des Totemismus von der sozialen Seite heran, vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 323—325.

⁴ Vgl. T. KONSTANTIN OESTERREICH, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, Berlin 1915 (Veröffentl. d. Kant-Ges.).

Erhebung einer auf das Gleiche gestimmten Masse, sowie das Wunderbare des Erfolges aus dem Zusammenwirken, wenn die Masse spielend durchsetzt, woran der einzelne verzweifeln würde: das alles klingt an ähnliche Emotionen an, die wir religiöse nennen¹.

Erster Teil: Die religiöse Seite.

I. Der Glaube an das Wesen der Gruppe.

Eine unendliche Mannigfaltigkeit von mystischen Beziehungen zwischen Mensch und Wesen der Umwelt findet man bei den verschiedenen Naturvölkern. Nur um einen Sonderfall derartiger Beziehungen kann es sich beim Totemismus handeln. Als Totemismus können nur solche Beziehungen aufgefaßt werden, bei denen das Verhältnis zwischen Mensch und Wesen der Umwelt unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt betrachtet wird, dem sozialen. Das, was Totemismus genannt wird, erscheint als der Glaube an die besondere Beziehung einer Gattung Wesen (Tier, Pflanze oder lebendig gedachter Gegenstand) zu einer Gruppe oder Art von Menschen. Diese Beziehung zeigt sich in der Auffassung der Zusammengehörigkeit und Einheit, ja der Schicksalsgemeinschaft zwischen Wesen und Gruppe. Ursprünglich war diese Einheit wohl ganz konkret gedacht, wie die vielverbreiteten Meinungen von einer physischen Übereinstimmung zwischen Mensch und Totem andeuten².

A. Der Glaube an die Einheit zwischen Wesen und Mensch.

Dieses Gefühl der Einheit zwischen Wesen und Gruppe werden wir als den grundlegenden Charakterzug des Totemismus betrachten dürfen³.

Es findet seinen Ausdruck in verschiedenen Formen. Die Brücke für diese Beziehung wird gewöhnlich in der Aufmachung eines sagenhaften historischen Ereignisses gefunden. Es liegt in der menschlichen Denkart, das Vorangegangene einfach mit dem Ursächlichen zu verwechseln. Das tritt beim unkritischen Denken der Naturvölker besonders zutage.

1. Die Vermittlung durch Ahnen der Gruppe.

Das Ereignis, durch welches die Einheit zwischen Mensch und Totemwesen begründet wird, kleidet sich nun gewöhnlich in die Form der Abkunft. Der Varianten gibt es so viele als totemistische Erscheinungen. Auch hier muß auf das Konkrete der Ausdrucksform⁴ hingewiesen werden.

¹ Auch MAX WEBER in seiner großen Arbeit, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Arch. f. Sozialwiss. 41 (1916), besonders S. 4 und auch S. 387 ff., vertritt ähnliche Gedankengänge.

² Vgl. SELIGMANN, The Melanesians of British New Guinea, 1910, bezüglich des Süd-Massim-Stammes der Gelaria: „Another suggested that they [die Totems] were in some vague way made of the same material as their clansmen, and that therefore there was some special though undefined affinity between a totem animal and the clan whose totem it was“. — Vgl. auch noch PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, 1907, S. 407—408; vor allem RIVERS, History II, S. 364—365 und 368.

³ Man wird nicht umhin können, sich zu erinnern, daß auf dem Gebiete der höheren Religionen das Ziel religiösen Empfindens eine mystische Vereinigung mit der Gottheit in einer natürlich unendlich verfeinerten Form ist. Vgl. insbesondere MAX DESSOIR, Vom Jenseits der Seele, 2. Aufl., S. 281—282.

⁴ Zur Illustrierung darf ich vielleicht an meinen Reisebericht (Vom mittleren Sepik zur Nordwestküste von Kaiser-Wilhelmsland, Mitt. aus d. deutsch. Schutzgebieten, Bd. 27 [1914],

Die Ausdrücke waren ursprünglich immer auch konkret gemeint¹. In den einzelnen totemistischen Sagen ist das aber nicht immer klar unterscheidbar. Manchmal sind die Begebenheiten wörtlich gemeint, mitunter nur bildhaft, im Sinne eines Gleichnisses. Das kommt auf jeden Einzelfall besonders an.

Die Abkunft kann nun wieder sehr verschiedenartig sein. Als „Normalform“ wird man die der Abstammung vom Totemwesen bezeichnen können, die in allen drei Hauptgebieten des Totemismus, in Australien-Ozeanien², in Amerika³ und in Afrika⁴ sich vorfindet. Es kann die Sage gehen, daß ein Naturwesen sich in einen Menschen verwandelt hat und dieser der Ahnherr der Gruppe wurde⁵. Mitunter ist es schon ein Mensch, der aber nur in Tiermaske erscheint, diese Maske abwirft und dann Ahnherr der Gruppe wird⁶. Oder der Ahnherr hatte irgendein Erlebnis sexueller Art mit einem Wesen der Natur⁷. Mitunter ist dieses Erlebnis zu einer bloßen Begegnung mit einem Tier verblaßt, von dem dann der Ahne besondere übernatürliche Kräfte empfangen hat⁸, wie Zaubergegenstände, Werkzeuge (Harpune), Lebenswasser, Rufe, Recht auf gewisse Bilddarstellungen. Aber es kommt auch vor, daß ein menschlicher Ahne in ein Tier verwandelt wurde⁹ oder nach seinem Tode ein Tier wurde¹⁰.

Hier hat es sich stets um männliche Ahnen gehandelt; aber auch weibliche kommen vor, und zwar in Verbindung mit Mutterfolge auf der Karolineninsel Yap¹¹. Hier handelt es sich stets um Stammütter der Totems, die bald Tiere, bald Pflanzen waren, ja in einem Falle ein Tau.

2. Die Vermittlung durch Konzeption oder Begeisterung.

In besonderer Weise drückt sich der Glaube an die Abstammung von dem Totemwesen in Australien aus. Bei aller Verschiedenartigkeit der Ausdrucksweise bei den einzelnen Stämmen kann man sagen, daß angenommen

S. 82) erinnern. In den dort bezeichneten Dörfern wurde ich in der Weise empfangen, daß die Eingebornen sich am Nabel faßten, um mich ihrer Freundschaft zu versichern. In anderen Dörfern, in denen man „bitchin english“ sprach, drückte man sich so aus: „What name, me belong belly all the same“ = wir gehören doch demselben Mutterschoß an. Das ist zweifellos nicht wörtlich zu nehmen. Es ist eine konkrete Ausdrucksweise, etwa wie wenn bei uns einer zu einem Menschen, der sich anmaßend gebärdet, sagt: „Du bist ja mein Bruder“, um die Gleichheit zu betonen.

¹ „Identification of the ancestral individuals with the crest animal“, GOLDENWEISER S. 193; SWANTON, Tlingit Myths, S. 232.

² RIVERS stellte in einem Falle (Fiji) fest, daß der tierische Ahne, von dem die ganze Gemeinschaft abstammen wähnte, fünf bis sechs Generationen zurücklegend gedacht wurde (Journal, S. 158).

³ GOLDENWEISER S. 192 ff., SWANTON, Tlingit Myths, S. 227, vor allem FRAZER, I, S. 5 ff.

⁴ Vgl. ANKERMANN S. 134.

⁵ Vgl. GOLDENWEISER S. 195.

⁶ GOLDENWEISER S. 195.

⁷ GOLDENWEISER S. 193.

⁸ GOLDENWEISER S. 213.

⁹ GOLDENWEISER S. 193, SWANTON, Jesup Exped. V, S. 231 (Haida).

¹⁰ RIVERS S. 161.

¹¹ W. MÜLLER-WISMAR, Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910 (Hamburg, Wiss. Stiftung), Yap, 1917, S. 217 ff.

wird, es stamme jedes Individuum für sich von dem Totem ab. An Stelle der genealogischen Ausdrucksform ist hier die individuelle getreten¹. Dadurch, daß ein Totemgeist in ein Weib eingeht, wird das Kind, das sie gebiert, die Verkörperung des Totems; dadurch wird die Abkunft und die Einheit mit dem Totem begründet.

Das ist aber keine bloß individuelle Angelegenheit. Wie STREHLOW² (I, 2, S. 53) andeutet, geht der „Totemgeist“ in die betreffende Frau ein, weil er in ihr die Angehörige der Gruppe („Klasse“) erkennt. Die Vorgänge werden ganz konkret gedacht: nicht der Totemvorfahre, „sondern der von ihm geworfene Stock, genauer eine kleine *tjurunga*, wird in dem Leib des Weibes zum Kind³“.

Der ganze Totemglaube scheint hier in besonderer Weise bei einzelnen Stämmen weiter ausgesponnen zu sein. Aber es ist hier unsere Aufgabe, das Gemeinsame, nicht das Besondere aufzusuchen⁴.

Eine Erscheinung, die hier beachtenswert ist, weil wir sie auch sonst noch in Verbindung mit dem Totemismus antreffen, ist der Glaube, daß der Mensch nach seinem Tode wieder in die Gestalt des Totemwesens zurückkehrt, das gewissermaßen wie ein Lebensreservoir da ist. Stellen doch auch die Totemzentren (*oknanikilla*) Brennpunkte vor, von denen das Leben ausstrahlt⁵. Ähnliches wird auch aus Afrika bekannt⁶, wo einzelne Stämme glauben, als Tiere oder auch als Pflanzen wiedergeboren zu werden. Auch in Nordamerika ist der Glaube an eine Zurückverwandlung in Naturwesen vorhanden, steht aber außer Zusammenhang mit totemistischen Zeremonien oder mit den geheimen Gesellschaften⁷. Wenn wir den Glauben an Reinkarnation als eine Weiterbildung des Glaubens von der Abstammung vom Totemwesen auffassen, so kann dieser Abstammungsglaube sich in Britisch-Kolumbien, wo er vielfach einseitig zu einem Wappen-(crest)system degeneriert ist⁸, abgespalten haben. Während das Wappensystem mit dem übrigen totemistischen Komplex (Heiratsordnung) verknüpft blieb, nahm der Gedanke der Reinkarnation seine selbständige Entwicklung⁹. Diese Reinkarnation ist nicht auf Tiere beschränkt, auch in Pflanzen kann der Mensch fortleben¹⁰.

¹ Auch hier wird völlige Einheit zwischen Wesen und Mensch zugrunde gelegt. Vgl. RIVERS S. 173.

² Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Veröffentl. aus d. städt. Völker-museum in Frankfurt a. M. 1907.

³ Vgl. LEONHARDI im Globus 92, 1907, S. 123, Anm. 1.

⁴ GOLDENWEISER S. 210; vgl. auch FRAZER I, S. 43: Der Scheintote wird durch Rufen seines Totemnamens ins Leben zurückgerufen. Über „conceptional totemism“ vgl. noch FRAZER II, S. 99.

⁵ Vgl. GOLDENWEISER S. 207, STREHLOW II, S. 52; SPENCER and GILLEN I, S. 124 ff. 515; II, S. 150, 273, 600. STREHLOW hat bei den Aranda und Loritja Reinkarnation aber nicht gefunden, so daß sie nicht als allgemein gelten kann. Siehe Anm. 1, I, 2, S. 56 von LEONHARDI.

⁶ ANKERMAN S. 140 ff.

⁷ GOLDENWEISER S. 213, vgl. auch S. 199.

⁸ Vgl. L. ADAM, Stammesorganisation und Häuptlingstum der Haida und Tsimshian, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 30 (1913), S. 179 ff.

⁹ Vgl. A. VAN GENNEP, Tabou et Totémisme à Madagascar, 1904, S. 314 ff.

¹⁰ RIVERS S. 170; in Banane, auf Florida (Salomo-Inseln) und History II, S. 369 f.

Das wird um so eher begreiflich, als wir in Britisch-Kolumbien, ähnlich wie in Australien, eine individuelle Form des Glaubens an die Abkunft vom Totem konstatieren müssen.

Aber in Amerika handelt es sich nicht um die Vereinigung mit dem Totem durch die „Konzeption“, sondern in halluzinatorischer Weise, im sogenannten Jünglingstraum. Der Zusammenhang ist also sehr „entmaterialisiert“. Und schon aus diesem Grunde möchte ich diese Form als eine spätere Ausbildung ansehen, im Vergleiche zu den mehr materiell gedachten Glaubensarten. Diese Form des *Manitu* weicht von den sonstigen Vorstellungsweisen vor allem dadurch ab, daß hier das sonst vereinigende Band für eine ganze Gruppe fehlt. Dem wird aber dadurch begegnet, daß es vererblich ist, oder daß doch sehr häufig der Sohn das Totem des Vaters erträumt. Die alte soziale Totemgruppe besteht hier schon längst nicht mehr¹. Wir haben es hier also mit einer Erscheinung zu tun, die man wohl am besten als ein Auflösungsphänomen des Totemismus wird betrachten müssen².

3. Die Vermittlung durch Orakel oder persönliche Vererbung.

Auch die Schutztiere der Banks-Gruppe der Salomo-Inseln, von denen RIVERS (S. 176—177) berichtet, sind als Auflösungserscheinungen des Totemismus zu werten. Das Schutztier (*tamaniu*) tritt als Freund und Schicksalsgenosse auf. Es ist die Wohnung eines Toten. Dieser geht in das Tier ein (History II, S. 365). Der Glaube bringt die Vorstellung völliger Identität zwischen Schutztier und Mensch mit sich. Erworben wird das Schutztier auf besondere Weise, nämlich durch einen, der *mana* besitzt, einen Zauberer. Dieser veranstaltet ein Orakel, und danach wird das Schutztier bestimmt. Auf Tahiti wird das Tier, in das ein Mann nach seinem Tode eingehen soll, während der Lebenszeit des Mannes von ihm verehrt.

RIVERS meint mit Recht, daß dort, wo ein gewisser Glaube das soziale System nicht mehr beeinflusste (vielleicht deshalb, weil durch Kriege und Wanderungen die alte Ordnung zerschlagen wurde, wie ich hinzufügen möchte), dieser Glaube selbständig als Idee (der Reinkarnation) ausgebaut wurde. Jedenfalls bilden diese Schutztiere den Übergang vom Gruppentotem zum Konzeptionstotem und von da zum persönlichen Totem.

Dieselbe Idee wie oben ist es, die das Tier wieder in den Menschen übergehen läßt. Aus dem Schutztier wird ein „Omentier“, wie auf Viti-Levu³.

¹ Vgl. GOLDENWEISER S. 213 und 334, FRAZER III, S. 449—456; vgl. dazu VAN GENNEP, Folk-Lore 22 (1911), S. 100f.

² L. ADAM (Totem und Individualtotem, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 34 [1916], S. 209ff.) möchte die persönliche Erfahrung der „Jünglingsträume“ zum Ausgang für die Erklärung des Totemismus überhaupt machen. Er betrachtet das Individualtotem ebenso als ein besonderes Endstadium, wie das soziale Totem. Vgl. auch seine Ausführungen im Bd. 35, S. 217ff. der Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss.

³ Vgl. den Bericht von P. DE MARZAN im „Anthropos“, 2 (1907), S. 402: „Dans une autre tribu le totem était un petit poisson assez semblable à la perche, le *reve*.“ „Une femme enceinte alla puiser de l'eau à la rivière, elle vit le *reve*, qui allait à la dérive. Son fils naquit, mais ne vécut pas longtemps.“ „Une autre assurait que quelque temps avant la naissance de son enfant, un *reve* vint, remontant la rivière, jusqu'au bord de la rive où elle se tenait comme pour la saluer. C'est pour cela que son enfant a grandi et est devenu vigoureux.“

Im Verhalten des Tieres wird das Schicksal des Menschen vorgebildet. Auch das ist der Ausfluß der Einheit zwischen Tier und Mensch.

Die Schutzgeister der Loritja, die als Kinderkeime (*aratapi*) dort neben den mütterlichen Totems (Heiratsgruppe) *altjira* bestehen (STREHLOW I, 2, S. 60), dürften wohl auf eigenartige historische Schicksale dieses Stammes zurückzuführen sein, denn bei den Loritja findet sich diese Spaltung nicht¹. Hier haben offenbar zwei verschiedene Ideengänge, totemistischer Art und nachtotoemistischer Art, einander begegnet.

Diese Auflösung totemistischer Gedankengänge scheint Platz gegriffen zu haben, wo höhere Staats- und Wirtschaftsformen Eingang fanden². Wir finden bei solchen Völkern die merkwürdigsten Entartungen totemistischer Denkweise vor. Dahin gehört die Form des, wie ich es nennen möchte, abstrakten Totemismus, bei dem nicht mehr bestimmte Wesen, sondern nur Wesenteile, wie Ohren, Augen, Knochen, Blut³, oder gar nur die Dreizahl, die zunächst noch konkret bestimmt (z. B. die drei Löcher der Kokosnuß) erscheint, aber dann losgelöst übertragen wird⁴. Dazu kommt, daß bei letzterer in Samoa vorkommenden Form, ähnlich wie in Zentralamerika, das Totem durch ein Orakel bei der Geburt gewonnen wird⁵. Doch auch hier ist Vererbung möglich dadurch, daß das Orakel entsprechend gestellt wird. Charakteristisch ist eine andere (zentralamerikanische) Form, bei der es dem Sohne freigestellt wird, seines Vaters Totem zu übernehmen, der Vater aber „böse“ wird, wenn der Sohn ein neues Totem wählt⁶.

Als eine solche Zersetzungsform müssen auch die bei den Calabar-Negern in Westafrika beobachteten sogenannten Buschseelen angesehen werden. Es müssen immer wilde Tiere sein, deren Existenz nun als parallel mit dem Menschenschicksal verlaufend gedacht wird, so daß mit jedem Menschen auch ein Tier geboren wird oder stirbt. Die Vererbung findet manchmal nach dem Vater, manchmal nach der Mutter, manchmal für jedes Geschlecht getrennt statt. Die Heirat geht aber innerhalb derselben „Buschseelen“ vor sich⁷.

Auch daß ein Mann nur vorübergehend während seines Lebens in einem Totemtier Wohnung nimmt, kommt als Variante (am Niger-Delta in Afrika) vor⁸.

Was diesen und ähnlichen Abarten gemeinsam ist, liegt in der Auffassung von der Einheit und Zusammengehörigkeit des Lebens eines als

¹ Bei den Loritja erscheint der Schutzgeist (z. B. Känguruh) im Traum als Warner oder Verkünder des Schicksals (STREHLOW I, 2, S. 61).

² Vgl. meine „Politische Gebilde bei Naturvölkern“, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 37 (1919), S. 403 ff. Siehe auch ADAM, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 30 (1913), S. 250—251.

³ FRAZER I, 14, auch „kleiner Vogel, großer Baum“. Es scheint sich dabei um ein Schrumpfen der ursprünglichen Merkmale des Totemwesens auf dessen als besonders wichtig geltende Eigenschaften zu handeln, z. B. der Yamskopf, aus dem die Schößlinge kommen, die Augen des Taro, aus denen die Sprossen wachsen, bei der Kokosnuß die Löcher, aus denen der Keim sprießt. Vgl. RIVERS S. 162. Auch in Australien finden wir solche Teile eine Rolle spielen, wie die Adlerfeder, das Känguruhfett, den Saft eines Strauches; STREHLOW I, 2, S. 52.

⁴ TURNER, Samoa, S. 70, 76; FRAZER I, S. 13.

⁵ FRAZER I, S. 51—52, und II, S. 100.

⁶ FRAZER I, S. 52.

⁷ FRAZER II, S. 595 und 599. Bezüglich der Vererbung vgl. ANKERMAN S. 157.

⁸ FRAZER II, S. 596.

Gruppe zusammenfaßbaren Komplexes von Menschen mit einer Gattung von Naturwesen. Auch darin, daß das Wesen vererbt wird, kann man die Beziehung zu einer Gruppe finden. Diese Wesen erscheinen in ihrer Gattung als mit den Einzelindividuen der Menschenart harmonisierende Parallelexistenzen. Sie stellen also in primitiver Ausdrucksform einen Parallelismus auf zwischen dem Menschen und dem Lebendigen der Umwelt.

Daß unter den verschiedenen Umständen und Beeinflussungen sich überall etwas andere Formen des Ausdruckes und der Auffassung herausgebildet haben, ist selbstverständlich¹.

4. Zusammengesetzte Totems.

Bisher wurde von der Voraussetzung ausgegangen, daß es sich um ein einziges Wesen handelt, das als Lebensträger zur Gruppe in Einheitsbeziehung gebracht wird. Allein auch hierin treten mannigfache Varianten auf. Die hauptsächlichsten Typen sind die, daß eine Gruppe mehrere Totems besitzt oder daß sich innerhalb einer größeren Gruppe Untergruppen zeigen, von denen jede wieder Totems für sich besitzt.

Die einfachste Art solcher zusammengesetzter Totems ist die, bei der nicht ein „Ahne“, sondern beide Stammeltern in Erscheinung treten². Während man bei dieser Art der Zusammensetzung bloß an einen Ausbau der Vorstellung von der Abstammung zu denken braucht, dürfte der aus einer größeren Anzahl von Wesen kombinierte Totemismus wohl in anderer Weise zu erklären sein.

Bei letzterem handelt es sich um eine Verbindung von z. B.: Alligator, Haifisch, Bambus, oder: Hund, Känguruh, eine Frucht, eine Bananenart, oder: Alligator, Haifisch, „cabfish“, Schwein, Sagö³.

Dabei fällt nicht nur die Kombination von Tieren mit Pflanzen, von Land- mit Wassertieren auf, sondern auch der Umstand, daß die Totems nach den gemachten Angaben verschieden bewertet werden.

Einer solchen Systematisierung der Totems, wenn auch in anderer Form, begegnen wir dort, wo sich Ober- und Untertotems herausgebildet haben. Wenn die Entstehung solcher Untertotems⁴ auch zweifellos auf soziale Vor-

¹ VAN GENNEP schlägt vor, für jede der verschiedenen Erscheinungsformen verschiedene Namen zu wählen (Folk-Lore 22, 1911, S. 102). Aber ich fürchte, dabei würde das Bedeutende am Totemismus, das in der Eigenart der Denkweise und Natur- und Lebensauffassung liegt, zu sehr in den Schatten gestellt werden.

² „Each clan (*latu*) is associated with two totems, one such totem is called the *tua* (männlicher Ahne), the other the *tete* (weiblicher Ahne).“ G. C. WHEELER, Sketch of the Totemism and Religion of the Islands in the Bougainville Straits (behandelt die Inseln Alu und Mono), im Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 24. In einem Dorfe leben die Angehörigen verschiedener *latu* zusammen.

³ Reports of the Cambridge Anthr. Exped. to Torres Straits V, p. 188. C. G. SELIGMANN, Man 9 (1909), 4. FRAZER II, S. 29. — Auch aus Fiji wird eine solche Kombination von Tier- und Pflanzentotems gemeldet. Die einzelnen Totems werden hier verschieden bewertet. Vgl. DE MARZAN, „Anthropos“ 2 (1907), S. 400, und RIVERS S. 159; von der kleinen polynesischen Insel Tikopia, südöstlich von Santa Cruz, berichtet er, S. 161—162, außer tierischen, auch noch pflanzliche Tabus.

⁴ FRAZER I, S. 76, 77, 78—80, und II, S. 5.

gänge zurückgeführt werden muß, so knüpft sich an diese Untertotems für die Angehörigen doch eine weitere Kombination der Totems mit Naturerscheinungen, so daß schließlich eine ganze Systematisierung der umgebenden Lebewelt entsteht.

Wir dürften wohl berechtigt sein anzunehmen, daß die hinzugekommenen Totems möglicherweise durch sozialen Zusammenschluß ursprünglich selbständiger Gruppen in Erscheinung traten. In gewissen Fällen, vielleicht dort, wo die Menschenzahl geringer war, kam es zu einer Vereinigung der Gruppenwesen innerhalb derselben Gemeinschaft; in anderen Fällen, wo größere Menschenmengen in Betracht kamen, blieben die ursprünglichen Gruppen erhalten, schlossen sich aber noch unter ein gemeinsames Totem zusammen. Diese aus sozialen Vorgängen resultierende Gestaltung¹ führte aber auf geistigem Gebiet nun weiterhin dazu, die eingeleitete Assoziation fortzuspinnen. So dürfte gerade diese Formation ein Beispiel für den Einfluß sozialer Schicksale auf das Denken der Menschen sein.

Wenn man erwägt, daß recht häufig einzelne Gruppen (Klans) mehrere Totems besitzen, worauf RIVERS (History II, S. 338) hinweist, so muß man die Frage aufwerfen, was als älter anzusehen ist: die Beziehung der Gruppe zu einem oder zu mehreren Gruppenwesen?

Ich glaube, man sollte, um darüber zu einer Ansicht zu gelangen, von der Lage der Dinge bei niedrigen, noch nicht totemistischen Stämmen ausgehen, wie z. B. den Baining-Leuten². Bei diesen gibt es allerlei Wesen, die mit dem Leben und dem Schicksal der Menschen in Verbindung gebracht werden. Diese Wesen sind Pflanzen oder Tiere. *Sirini* z. B. entspricht einer roten Baumfrucht. Ein Bruder von ihm ist *Ganeingmet*, der Blütenstand der Baibai-Palme. Ein Gegenspieler ist *Goatka*, die Krähe, „als ihr Sinnbild zeigen die Baininger einen großen schwarzen Blütenkolben im Walde, von der Größe einer ausgewachsenen Krähe“. Außerdem tritt in den Sagen noch die Spinne, der Kammolch und eine große Schlange auf. Diese Wesen erscheinen als mit übermenschlichen Kräften ausgestattete Menschen. Die Sagen selbst enthalten zum großen Teil „Erklärungen“ von Vorgängen der Welt und des Lebens, und zwar in der Form, wie wir sie bei primitiven Denkern gewöhnlich finden, nämlich als einmalige anekdotenhaft erzählte Begebenheiten. Außerdem sind sie streng lokalisiert. Und so besteht oft eine feste Beziehung einzelner Sagen zu einer Siedlung oder Gruppe von Menschen.

Von Totemismus kann erst dort die Rede sein, wo eine systematische Verteilung solcher Wesen auf bestimmte Gruppen (Klans) stattgefunden hat. Als entscheidend für eine solche systematische Verteilung müssen wir aber soziale Vorgänge ansehen. Es hat eine gesellschaftliche Annäherung verschiedener Klans, wahrscheinlich auf dem Wege des Frauentausches und unter

¹ Auch RIVERS, S. 178—180 und 165, nimmt soziale Ursachen für die Assoziation von Totems an: „fusion of races“ (Polynes. und Melanes.), „fusion of divisions“, „absorption of surviving members of extinct division“. Aber für gewisse Fälle (Guadalcanar) macht er ein Streben nach erschöpfender magischer Naturbeeinflussung (Wasser und Land) verantwortlich.

² Vgl. P. BLEY, Sagen der Baininger auf Neu-Pommern, Südsee, im „Anthropos“ IX (1914), S. 196 und 418.

dem Drucke von Kämpfen, Platz gegriffen¹. Die besonderen Beziehungen zu einem Wesen wurden dann in die Form der Abstammung gekleidet, wie das primitives Denken immer tut, um besonders innige oder wichtige Beziehungen zu betonen². Die Bedeutung dieser besonderen Beziehungen traten in den Vordergrund, während die alten Geschichten selbst verblaßten, mit anderen vermengt oder weiter ausgebaut wurden. Stellen wir uns die Baining-Sagen „totemisiert“ vor, so würde ein Klan zum Beispiel die rote Baumfrucht *Sirini* als Totem haben, und als zusammenhängendes Totem erschiene der Blütenstand der Baibai-Palme. Ein anderer Klan hätte die Krähe und als deren verbundenes Totem den großen schwarzen Blütenkolben. Zusammengesetzte Totems können also älter als einfache sein. Diese Ausführungen sind als Hypothese für die Entstehung zusammengesetzter Totems gedacht. Als reinen, „klassischen“, Totemismus werden wir aber doch den Besitz eines einzigen Gruppenwesens festhalten.

Die Übernahme totemistischer Ideen werden wir uns auch nicht wie die bestimmter Geräte, sondern als Ergebnis geistiger und sozialer Wechselwirkung vorstellen müssen³. Für die oben erwähnten Erscheinungen kommen Ergebnisse aus weiterer geistiger und sozialer Ausbildung totemistischer Gedanken in Betracht.

Für die Ausbildung der totemistischen Vorstellungswelt sind Assoziationen wichtig, wie sie teils auf Grund besonderer örtlicher Umstände, teils durch allgemeine Zusammenhänge bedingt an den Tag treten und in den Sagen zum Ausdruck kommen. Zu den letzteren sind Zusammenhänge zu zählen, wie z. B.: Kröte—Sumpf—Tod—Mond, Vogel—Sonne, Mond—Schmetterling⁴, oder die Verbindung eines Sternes mit einem Metall und einer Farbe, sowie einem Tier und einer Pflanze⁵.

Die Erscheinungen der Natur und des Lebens werden auf Grund gewisser Äußerlichkeiten miteinander in Verbindung gebracht, wie z. B. die Krähe mit dem ihr gleichenden Blütenkolben. Und das ist ein Verfahren, das überhaupt das menschliche Denken beherrscht. Der Unterschied ist nur der, daß wir die Erscheinungen zerlegen gelernt haben, während das Denken der Primitiven mit dem unzerlegten Gesamteindruck der Erscheinungen arbeitet. Und das infolge eines örtlich und traditionell beschränkten, armen Schatzes an Kenntnissen.

Die erwähnten Assoziationen sind also teils durch ein „Philosophieren“ über Natur und Leben bedingt, teils durch soziale Vorgänge. Zweifellos können

¹ Vgl. dazu meine Ausführungen in „Ehe und Verwandtschaft bei den Banaro“, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 38 (1919) (im Druck).

² Diese Art primitiver Vorstellungsweise finden wir noch tief in höhere Kulturen hereinragen, so z. B. wenn Asklepios als „Ahnherr der Ärzte“ bezeichnet wird (Eurymachos in Platons Gastmahl). Der Unterschied ist bloß der, daß, was früher als wirklich und konkret geglaubt wurde, nachher zu einer Ausdrucksweise, zu einem Bild oder Symbol wird.

³ Vgl. RIVERS, History II, S. 345—346.

⁴ P. G. PEEKE, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 1900, Anthropos-Bibliothek I, 3, S. 7.

⁵ Vgl. EHRENREICH, Allgemeine Mythologie 1910—1911, S. 252ff., und G. HÜSING, HUGO WINKLER in O. L. Z., 1910, S. 69—70.

letztere wieder den Anstoß zu neuem Ausspinnen von Naturzusammenhängen bieten, indem durch soziale Vorgänge nämlich Totems verbunden erscheinen, aus dieser Verbindung aber auf einen „natürlichen“ Zusammenhang unter diesen Totems zurückgeschlossen wird¹.

Die Parallele zum Totemismus ist in den Naturassoziationen gegeben, in denen ein Tier mit einer Pflanze, mit einem Stein, mit einer Himmels- oder atmosphärischen Erscheinung identifiziert wird. Ebenso werden auch die Menschen als Arten, nach den Gruppen, in denen sie leben, mit Erscheinungen ihrer Umwelt gedanklich assoziiert. Es ist eine charakteristische Eigenschaft primitiven Denkens, die Vorgänge des eigenen Gehirns, die Vorstellungen und Gedanken als real nach außen zu projizieren. Daher z.B. werden die Träume zu erlebten Wirklichkeiten, die Erinnerungsbilder zu Geistererscheinungen, und auch das gedanklich Assoziierte, d. h. örtlich, zeitlich oder gewissen Eigenschaften nach Gleiche, zu etwas völlig Gleichem. Und das wieder darum, weil man kein zerlegendes Denken kennt, keine Analyse, sondern nur ein unzerlegtes Denken in Vollbildern und Vollbeziehungen.

In ganz anderer Weise als die Frage des „zusammengesetzten“ Totems ist aber wohl das Problem des „Geschlechtstotemismus“² zu lösen. Dabei ist die Gruppe, die gewöhnlich ein „Gruppenwesen“ für sich selbst besitzt, in eine Hälfte der Männer und eine Hälfte der Weiber gespalten. Jede Hälfte hat noch ihr besonderes „Geschlechtswesen“, das gewöhnlich noch mehr als das gemeinsame Totem respektiert wird. Wenn wir an die eingangs beschriebene totemistische Variante mit zwei Stammeltern denken (S. 1102), so liegt von da der Schritt zum Geschlechtstotemismus nahe, ja er ist darin vorgebildet. Wenn wir aber über die im Geschlechtstotemismus enthaltene Zweiteilung hinausgehen, so finden wir eine andere Zweiteilung³ überaus häufig vor, die nicht mehr deutlich als geschlechtlich bezeichnet wird, aber doch namentlich dadurch, daß sie als Grundlage für die exogamen Systeme gebraucht wird, auf ähnliche Gedanken hinweist.

Diese Zweiteilung ist aber selbst wieder doppelter Art. Entweder die ursprünglichen Einzelgruppen (Klans) gehen in der allgemeinen Halbierung des Stammes auf oder die Gruppen (Klans) werden selbst wieder in je zwei Unterhälfen zerlegt. Dieses Problem wird in dem sozialen Teil dieser Arbeit erörtert⁴.

¹ RIVERS, History II, S. 338—339, unterscheidet zwischen „linked“- und „associated“-Totems. Unter die ersteren würde der Fall: „rote Baumfrucht — Baibai-Palme“, unter die letzteren: „Krähe — großer schwarzer Blütenkolben“ zu rechnen sein. Gehören Wesen also zur selben Kategorie, wie Pflanzen, Fische, Vögel untereinander, so würde man von „linked“-Totems reden, werden aber Wesen verschiedener Art miteinander in Verbindung gebracht, so hätte man es mit „associated“-Totems zu tun. Die Frage wäre aber, ob diese uns geläufige Kategorie-Einteilung auch für den Melanesen oder Australier zutrifft, was ich sehr bezweifle.

² FRAZER I, S. 47—48. Journ. Anthr. Inst. 14, S. 350.

³ FRAZER II, S. 5, 29; vgl. auch RIVERS, History II, S. 561 und 582ff. GOLDENWEISER S. 203. MÜLLER-WISMAR, Yap, S. 217, Die *p*- und *pi*-Totems leiten sich von den Töchtern der Stammütter gleichnamigen Originaltotems her. Es ist ebenso verboten, eine Angehörige des korrespondierenden Totems zu heiraten, wie eine solche des eigenen.

⁴ So kann auch die Halbierung der Gruppe in zwei Sippen zur Entstehung von Totemverbindungen führen. Vgl. meine Beobachtungen bei den Banaro, in der Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 38 (im Druck).

B. Bestimmung und Abgrenzung des Totemglaubens.

1. Bestimmung.

Es wurde versucht, die wichtigsten Formen des totemistischen Glaubens ins Gedächtnis zu rufen. In einem gewissen Sinne findet sich im Totemismus die Frage nach dem „Urzustande“ des Menschen beantwortet. Aber nicht allein etwa in einem rein historischen Sinn, wie wir diese Frage heute verstehen, sondern sie tritt gleichzeitig mit dem Problem der Lebenskraft vermischt auf; vor allem enthält die Antwort ein gewisses Verhältnis zu den übermenschlichen Mächten angedeutet. Diese Mächte erscheinen als Vorstellungen von etwas außerhalb des Menschen in der Natur Existierendem, durchaus Reellem. Demgemäß finden wir, was immer die Aufmerksamkeit und das Interesse der Menschen erregte, als Träger solcher Lebensmächte. In dem Verhältnis zwischen Mensch und Totem gibt sich der primitive Glaube an eine Art höherer Macht zu erkennen. Und daraus ergibt sich die besondere Achtsamkeit und Verhaltensweise, von der noch zu sprechen sein wird. Die im Totem vorgestellten Lebensmächte werden zur Gesamtheit der freundschaftlich verbundenen Menschen in Beziehung gesetzt. Wir würden sagen: zur Menschheit. Die primitive Menschheit erschöpft sich aber in der engen eigenen Gruppe. Darum kann der Glaube der „Allgemeinheit“ auch nicht weiter bezogen werden. Dort aber, wo die politische und soziale Entwicklung über die einfache enge Gruppe zu komplizierteren Gebilden¹ hinausgediehen ist, da wächst die „Allgemeinheit“ entweder zu „Obertotems“ oder die ursprünglich ganz selbständige Gruppe schließt sich mit anderen Gruppen zu Verbänden zusammen. In beiden Fällen verliert die ursprüngliche einfache Gruppe an Bedeutung, und einer Individualisierung sind die Tore geöffnet. Die Einzelfamilie tritt an Stelle der Gruppe (Sippe). Die Verbindung mit dem Totem wird nun entweder in der Familie vererbt oder in ganz individualistischer Weise durch verschiedene Arten, Vorbedeutungen oder Orakel, erworben. Hieher ist auch die Erwerbung durch Traum oder Zufall zu rechnen, wie bei den Fällen des Konzeptionalismus. Letzterer zeigt sich namentlich dort, wo zwar das totemistische Denken erhalten, aber die ursprüngliche soziale Form in die Brüche gegangen ist. An Stelle der selbständigen unabhängigen Gruppe ist ein Gruppenverband getreten, ein Stammesverband, der unter seinen Angehörigen ein geregeltes „Connubium“ eingeführt hat. Die soziale Organisation spiegelt sich in den Ober- und Untertotems wieder. Nicht überall war die soziale Gestaltung dieselbe. Manchmal leben die totemistischen Gedanken in den Geheimbünden weiter².

Wie sich der religiös-philosophische Gehalt des Totemismus verselbstständigt, zeigt die Weiterbildung durch Assoziation neuer Totems zu den

¹ Vgl. meine „Politische Gebilde bei Naturvölkern“, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. Bd. 37 (1919), S. 403.

² Vgl. HUTTON WEBSTER, Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia, Journ. R. Anthr. Inst. 41 (1911), S. 482 ff. „Behind the structure and functions of the secret societies we can sometimes detect the structure and functions of totemic clans“ (S. 507). „It appears however that the extreme development of secret societies, as in the southern islands of the Melanesian Archipelago, is to be connected with the decline of totemisme as a social institution“ (S. 507—508).

„kombinierten Totems“, wodurch schließlich eine Systematisierung der Lebewesen und der ganzen Natur erzielt wird¹.

Auch in bezug auf die Art der Totemwesen selbst werden wir ursprüngliche und spätere Bildungen unterscheiden dürfen. Tiere², Pflanzen, Steine merkwürdiger Form oder Art werden wir als ursprüngliche Totems betrachten dürfen, an denen sich das totemistische Denken emporgerankt hat. Den Ausgangspunkt bildeten hier wohl Angstgefühle, die durch die betreffenden Wesen hervorgerufen wurden³ und durch die die Aufmerksamkeit gefesselt wurde.

Es ist bezeichnend, wie häufig wilde und gefährliche Tiere „Zauberpflanzen“ u. dgl. Totems sind. Ich erinnere an die Haifisch-, Krokodil-, Bären-, Schlangentotems. Aber auch die vielen Vogeltotems gehören unzweifelhaft zu den aus Angstzuständen hervorgegangenen Aufmerksamkeitsfixierungen. Die Statistik ANKERMANN's über die Art der afrikanischen Totems bestätigt diese Ansicht völlig⁴.

Die Kunstobjekte, die auch zu Totemwesen geworden sind, dürften wohl erst als spätere Bildungen aufzufassen sein. Hier sowie bei den Nutztieren und Kulturpflanzen spielen wahrscheinlich besondere historische Erlebnisse herein, die zur Fixierung der Affekte auf die besonderen Objekte beigetragen haben, wie das ja auch in den einschlägigen Sagen zum Ausdruck kommt⁵.

Ebenso sind auch Feuer, Wasser, Regenbogen, Himmelskörper spätere Analogiebildungen nach den ursprünglichen konkreteren Vorbildern.

Als Folgen schon weitestgehender geistiger Betätigung an einem Gegenstand⁶ ist die Aussonderung gewisser Teile von Tieren und Pflanzen (die sogenannten abstrakten Totems) zu Objekten der Fixierung der Affekte zu betrachten.

Wie wirklich ursprünglich das Totem empfunden wurde, darauf deuten die Ansichten über die Ähnlichkeit geistiger und leiblicher Art zwischen Wesen und Mensch, die hie und da berichtet werden⁷. Darin zeigt sich, wie man

¹ Vgl. FRAZER I, S. 81, und RIVERS, S. 178—179.

² „Für den primitiven Menschen haben die Tiere weit mehr Interesse als er selbst und seinesgleichen“: N. SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 100.

³ Vgl. GUSTAV STÖRRING, Psychologie des menschlichen Gefühlslebens, Bonn 1916, S. 129.

⁴ ANKERMANN, Zeitschr. f. Ethn. 1915, S. 131. Diese Statistik geht allerdings von einer nach modernen zoologischen Gesichtspunkten vorgenommenen Klassifizierung der Tiergattungen aus. Immerhin ergibt sich daraus, daß die wilden Tiere (Löwe, Leopard, Hyäne, Elefant, Flußpferd, Affen, Büffel, Antilopen) ungefähr 40 Prozent, nimmt man noch die Amphibien hinzu (Schlangen, Eidechsen, Krokodile, Frösche, Schildkröten), über 50 Prozent, mit den Vögeln aber 66 Prozent aller Totems ausmachen. Die nützlichen Haustiere, die vielfach Nahrungsquelle sind, dagegen (Hund, Schwein, Rind, Ziege, Schaf) nur zirka 12·8 Prozent.

⁵ Vgl. RIVERS, S. 167, bezüglich der Schüssel, die Totem ist: „There can be little doubt that this division is descended from some woman who came from another island, and some real or supposed incident in connection with her arrival was seized on as the badge of her descendants, while a somewhat fanciful restriction came to be imposed on them in order to bring them into line with other divisions.“

⁶ Vgl. STÖRRING S. 134.

⁷ RIVERS S. 166, 175, z. B. rote Augen haben die Menschen wie die Fische, von denen sie stammen; entsprechend der Art ihres Totemwesens sind die einen schwächlich und langsam,

die Einheit zwischen Wesen und Mensch auffaßt¹. — Die Armut an Erfahrungsmaterial bedingt eine ähnliche Geistesverfassung bei verschiedenen Völkern. Das ist es, was die primitive Geistesverfassung genannt werden kann. Sie ist aber durchaus nicht gleichartig, sondern je nach Ort, Rasse und allgemeinem Kulturstand verschiedenartig, trotz gewisser gleicher Grundlagen.

Das totemistische Denken beruht auf diesen gleichen Grundlagen. Aber es ist selbstverständlich, daß es, wenn es auch an verschiedenen Orten entsprungen sein kann, sich nicht immer in die ganz gleiche Form kleidete.

Selbst wenn wir aber eine sehr ähnliche Form der Entstehung des Totemismus bei verschiedenen Völkern annehmen, so waren doch sicher die geistigen Fähigkeiten und kulturellen Möglichkeiten bei den verschiedenen Völkern nicht dieselben, sowie ihr soziales Schicksal, das, wie wir sahen, unzweifelhaft die Gestaltung des totemistischen Denkens wesentlich beeinflusste, verschieden. So ergibt sich für jedes Volk ein historisch individuell bestimmtes Schicksal, in dem sich die eigenartige Gestaltung seines Totemismus spiegelt. Dazu kommt, daß — ähnlich wie die Sprache — bei den Primitiven auch die Formen des Denkens und Glaubens fließend² und stärkerer Einwirkung von außen unterworfen sind als bei Völkern mit in Bild oder Schrift festgelegter Tradition.

Was nun die ursprüngliche Form selbst betrifft, in der wir uns den Totemismus vorstellen sollen, so haben wir von der Erwägung auszugehen, daß das primitive Denken kollektiv ist. Das bedeutet zunächst nur eine strenge Gemeinschaft der Ansichten³.

Die Mitglieder einer Gruppe sind vor allem durch die Gemeinschaft des Lebens untereinander verbunden. Dem wird durch die Meinung der gemein-

die anderen heißblütig, andere weich und milde, andere unbedachtsam, hastig und unmäßig (Ratte), andere haben einen dicken Bauch (Malay-Apfel). — Ich habe ähnliche Feststellungen in Buin gemacht (Zeitschr. f. Ethn. 1910, S. 124), wo die Falten des Handtellers nach den „Krähenfüßen“, welche den Abdruck der Vogelfüße im Sande darstellen, gezeichnet sind und in ganz bestimmter Art verlaufen müssen. Ähnliches berichtet PARKINSON S. 652 aus Neu-Mecklenburg: Die Möwe-Leute schreiten mit dem linken Bein zuerst aus, die Seeadler-Leute mit dem rechten; die einer Papageiart Angehörigen haben dicke Waden und feine Fußgelenke, die Angehörigen einer Taubenart weniger ausgebildete Waden und dicke Fußgelenke; die mit dem schwarzen und weißen Fliegenfänger verbundene Gruppe hat dünne Oberarme und muskulöse Unterarme, während die Menschen der Hundegruppe schnell und andauernd laufen können. Ferner LEONHARDI bei STREHLOW I, 1: Wenn die Frauen durch einen nach ihnen geworfenen Stock konzipiert haben, bekommen die Kinder breite Gesichter; ist der Totemvorfahre selbst in sie eingegangen, so haben die Kinder helle Haare (albinotisch?) — Vgl. noch RIVERS, History II, S. 502, 506, namentlich bezüglich der Hälften eines Stammes. — Auf den Marshall-Inseln werden Charaktereigenschaften hervorgehoben: Das Donner-Totem zeichnet sich durch Drängen und Bitten aus. Das Totem der Rotgans (Kalo-Vogel) zeigt Entschlossenheit und Charakterfestigkeit, die Hibiscus-Leute sind unbeständig und wankelmütig; P. ERDLAND S. 343—344.

¹ Bezüglich Südamerikas vgl. K. VON DEN STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-brasiliens, S. 305—306.

² In America as in Australia the totems seem to have been always in a state of flux, FRAZER I, 81, und BEAUCHAMPS, American Antiquarian, 8, S. 82.

³ Es handelt sich um eine Bereitwilligkeit zur Anpassung an die Meinung der verbundenen Mitmenschen und führt zur Nachahmung; vgl. J. M. BALDWIN a. a. O., Bd. 3, S. 140.

samen Abstammung von einem Ahnen Ausdruck gegeben, eine Lehre, die wir in jeder primitiven Gemeinschaft vertreten finden.

Die freudvollen Schickungen, wie das Unglück sind in allen primitiven Gruppen gemeinsames Los. Der Einzelne geht in dem Schicksal seiner Gemeinschaft völlig auf. Für die Gemeinschaft bilden ihre Freuden und Nöte den Ausgangspunkt zu den elementaren Wertungen des¹ Lebens und die phantasievolle Gestaltung der Zusammenhänge. Vor allem aber sind es die Leiden² und Nöte, die ihr Denken und Tun bestimmen.

Diese Leiden entquellen zwei Seiten, der Natur und dem Menschen selbst. Die erstrebten Güter oder befürchteten Übel können nicht allein durch Willen und Handeln der Gruppe herbeigeführt oder abgewehrt werden. Aber auch der normale Lebensprozeß der persönlichen Existenzen, deren Wachsen und Altern, die Reihe der körperlichen Veränderungen, sind mit Erschütterungen und Leiden aller Art verknüpft. Im inneren Leben der Gruppe selbst aber entspringen aus den Beziehungen der Individuen gegen einander, vor allem aus den sexuellen Affekten, Konflikte³. Nach außen grenzt Mißtrauen und Feindschaft die Gruppen von einander ab. Die Erregung über Übeltaten der Nachbarn und die Angst vor Vergeltung eigener Taten reißt nie ab.

Die erwünschten Befriedigungen und befürchteten Übel werden als Wirkungen empfunden, die ausgehen von etwas Lebendigen, das mächtiger als der Mensch ist. Zunächst ist es das, wodurch man sonst auch Förderung und Hemmung erfährt, Tiere oder Pflanzen, die man nützt oder fürchtet. Was sich bewegt, wächst und zu leben scheint, wird mit den Ursachen der nützlichen und schädlichen Ereignisse in Verbindung gebracht. Man hält sich durchaus an die sinnfälligen Wesen, von denen man sich bedroht weiß oder deren Gebrauch Hilfe bringt. Ihre Wirkung scheint mit dem Schicksal der Gemeinschaft verknüpft. Dazu kommt, daß die animalische Kraft die Tiere zu übermenschlichen Wesen macht. So erscheinen sie gewissermaßen als die, welche an allen „schuld haben“. In erster Linie sind es aber unzweifelhaft die gefährlichen Tiere, denen die Aufmerksamkeit zugewendet wurde, ebenso wohl auch gefährliche Pflanzen. Erst später wurden vermutlich andere Wesen, Nutztiere und Nutzpflanzen herangezogen. Schließlich hat man ganz unterschiedslos alle Naturerscheinungen und Gegenstände diesen Gedankengängen einbezogen.

Das höchste Gut, das in Betracht kommt, ist das des Lebens der Person und der Erhaltung der Gemeinschaft, der jeder einzelne sich hingeben fühlt. Das Gefühl passiver Abhängigkeit von der Gemeinschaft beherrscht das Leben des Individuums. Denn jede Art von Schutz und Hilfe kommt nur von der eigenen Gruppe. So wächst die Gruppe zu einem übermenschlichen Gebilde an. Ihre Macht scheint etwas Selbständiges zu sein, vom Leben und Willen

¹ Vgl. HEINRICH MAIER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen 1908, S. 513.

² Vgl. F. MÜLLER-LEYR, *Soziologie der Leiden*, München 1914, S. 103.

³ In höheren, komplizierteren Gesellschaften bildet eine Hauptquelle sozialen Leidens der ungleiche Besitz (vgl. MAX WEBER, im *Arch. f. Sozialwiss.* 41 (1916), S. 391) und führt da zu den Lehren der großen Religionssysteme. — Vgl. insbesondere F. H. GIDDING, *Prinzipien der Soziologie* 1911, S. 88—89, und LUMHOLTZ, *Among Cannibals*, S. 124 ff., 177.

des einzelnen Losgelöstes, das von besonderem Leben und Schicksal erfüllt ist. Dieses Agens der Gruppe findet man nun in den Wesen, die auch sonst für die Gruppe bedeutungsvoll sind. So wie der einzelne abhängig von der Gruppe ist, scheint die Gruppe hingegeben den übermenschlichen Mächten in allem, was das Leben erhält und fördert. Die besondere Macht, die in der sozialen Gemeinschaft liegt, wird hinaus in das Tier verlegt. Durch den Respekt gegen das Tier wird die Macht verehrt, die in dem Gemeinschaftsleben der Gruppe selbst liegt.

Während die eigene Gruppe das Leben fördert, gilt die fremde als feindlich.

Die übermenschlichen Mächte, die das Leben der Gruppe erfüllen, sind natürlich eins mit ihr und so auch mit den Menschen, aus denen sie sich zusammensetzt. Der einzelne nimmt durch die Angehörigkeit an der Gruppe teil an der übermenschlichen Macht der Gruppe. Diesen Gedanken finden wir in den Aufnahmezeremonien, die oft mit dem Totemismus verbunden sind und von denen noch gehandelt werden soll, ausgedrückt¹. Vor allem aber kommt er in der ganzen Auffassung der Einheit zwischen Totemwesen und Mensch bzw. Gruppe zum Ausdruck. Die Lehre von der Abstammung vom Totem ist der sinnliche Ausdruck für diese Beziehung. Denn die Blutsverwandtschaft ist das engste Band der Zusammengehörigkeit unter Lebewesen. Daran knüpft sich die Lehre von einer parallelen Existenz der Totemwesen mit den Menschen. Es ist eine rohe Lebenstheorie. Und so erscheinen die Totemzeremonien an den entscheidenden Wendepunkten des Lebens.

Alles in allem läuft der Totemismus auf eine Art Selbstverehrung der Gruppe hinaus. Er ist, wenn man so sagen darf, eine „sinnliche Religion“. Das Sinnliche wird erst später eliminiert, dadurch, daß die Menschenseele zu einer Tierseele in Beziehung gebracht wird. Derartige Reflexionen verwischen das ursprüngliche Bild. Auch die Erklärung geläufiger Naturerscheinungen wird wohl erst auf einer späteren Stufe vorgenommen².

2. Abgrenzung.

Es ist hier nicht der Ort, auf die vielen Theorien einzugehen, die das totemistische Phänomen zu deuten unternommen haben³. Nach der versuchten Umschreibung der Erscheinung soll nur noch eine Abgrenzung des Totemismus gegen andere verwandte Vorstellungen gezogen werden. Solche ragen in großer

¹ Vgl. unten II, 4.

² Man wird den Totemismus also wohl der Vorstellungsart zuweisen dürfen, die man als „präanimistisch“ oder „animatistisch“ bezeichnet. „Bedürfnis und Empfindungen und die Fähigkeiten über die äußeren Erscheinungen hinaus werden der ganzen Umgebung nach Maßgabe des menschlichen Bewußtseins zugeschrieben. Dieses den Objekten zugeschriebene persönliche Leben, ein Abbild des eigenen menschlichen Lebens, geht dem Animismus, der Unterscheidung von Seele und Körper und den animistischen Geistern und Dämonen, voraus.“ K. TH. PREUSS, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), S. 426. — Vgl. auch F. BOAS, *The Mind of Primitive Man*, 1911, S. 236.

³ Es sei auf die weitläufigen, aber einseitigen Erörterungen besonders bei E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, S. 238 ff., erinnert, und die ersten Kapitel in E. REUTERSKIÖLD's *Die Entstehung der Speisesakramente*, Heidelberg 1912; vgl. auch GOLDENWEISER S. 262—263.

Menge in die heutigen Erscheinungsformen des Totemismus herein und haben sich mit ihm zum Teil vermengt. Eben weil der Totemismus eine höchst primitive und altertümliche Denkart ist, wurde er leicht durch spätere Vorstellungen verdunkelt.

Vor allem ist es die Ahnenverehrung, von der der Totemismus, z. B. von HERBERT SPENCER, abgeleitet wurde¹. Allein sie kommt deshalb nicht in Betracht, weil die Ahnenverehrung aus der Stellungnahme zum Tode, zum Ende des Menschenlebens hervorging, und die Einwirkung dieser Umwandlung auf die Überlebenden zum Inhalt hat. Daß auch hier der Ausgangspunkt der konkrete Tote, die Leiche, war, geht aus zwei Untersuchungen hervor, die von ganz verschiedenen Ausgangspunkten her demselben Ergebnis sich nahten². Während nun der Totemismus den Anfang und den Ursprung erklären möchte, berührt er sich leicht mit den Gedanken, die von der Betrachtung des Todes abzweigen. In der Lehre von der Wiedergeburt sind sie völlig in einander verschwommen. Bemerkenswert ist das Verhältnis der Totemtiere zu den Totemwesen³. Während es sich hier also um eine Verehrung des Toten handelt, könnte man den Totemismus als eine Verehrung der Lebendigen bezeichnen.

Aus der Betrachtung über den Toten geht zum Teil die Vorstellung von der Seele hervor⁴. Diese Vorstellung wurde unter Umständen offenbar auf vieles andere übertragen. So auch auf die totemistischen Gedanken. Oft heißt es, daß die Ahnenseele im Tiere wohne und so ähnlich⁵. Die Seelenvorstellung ihrerseits hat aber auch ganz konkrete Ausgangspunkte. Es wird nämlich zwischen Hauchseele und Schattenseele unterschieden⁶, dazu kommt noch die Traumseele. Der sinnfällige Ausgangspunkt ist also Hauch, Schatten und Traum. Beim Totemismus ist es das Tier oder die Pflanze, das Lebewesen. Die Seelenvorstellungen setzen Beziehungen zum Individuum, beim Totemismus herrscht eine Beziehung zur Gruppe, zur Gemeinschaft vor. Die Vorstellungen von den Schutzgeistern (*manitu*) sind aber schon stark vom Seelenglauben durchsetzt. Ebenso tritt das im „Konzeptionalismus“ zutage.

Wir werden uns vorstellen dürfen, daß der Seelenglaube vom Menschen auf die anderen Lebewesen übertragen und nach Analogie mit der menschlichen Seele ausgebildet wurde. So werden Tiere und Pflanzen und Dinge, die ganze umgebende Natur, mit eigenen Seelen erfüllt. Als Frucht dieser

¹ Vgl. E. REUTERSKIÖLD, Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 14.

² ANKERMANN, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Zeitschr. f. Ethn. 1918, S. 136—137, und H. SCHREUER, Das Recht der Toten, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 33 (1916), und 34 (1917), besonders S. 342, 350, 371, SCHREUER spricht von der Sippe, als der „Gemeinschaft der Lebenden und Toten“. Seinen Ausführungen liegt germanistisches und antikes (griechisches) Material zugrunde.

³ Die Scheidung hat ANKERMANN klar durchgeführt, a. a. O. S. 142—144.

⁴ SCHREUER S. 422.

⁵ Vgl. RIVERS S. 173—174, besonders auch S. 176: The people regard this animal rather as the representative of a human ancestor than as the ancestor itself. This belief becomes perfectly natural, if the ancestor has two natures, one human, and the other animal...

⁶ ANKERMANN S. 92 und 128.

Lehre finden wir auch das Totem beseelt¹. Diese Beseelung ist aber als spätere Erscheinung aufzufassen, ähnlich wie die Beseelung der Ahnen². Andererseits hat die Erscheinung und Art der Tiere sicher selbst viel zur Entstehung der Seelenlehre beigetragen, wie die Formen, in denen Seelen vorgestellt werden (Vögel, Schmetterlinge, Fische usw.), zeigen³.

Aber die Beziehung des Totemwesens zur Gruppe muß unterschieden werden von dem Verhalten der Seele zum Individuum. Die Seele ist eine vom Körper verschiedene und von ihm trennbare selbständige Substanz, die aber im Körper wohnt und sich von ihm unter Umständen trennt und zu einer selbständigen Wesenheit wird. Sie bedingt das Leben und die Eigenschaften des Individuums.

Von der Seele ist das *mana* und das abstrakter gedachte *orenda*⁴, die Macht, zu unterscheiden. Aber auch dieses Gedankengebilde ist etwas Individuelles. Es bezieht sich auf das Außergewöhnliche, Wunderbare in und außerhalb des Menschen. Das Totem bezieht sich auf das normale Leben, das physiologische Entstehen, Wachsen und Vergehen, im ordentlichen Lebensprozeß des Menschen in seiner Gruppe. Den konkreten Ausgangspunkt bilden vermutlich absonderliche Erscheinungen, besonderes Können, Kraft, Erfolg, Glück (daher scheint es, worauf HOCART hinweist, besonders von der Häuptlingschaft auszugehen), aber auch wohl die Zustände der unter primitiven Völkern nicht seltenen Epileptiker, Psychopathen und Hysteriker. Dazu kommt die besondere Übermacht von Tieren, ihre, den Menschen in manchen Beziehungen überragenden Leistungen an Kraft und Können (z. B. Flug⁵).

So tritt auch hier eine Berührung mit dem Totemismus ein. Aber während das *mana* in Anlehnung an die Seelenlehre zu der Meinung von einer besonderen, unpersönlichen, abstrakten Macht⁶ weitergebildet wird, bleibt der Totemismus

¹ So z. B. wird in den Torres Straits nicht der Urahn selbst, sondern seine „Seele“ *angudmarkai* = Totemseele) als Totem gedacht. Report, Cambridge Anthr. Exped. to Torres Straits, VI, S. 258.

² Charakteristisch ist die Gestaltung des Wortes „Kalou“ (HOCART, Kalau, Journ. R. Anthr. Institute 42 [1912], S. 437). Der Ausgangspunkt der Bedeutung ist: der Tote. „It means nothing more or less than the dead“. (S. 448). Dann nimmt (S. 439) es die Bedeutung: Seelen der Abgeschiedenen, „departed souls“, an. Endlich wird alles Wunderbare damit bezeichnet. So kommen auch die Weißen damit in Berührung: „The white man was probably first taken for a ghost from ghost land, and later, when his humanity was proved, his wonders seemed wrought by spiritual agency“ (S. 446). Schließlich hat man dem Wort den Begriff des Göttlichen untergelegt. Es wird jetzt besonders mit bezug auf das, was in einen „Priester“ eingehend gedacht wird, gebraucht (S. 449).

³ Vgl. OTTO WASER, Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der Griechen, Arch. f. Religionswiss. 16 (1913), S. 336 ff.

⁴ Über den Unterschied vgl. besonders K. TH. PREUSS im Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), S. 427. — Über das Verhältnis zu der Macht in den Tieren und Naturerscheinungen vgl. CLARK WISSLER zitiert bei PREUSS a. a. O. S. 431 und SÖDERBLOM, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, Arch. f. Religionswiss. 17 (1914), S. 4, insbesondere F. R. LEHMANN, Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage, Inaug.-Dissertation, Leipzig 1915.

⁵ Man 14, S. 99—100.

⁶ HOCART (Man 14 [1914], S. 96) erklärt *mana* mit: „to be effective, have power,“ (of spirits and chiefs). It contains no idea of a mystic power or influence. RIVERS, History II, S. 99—100 und 406, beschreibt das *mana* der Insel Motlav (Banks Gruppe) und von Pentecost

anschaulich und sinnfällig. Die zauberische Macht, die vom *mana* ausgeht, wird mitunter mit dem Totem in Verbindung gebracht¹.

Den Totemismus müssen wir aber auch vom Mythos unterscheiden. Die konkrete Unterlage für den Mythos ist in den kosmischen und atmosphärischen Erscheinungen zu suchen: Sonne, Mond, Regen, Gewitter, Wolken, Überschwemmung, Flut usw. Ihre Wirkung ist bald wohltätig, bald unheilvoll. Alles, was sich bewegt und wirkt, wird als „Leben“ empfunden. Das erscheint nur im Zusammenhang mit einem leibhaftigen Wesen vorstellbar. Je nach den besonderen Beziehungen werden solche Wesen nun als Menschen oder Tiere gedacht. Wie ja überhaupt die Deutung der Naturvorgänge nach der Gestaltung des täglichen Lebens erfolgt². Diese Tierwesen der Mythologie sind aber anderer Art als die totemistischen Wesen. Vor allem stehen sie der individuellen Gemeinschaft als solcher nicht nahe. Sie wirken allgemein, ohne besondere Beziehung zu besonderen Menschen.

Ein eigenartiger Typ unter diesen mythologischen Figuren sind die sogenannten Urheber oder Heilbringer³. Auch ihre Wirksamkeit ist wie die mythischer Wesen, universell. Es sind individuell auftretende Erscheinungen, nicht Gattungswesen, wie die totemistischen. Ihre Tätigkeit ist indessen an ein einmaliges Auftreten gebunden. Das Totem läuft parallel zur menschlichen Existenz. Denn das einmalige Erlebnis zum Beispiel, das ein Ahne hatte, soll nur das dauernde Fortwirken des Totemwesens erklären. Der Urheber oder Heilbringer ist gewöhnlich ein außergewöhnliches Wesen, das Totem ist von gleicher Art, Bruder oder Ahne. Nach seinen Schöpfungen kümmert sich der Urheber weiter nicht mehr um die Menschen. Das Totemwesen dagegen bleibt Freund und Beschützer.

Auch Dämonen der Wildnis müssen von den totemistischen Gestalten unterschieden werden. Diese Dämonen sind häufig gefährlich, während das Totemwesen eher als Helfer und Beschützer auftritt. Dabei handelt es sich bei den Dämonen um individuell vorgestellte Wesen, die Totems beziehen sich auf eine Gattung, sind Gattungswesen. Der mit dem Totem in Verbindung stehende Ahne existiert nicht mehr, der Dämon jedoch lebt noch heute. Allerdings gibt es die Schutzgeister, *manitu*⁴, welche von den Dämonen sich durch die persönliche Beziehung zu gewissen Menschen unterscheiden. Den Dämonen fehlt gewöhnlich jedes Interesse an den Menschen.

(Fortsetzung folgt.)

als die Kenntnisse einer Art geistiger Häuptling, im Rang ausgezeichneten Personen. Deren *mana* hängt augenscheinlich mit Geistern (*tindalo*, *vui*) zusammen.

¹ Die Erwerbung des *tamanu* findet durch einen Mann statt, der *mana* besitzt, vgl. RIVERS a. a. O. S. 177.

² Vgl. W. H. R. RIVERS, The Sociological Significance of Myth, Folk-Lore, 23 (1912), besonders S. 310.

³ Vgl. N. SÖDERBLOM im Arch. f. Religionswiss. 17 (1914), S. 8, und REUTERSKIÖLD, Speisesakramente, S. 63—64, sowie auch SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 117 ff.; vgl. dagegen FOY im Arch. f. Religionswiss. 8, S. 537 ff., und 15 (1912), S. 492 ff. — Oft werden sie weiblich gedacht (vgl. P. G. PEEKE, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 1910, Anthropos-Bibliothek I, 3 (S. 5—6).

⁴ GOLDENWEISER S. 214.

Analecta et Additamenta.

Relatio de Insulis Philippinis ex anno D. 1580. — Cum dux hispanicus LEGASPI a. D. 1565 appulisset ad insulam Cebu et eam occupasset in ditionem regis Hispaniae, a. D. 1569 admovit ad insulam Ilo-Ilo et a. D. 1571 jecit fundamenta urbis Manila appellatae. Una cum LEGASPI advenerunt missionarii ord. Augustinorum, et annis insequentibus etiam ex aliis ordinibus Missionarii sunt secuti, sic a. D. 1577 Franciscani, 1581 primus episcopus Philippinorum P. SALAZAR ex ordine S. Dominici una cum duobus patribus Societatis Jesu, et a. D. 1587 PP. Dominicani.

Ita illis temporibus, i. e. jam ante a. D. 1580, etiam PP. Carmelitae Discalceati ad Philippinas advenisse haud dubium est. Nam exstat in Archivio Apostolico Vaticano relatio missa ab ipsis ad P. M. Gregorium XIII (1572—1585) a. D. 1580. In lucem edimus ex hac relatione partem quae mores Philippinorum describit, quae ex eo quod una ex antiquissimis relationibus Insulas Philippinas attingentibus est, certe suum valorem habet:

Codex Principi 32 ex Arch. Apostol. Vaticano. Martu 174. Beatissimo Patri Gregorio B^o pont. max. humilis fratrum discalceatorum, qui in insulis Philippinis morantur congregatio S. P. D. Cum in tantis tantaeque immensis etc. . . . Verum res adeo praeter spem, contraque omnium opinionem fauste feliciterque divino beneficio contigit . . . hoc hominum genus immane prorsus est et efferum nullum unquam religionis vestigium habuerat, nulla templa noverat, nulla sacrificia exhibebat. Circumcisione plurimi eorum utebantur. Quidam Mahumetanorum ex Borneo, ea insula distat 300 leucas, persuasione decepti, atque ii alia plurima ex eodem erroris fonte observabant. Cuiusmodi erat carnibus porcinis abstinere, suffocatum non comedere et alia quaeipiam. Alii vero licet circumcisione uterentur, ejus tamen originem non ad Mahumetanos, quos ipsi non noverant, sed ad antiquissima suorum majorum tempora referebant. Quidam avem quandam, alii crocodilum venerabantur, putabant enim suorum atavorum animas post aliquot annorum circulos crocodilos fieri Pythagoricam illam palingenesiam [!] somniantes. Parentibus eorum filiis e[?] vita defunctis statuam quandam e ligno rudi artificio fabrefactam erigebant, rati defunctorum animas eo simulacro inclusas contineri. Iis bacchanalia ebrietatibus, clamoribusque barbaricis stridentia celebrabant, et ipsis idolis cibum ac vestes offerebant, salutem ac divitias eos poscentes. Lunam colebant, eique in plerisque locis in novilunio sacra faciebant. Priapum Romanorum more tanquam hortolorum tutelam venerabantur. Erant apud istos Indos sacerdotes; quos ipsi Catolonas vocabant, quibus tanta fides habebatur, ut si morbo affecto praedicarent eo morbo moriendum ei esse, miser infirmus cibo penitus abstinens inedia vitam finiret. Nulli inter eos veri domini, nulla Reipublicae gerendae ratio. Sed qui inter eos plurimum viribus ac divitiis pollebat, is qua vi quaque injuria ceteros in servitutem suam adducebat. Quam ob rem intestinis caedibus, latrocinii, direptionibus sese mutuo conficiebant: ita fiebat, ut nec moribus inter se nec legibus ullis convenirent. Non eadem erat apud omnes, quod ad matrimonium pertinet, consuetudo. Quidam vero et eorum maxima pars nulla vera connubii jura servabant, sed levissimis de causis uxores repudiebant, aliasque ducebant: alii duas simul uxores habebant, iisque maxima ex parte erant magnates, quos illi magvinoos nominabant. Quosdam vero Indorum populos accepimus longe melius matrimonii leges observasse, nam certis ceremoniis initiatis sponsis deos suos deprecabantur, ut eis foecunditatem concederent, nec eos usque ad mortem separari permitterent; quod si ullo tempore separarentur, eos diris devovebant et deorum iram eis precabantur. Quod si aliquis ex eis divortium faceret, mulier, si in culpa esset, dotem amittebat, vir vero auri mulcta puniebatur; vulgo male audiebat, quod patrios ritus et con-

suetudinem violaret. Est istis barbaris a natura indita quaedam ingenii acies, memoriaeque tenacitas non mediocris, nam quidquid docentur, mirabili celeritate percipiunt, hisque quae semel perceperunt, adhaerent firmissime. Quam ob rem facile veritati assentiunt erroresque suos agnoscunt, agnitosque detestantur, fratresque praedicationis gratia eos adeuntes comiter benevoleque excipiunt; imo ipsi eum potius adeunt et exquirunt et eum abeuntem lacrimis prosequuntur. Quod si ministrorum copiam haberemus, nullus jam in insulis Philippinis infidelitati locus relictus esset. Permulti jam ipsorum pie ac fideliter peccata sua confitentur etc. . . .

(Sequitur descriptio itineris ad regnum Sinense factum. Relatio concludit sic:)

Erit unum ovile et unus pastor.

Manilae 14. kal. iulii 1580.

Frater Paulus de Sanctis.

(Edidit P. GUIL. SCHMIDT, S. V. D.)

„Medea“ im alten Mexiko. — Die Verwandtschaft mythologischer Gestalten wird in poetisch verarbeiteten Erzählungen meistens, sogar fast immer durch eine Menge von Nebenumständen verschleiert. Die Herausarbeitung der wesentlichen Merkmale führt aber doch meist dazu, verwandte Figuren, die auf den ersten Blick verschieden zu sein scheinen, mit großer Sicherheit nebeneinander zu stellen. Dies ist der Fall mit der griechischen, wahrscheinlich aber schon prähellenischen Medea und einer in zwei Gestalten auftretenden Gottheit der alten Mexikaner, mit Tlaçolteotl und Xipe Totek.

Wir wollen uns bei Aufstellung der wichtigsten Merkmale Medeas auf SIECKE stützen, eine der Säulen mythologischer Forschung (SIECKE, Myth. Briefe 172). Seine Worte lauten: „Aus allen diesen Gründen behaupte ich, daß folgende Redewendungen uralte sein mußten:

1. Medea . . . schlachtet den alten Bock.
2. Medea zerstückelt den Bock.
3. Medea kocht den alten Bock im Kessel.
4. Medea belebt den alten Bock und macht ihn wieder jung.“

Wenn man auch überall den Scharfblick SIECKE's bei Sammlung seines Materiales schätzen muß, so kann man doch den Folgerungen, die er aus seiner Analyse zieht, manchmal nur kritisch gegenüberstehen. Eines aus seinen Resultaten über Medea dürfte zwar niemand mehr angreifen, daß nämlich der zerstückelte und verjüngte Bock den Mond bedeutet. In seiner zweiten Folgerung aus obigem Stoffe dagegen geht SIECKE allem Anschein nach weit fehl. Er bezeichnet Medea als ein Mondwesen und verleugnet damit sein kräftigstes Prinzip, das der Anschaulichkeit. Wo hat man den Mond sich selbst zerstückeln, sich im Kessel kochen und dadurch verjüngen gesehen? Die Anschaulichkeit der mythischen Begebenheiten liegt in ganz anderer Richtung. Sie kommt sofort zur Geltung, wenn Medea als Symplegaden-gestalt aufgefaßt wird: Die Symplegaden des Ostens sind zunächst im Hauptamte Zerstückler des Mondes. Beim Aneinanderschlagen schneiden die Felsentore dem abnehmenden Monde täglich ein Stück vom Leibe, bis beim Neumond nichts mehr von ihm übrig bleibt als das abgezogene goldene Fell.

Ferner wissen wir, daß bei manchen Völkern, darunter besonders bei den alten Mexikanern, die Symplegadenöffnungen oft als Gefäße abgebildet werden, die dem Monde freundlich oder feindlich gegenüberstehen. Solche Gefäße, manchmal mit offenem Rachen, sind nun auch an anderen Orten dem Symplegadenherrscher als Symbole an die Seite gestellt (vgl. hiezu den Kessel des Riesen Hymir), gleich dem Netze oder der Schlinge. Wir erkennen aus dieser beliebten Darstellung von Naturanschauungen, daß nicht der Mondgott Elgentümer des Gefäßes (Kochkessels) und des abgezogenen goldenen Vlieses sein kann, sondern nur die Patrone des Tores am fernen Horizont; wir haben keinen Grund, in Griechenland andere Anschauungen anzunehmen. Medea und ihr Vater Aietes, die Besitzer des Kochkessels und des goldenen Vlieses können keine echten Mondgestalten sein.

Beim nächsten Schritt, den Medea in ihrer Zauberkunst macht, bei der Belebung und Verjüngung des alten Bockes, erkennen wir deutlich, daß sie aus zwei Gestalten zusammengesetzt ist; sie besitzt nämlich außer ihrer unheimlichen Kunst des Zerstückens auch die weit wunderbarere Fähigkeit des Herrschers am Tore des Westhorizontes: Sie schenkt den Mond — das ist ja in Wirklichkeit der Bock — dem Himmel wieder, sie läßt ihn aus der Asche neu erstehen. Sollte nicht diese Seite ihres Wesens auf die Hesperiden zurückgehen?

Die Sicherheit der Deutung Medeas als Symplegadengestalt wird verstärkt, wenn wir nun noch einzelne Nebenumstände aus ihrem Leben beachten. Ihre Heimat ist das Land, dessen Zugang die Symplegaden bilden. Dieser Ort ist gewiß nicht die Heimat des Mondes, dort wird dieser ja geplündert und sein goldenes Vlies wird von einem grimmigen Drachen, einem echten Symplegadentiere, strenge bewacht.

Ein weiterer Zug aus Medeas Lebensführung bildet die Ermordung und Zerstückelung ihres Bruders Absyrtos. Wir hören ferner, daß sie Jasons Vater (wie Jason, der Unbeständige selbst, ein Mondwesen) durch Aufkochen im Kessel verjüngt, daß sie die Töchter des Pelias zur Zerstückelung ihres alten Vaters verleitet, durch das Versprechen, diesen im Kessel gekocht zu verjüngen. Sind das nicht lauter Characteristica des Herrscherhauses aus dem Symplegadenreich?

Wenden wir uns aber jetzt zu den Figuren in Mexiko, deren Amt jenem der Medea entspricht, zu Tlaçolteotl und Xipe. Diese beiden „sind in der Tat, sowohl ihrer Bedeutung, wie ihrem landschaftlichen Ursprung nach, sehr nahe verwandte Gestalten“ (E. SELER, Cod. Borgia I, 173). Nur einzelne ihrer Merkmale seien erwähnt. Tlaçolteotl ist in Tamoanchan zu Hause „dem Ort der Geburt“ der „Region der Weiber“ im Westen, „wo die Götter geboren wurden“¹, woher nicht nur die Stammväter gekommen sind, sondern auch das Leben jedes einzelnen, nicht zuletzt das des jungen Mondes. Sogar die Maisfrucht stammt aus Tamoanchan und dort liegt auch das Paradies am Symplegadenberg².

Sowohl Tlaçolteotl wie Xipe sind Besitzer des goldenen (Menschen-)Vlieses. Wenn man bedenkt, daß der Mond in Mexiko häufig in menschlicher Gestalt abgebildet wird, nie als Bock, der unbekannt war, so ist diese Variante gegenüber Griechenland nicht störend.

Es kommen in Mexiko wie in Griechenland Glieder eines zerstückelten Menschen im Kochgefäße vor. Diese mythologische Darstellung findet sich unter anderem bei einer etwas abweichenden Form der Symplegadengöttin im Cod. Borgia 20 und 57. Auf S. 46 desselben Codex sitzt Quetzalcoatl, ursprünglich ein Mondgott³, im Kochkessel, der von vier weiblichen Gottheiten umgeben ist. Häufiger trifft man allerdings die Glieder im Kochtopf bei Xolotl, aber auch dieser hat gewisse Beziehungen zu den Symplegaden, da er die Sonne in die Unterwelt geleitet. Er ist aber „nicht nur der die kranke, schwache, alte Sonne zur Unterwelt hinabführende, sondern auch der die Sonne am Himmel wieder emporführende Gott“ (E. SELER, Index zu den Ges. Abh.).

Durch einige für unsere Zwecke nebensächliche Umstände wird die Symplegadennatur Tlaçolteotls und Xipes bestätigt. Die symbolischen Tiere dieser Gottheiten sind nämlich der Jaguar und die Schlange. Ersterer ist aber „das große Tier, das die Sonne frißt“ (E. SELER, Cod. Borgia I, 152). Er ist „der Gott der Höhlen“, der im Cod. Vat. B 51 und Cod. Borgia 63 auf dem Symplegadenberge sitzt, er ist endlich auch der „Menschenfresser“⁴. Letzteren Charakter hat auch die Schlange, die Begleiterin Xipes⁵. Daß die menschliche Figur im Rachen dieser Schlange den Mond bedeutet, geht daraus hervor, daß sich anderswo statt des Menschen ein Kaninchen im Rachen der Schlange befindet (Cod. Borgia 11). Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß diese Schlange auch mit zwei Füßen abgebildet wird, sie ist also ebensogut Drache wie Schlange.

Unter diesen Umständen ist es nicht befremdlich, wenn man in der griechischen Erzählung liest, daß das Tier Medeas den Schlangen verwandt war: es ist der Drache, mit dem sie nach Ermordung ihrer Kinder floh. — Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß der typischste aller Drachen, jener in China, im Altertum die „Perle“ im Rachen trug, wie der nordische Fafnir den Schatz. Heute schwebt vor ihm eine rote Kugel.

War endlich in Griechenland Medea die Zauberin, so finden wir in Mexiko Tlaçolteotl als Patronin der Ärzte, Wahrsager und Zauberer (E. SELER, Cod. Borgia I, 153).

Die Hinweise auf das Symplegadenreich in Griechenland und Mexiko stimmen also in fünf Punkten überein: In der Zerstückelung des Mondes, in seinem Aufkochen im Kessel, im abgezogenen goldenen Vliese, in den „Menschenfresser“-Tieren und in der Beziehung zur Zauberei.

¹ E. SELER, Cod. Borgia I, S. 185.

² „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 272.

³ E. SELER, Ges. Abh. V, S. 195 und III, S. 305—351.

⁴ Cod. Vat. B 25, Cod. Borgia 50.

⁵ Cod. Borgia 67.

Um den ersten Punkt besser zu beleuchten, sei daran erinnert, daß am Feste Xipes, nach der rituellen Zerstückelung des Opfermenschen, sogar der König in seinem Palaste — gewiß in symbolischer Absicht — an dem Berufe des Original-Menschenfressers teilnahm.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Une population arawak antérieure en Pérou et en Bolivie aux Aymara et aux Ketšua. — Dans un petit mémoire «L'origine des aborigènes du Pérou et de la Bolivie¹», MM. G. DE CRÉQUI-MONTFORT et P. RIVET publient une note sur une découverte linguistique qu'ils ont réussi à faire et qui est une des plus remarquables de la linguistique américaine des derniers temps.

Au milieu des tribus Aymaras, autour du lac Titicaca il y a une tribu indienne, comptant à peu près un millier d'individus, nommée Uros, Urus, Ochozamas ou Chipayas, qui parle une langue spéciale, tout à fait différente de celle des Aymaras et des Ketšuas. En s'aidant des relations du XVI^e siècle, les deux savants ont établi que, au moment de la conquête espagnole, ils occupaient «toute l'immense région des hauts plateaux andins qui s'étend du nord du lac Titicaca à la frontière Argentine, tandis qu'ils étaient représentés sur le littoral du Pacifique, depuis Arequipa, au nord, jusqu'à Cobija, au sud».

De plus, les deux savants ont pu établir que la langue des Urus est identique avec le Puquina, duquel RAOUL DE LA GRASSERIE avait, déjà en 1894, constaté des relations de grammaire avec les langues arawak. Cette même conclusion a été confirmée également pour l'Uru, et de plus, ils ont relevé un très grand nombre de mots arawak.

Avec ces dates, les deux auteurs établissent la suivante «chronologie relative des diverses civilisations qui se sont succédées, mêlées et fondues» en Bolivie et en Pérou:

«Primitivement, les régions andines furent habitées par les populations extrêmement frustes, venues des plaines amazoniennes, dont les Urus nous ont conservé le type. Ces populations, vivant exclusivement de chasse et de pêche, furent ensuite submergées par un peuple d'agriculteurs et pasteurs, les Aymaras, qui possédaient une civilisation de beaucoup supérieure et furent les architectes des édifices grandioses de Tiahuanaco. Enfin, à une époque encore plus récente, apparurent les Ketšua, peuple conquérant, qui étendit peu à peu sa domination sur tout le Pérou et les régions adjacentes et dont la langue se répandit aux dépens de l'Uru, quoique pour des raisons peut-être différentes.»

C'est sans doute un fait surprenant que les deux auteurs ont si nettement établi, que des tribus primitives avec une langue arawak occupaient un si vaste territoire sur le plateau andin, s'étendant même jusqu'à la côte, et cela antérieurement aux Aymara et aux Ketšua. On ne peut facilement insister trop sur son importance non seulement pour l'ethnologie andine mais aussi pour celle de toute l'Amérique Méridionale.

Mais il faut aussi relever la différence capitale qui sépare la culture de cette tribu arawak du plateau andin de celle des tribus arawak amazoniennes. Ces dernières sont essentiellement des agriculteurs du «Hackbau», et on ne peut pas douter que ce sont elles qui représentent le vrai type primaire des Arawaks. Si donc les tribus andines sont à présent des chasseurs et pêcheurs, il faut qu'au milieu des forêts qui couvrent les pentes occidentales des Andes et vivant là parmi des tribus chasseurs et pêcheurs, elles aient changé de culture, ou autrement: des tribus chasseurs et pêcheurs ont été «arawakisées» quant à la langue, tandis qu'elles ont conservé leur caractère économique. Il serait important de connaître les autres détails de l'ethnographie des Urus pour voir en quel degré ils ont adopté, outre la langue, encore d'autres éléments de la culture arawak. Nous espérons que le mémoire plus étendu sur les Urus que les deux savants nous promettent, nous fournira des renseignements plus détaillés sur ces points-là.

Tant qu'il paraît jusqu'à présent, je n'ai pas besoin de changer d'avis quant à la thèse que j'avais prononcée dans mes «Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika», que chez les peuples de la haute culture andines les éléments de la «freimutterrechtliche oder Bogenkultur» se trouvent représentées seulement si faibles et peu nombreux qu'on peut sérieusement douter si elle y est pénétrée comme telle². Il est vrai que les Arawaks sont les repré-

¹ Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes-rendus 1918, p. 196 ss.

² Zeitschr. f. Ethn. XLV (1913), p. 1057 ff.

sentants les plus prononcés de cette culture¹, mais ce sont les tribus amazoniennes et surtout celles au nord-est de l'Amazonas. Par le fait que les Urus ont changé la base économique, l'agriculture, ou ne l'ont pas adoptée, ils ont aussi rejeté la base principale de la «freimutter-rechtliche Kultur», qui, elle aussi, est essentiellement une culture d'agriculture.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Volkagebräuche bei der Neujahrsfeier in Ost-Schantung (China). — Außer den landesüblichen Neujahrsgebräuchen, die in ganz China üblich sind, findet man im Gebirge von Ost-Schantung ganz eigentümliche Gebräuche, die nicht ohne Interesse sind.

Am Abend vor Neujahr stecken die Bauern ein Bündel Hirsenstroh auf den Düngerhaufen. Man nennt das „Hirse pflanzen“. Am anderen Morgen vor Sonnenaufgang reißt man das Stroh aus und verbrennt es. Das nennt man „Hirsenernte“. Man spricht damit den Wunsch auf eine günstige Ernte aus.

Ferner werden am Vorabend die Ahnengräber aufgesucht. Man lädt die Verstorbenen ein, nach Hause zu kommen zur Neujahrsfeier. Auf jeden Grabhügel pflanzt man einige Halme Hirsestroh. Auch über der Eingangstür steckt man zwei Halme ans Dach. Man denkt sich die Geister der Verstorbenen als Reiter ankommend. Darum wird vor die Türe und innerhalb des Tores ein Holzpflock gelegt, an welchen die Ahnen ihr Tier anbinden können. Im Hofe streut man Stroh als Futter für die Geisterpferde.

Am Abend des zweiten Tages werden die Ahnen wieder feierlich hinausbegleitet. Man macht nach der Richtung ihrer Gräber hin Kotou und brennt Feuerwerk ab. Die über die Tür gesteckten Strohhalme werden auf der Straße verbrannt.

Am Vorabend wird ferner vor einem Tempel oder auf einer Kreuzstraße ein Mattenzelt errichtet, unter welchem auf einem Tisch die Namenstabelle des höchsten Geistes aufgestellt wird. Die Inschrift lautet: *Tien di san tsä, sche fang wan ling dschen tsä dsche schen wêi*, das ist: „Geistersitz des wahren Herrn von Himmel und Erde, aller Geister und aller Wesen“. Während eines halben Monats wird beständig brennender Weihrauch hingestellt.

In der Neujahrsnacht wird geopfert, nämlich Brötchen, Schnaps und Backwerk. Um den Geist aufmerksam zu machen, werden Petarden abgeknallt. Beim Morgengrauen opfert man dem Geiste des Ortes *Tu di*. Man setzt ihm bei lärmender Musik Knödel, Brötchen, Schnaps und Weihrauch hin.

In der Früh des Neujahrstages wird auch der Gott der Freude, *Hi schen*, eingeladen. Der Kalender sagt jährlich, aus welcher Richtung er kommt. In diesem Jahre kam er vom Norden. Das Vieh wird in dieser Richtung vor das Dorf getrieben, während man Petarden abbrennt.

Um zu erfahren, welche Getreidearten im neuen Jahre am besten gedeihen werden, hat man ein einfaches Mittel. Man macht Kuchen von jeder Getreideart, auch von Bohnen und Süßkartoffeln, lockt in der Frühe den Hund herbei und beobachtet, was er zuerst frisst. Jene Getreideart, die der Hund zuerst verschlingt, verspricht die reichlichste Ernte. Wenn in der Neujahrsnacht der Esel schreit, so bedeutet das ein gutes Erntejahr. Denn der Esel fürchtet viel Arbeit. Muß er doch alles Getreide nach Hause schleppen. Darum läßt er einen Seufzer fahren.

Die Bauern wissen noch ein anderes Mittel, um die Zukunft zu erfahren. Wenn man am Neujahrsmorgen dem Ochsen über den Halswirbel streicht und dort ein Getreidekorn entdeckt, so weiß man, daß diese Art besonders gut gedeihen wird. Auch beobachtet man die Stellung des Ochsen. Wenn er breitspurig dasteht, als wäre er an der Arbeit, dann weiß man sicher, daß nach der Weizenernte die Bohnensaat sofort beginnen kann. Dies ist nur möglich, wenn um jene Zeit ein günstiger Regen fällt. Die Frühsaat ist immer die beste.

Am 15. Tage des ersten Monats ist das Laternenfest. Im Gebirge von Tschau yuan und Tsi hia macht man kleine Lämpchen aus ausgehöhlten gelben Möhren und aus Mehl. Nach der Monatszahl werden 12 Mehlämpchen gemacht und mit Stielen versehen. Diese Lämpchen bedeuten die zwölf Monate. Sie werden in heißem Dampf gesotten. Man achtet darauf, in welchen sich Wasser gesammelt und welche trocken geblieben sind. Daran erkennt man näm-

¹ Loc. cit., p. 1063.

lich, welche Monate trocken und welche reich an Niederschlägen sein werden. Die Lämpchen füllt man mit Bohnenöl und zündet sie in der Nacht an, sei es vor den Göttern in einem Tempelchen oder vor dem Herdgötzen in der Küche, in der Mühle oder auf den Gräbern der Ahnen. Später werden diese Mehlämpchen von Bettlern aufgelesen und verspeist.

Am Abend des 14. Tages werden solche Lämpchen angezündet, und man achtet darauf, ob Wind ist. Wenn Windstille herrscht, so ist das ein Zeichen, daß dies neue Jahr viel Sesam liefert. Ist am 15. abends Windstille, so bedeutet das ein gutes Jahr, in welchem alle Arten vorzüglich gedeihen. Ist am 16. abends kein Wind zu beobachten, so weiß man, daß eine gute Kaulangernte erfolgen wird.

Am 14. Tage steckt man einen Dornzweig in den Getreidebehälter und hängt daran eine teiggeformte Schlange. Am zweiten Tage des zweiten Mondes wird diese Mehlschlange gegessen. Man drückt dadurch den Wunsch auf eine reiche Ernte aus. Dieser Sinn liegt wahrscheinlich in dem Wortspiel: *schöng tschung*, eine herauswachsende Schlange, und der ähnliche Laut: *schöng tschung*, viele Scheffel.

In der Gegend von Ping tu braucht man folgendes Mittel, um zu erfahren, welche Monate naß und welche trocken sein werden. Zwischen den zwei Hälften eines gespaltenen Kauliangstengels klemmt man zwölf schwarze Bohnen ein, schnürt sie fest zusammen und wirft sie am 14. abends in den Wasserkübel. Am 16. zieht man sie heraus und schaut nach, welche Bohnen trocken geblieben und welche naß geworden und gequollen sind. In der Reihenfolge der Bohnen erkennt man die betreffenden Monate.

Die Mädchen pflegen am 15. Tage eine aus Papier gemachte Puppe, das Bild der guten Fee, in ihrem Gemach aufzustellen. Sie werfen sich davor nieder, zünden Weihrauch an und bitten die gute Fee um Geschicklichkeit in den weiblichen Arbeiten. Am Nachmittag des 16. wird das Bild verbrannt.

Mit dem Ende des ersten Monats ist auch Schluß der Neujahrsfeierlichkeiten. Am zweiten Tage des zweiten Monats wird dem Berggeist und dem Rindviehgötzen geopfert. Man beginnt wieder mit Arbeiten auf dem Felde. Man fühlt des Frühlings Nahen, und frohen Mutes bereitet man den Acker für die Aussaat, hoffend auf eine reiche Ernte im neuen Jahr.

P. ANT. VOLPERT — Bikwo, Ost-Schantung.

Neutrale Wurzeln. — WUNDT hat sich in seiner „Völkerpsychologie“ (I. Bd.: „Die Sprache“) gegen die sogenannte Wurzeltheorie gewendet. Ein hauptsächliches Argument für seinen Standpunkt formuliert er in der neuesten Auflage seines Werkes (1911) so: „Eine letzte, psychologisch betrachtet, nicht die kleinste Schwierigkeit bereitet endlich die logische Stellung der durch die Wurzelanalyse gefundenen Begriffe. Diese Analyse ergibt nämlich fast durchgängig für die Wurzeln solche Begriffe, die eine Tätigkeit, einen Vorgang oder Zustand ausdrücken, also Verbalbegriffe ... man kann sich unmöglich denken, der Mensch habe irgend einmal bloß in Verbalbegriffen gedacht. Das Umgekehrte, daß er bloß in gegenständlichen Vorstellungen gedacht habe, könnte man nach den psychologischen Eigenschaften dieser eher verstehen...“ (S. 604 f. d. I. Teiles). DELBRÜCK (in „Grundriß der Sprachforschung“, S. 116) hatte seinerzeit dagegen bemerkt, daß ebensowohl Dingwörter wie Handlungswörter als Wurzeln angenommen werden könnten. W. SCHMIDT (W. WUNDT's „Völkerpsychologie“, Wien 1903, S. 372 ff.) hatte diese Annahme in einer unanfechtbaren Weise als Sprachforscher begründet und auf eine solide Formel gebracht. Ohne die vorgetragenen gegnerischen Gedanken zu entkräften, beharrte WUNDT wörtlich auf seiner Sentenz.

Den SCHMIDT'schen Ausführungen, die jedenfalls ihre Geltungskraft behalten, so lange sie nicht widerlegt werden, möchten wir einen anderweitigen Gedanken von wesentlich ergänzendem, in einem Sinne sogar abschließenden Charakter hinzufügen.

WUNDT's Auffassung basiert auf einer strengen Scheidung verbaler und nominaler Wortlogika; eine solche aber scheint uns keineswegs einfachhin zu Recht zu bestehen. Von vornher fehlt die Wahrscheinlichkeit durchaus nicht, daß sich im Wörterschatz des ursprünglichen Sprachmenschen neutrale „Wurzeln“ befunden haben; wir meinen damit zunächst Urwörter von verbaler und nominaler Bezeichnungstendenz bzw. Bedeutungsindifferenz. Das Differenzierungsvermögen hätte sich also in der frühesten Sprachbildungsperiode, zumal progressiv-synthetisch, nicht regressiv-analytisch betätigen müssen. Denken wir z. B. an die Reaktionslautung für die

Erscheinung „Blitz“; lag in dem erstmaligen Lautwort exklusiv entweder der Gegenstand (des Blitzes) oder der Zustand (des Blitzens) vor? War es nicht natürlich, wenn sich der Mensch in seiner primitiven Sprachstufe, je nachdem, die eine oder wieder die andere Bedeutung durch das nämliche Wort gegeben sein ließ? Wir führen zur Erklärung und Bestätigung einer derartigen Hypothese aus drei mehr ursprünglichen Sprachen etliche Beispiele an.

In der brasilianischen (Ur-)Sprache lassen sich z. B. nennen: *ta'pa* = brennen (knistern), Feuer; *pā* = tönen, tonvoll; *ob* = (herumliegende) Blätter, verstreuen; *êê* = ja, ich sage ja; *nhêz* = sprechen, Rede; *yġ* = Wasser, fließen.

Aus dem Chinesischen sind diesbezüglich interessant: *yên* = reden, Sprache (alte klassische Sprache); *feñ* = Wind, windig, wehen (Pekines. Umg.-Spr.); *tāa* = schlagen, Schlag (Kanton-Dialekt).

Aus dem Ewhe setzen wir ein verwandtes Beispiel her: *koko* heißt gackern; ob das Wort anfänglich auch für das Tier selbst gebraucht worden ist, läßt sich nur vermuten; die nächste Weiterbildung dieses Wortes haben wir in *koklo* (Huhn); eine folgende Stufe bilden *koklong* (Henne) und *koklotšu* (Hahn); andere Bildungen sind *koklovi* (Küchlein) und *kokloži* (Hühnerei). Ein anderes Beispiel ist *ku* = sterben; Tod, wovon *kuku* (tot), *ameku* (Toter), *kudq* (Todeskampf), abgeleitet sind. Bemerkenswert ist auch folgendes Beispiel: *kô* = leuchten; hell: *kôkô* = Licht; hell.

Ein weitverbreitetes Wort des zentralen und sudanischen Sprachgebietes ist *vi* (*fi*, *bi*); z. B. Ewhe *vi* (Kind) und *fi* des Madschame-Dialektes, das „klein“ heißt; dasselbe Wort ist überhaupt vielen Bantu-Sprachen gemeinsam; auch in der Bedeutung „klein sein“ treffen wir den Stamm.

Aus dem Bantu nennen wir noch zwei neutrale Wurzeln: Duala *da* = essen, Essen, Speise; Banôho *mā* = zu Ende führen, fertig.

Solche Beispiele ließen sich vermehren, zumal man bedenken muß, daß z. B. im Bantu das ganze klassifikative Formenmaterial nicht eigentlich der primären Sprachstufe angehört. Was aber die tiefere Quelle von WUNDT's Instanz (aus der psychologischen Sphäre) anlangt, so wird der Sprachhistoriker schon zuvörderst eine gründlichere Erledigung der Frage nach der Wortschöpfung bzw. ihrer Psychologie verlangen müssen, als sie von WUNDT geboten worden ist. Seine bezüglichen Versuche sind anzuerkennen, aber nimmermehr ein Abschluß.

Dr. ALBERT DREXEL.

Über die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika äußert sich Dr. MAX SCHMIDT in zwei Arbeiten: „Die Aruaken, Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung“, und „Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck bei südamerikanischen Sachgütern, besonders den keulenförmigen Holzgeräten“, und verneint die Berechtigung dieser Anwendung. Da er dabei besonders auf meine Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ Bezug nimmt, obliegt es wohl zumeist mir, dazu Stellung zu nehmen. Ich tue das um so lieber, weil M. SCHMIDT's Untersuchungen ja die Erfüllung eines Wunsches von mir selbst darstellen, da ich mit meiner Arbeit auch gerade den Zweck verfolgte, die eigentlichen Amerikanisten zur Stellungnahme gegenüber dieser Frage zu veranlassen.

1. M. SCHMIDT legt in seinem ersten Werk mit einer auf reiches Material gestützten Beweisführung dar, „daß es sich bei der Ausbreitung der Aruak-Kulturen nicht um ein einfaches Auswandern oder Vorwärtsfluten geschlossener Bevölkerungseinheiten aus irgendwelchen äußeren Gründen handelt . . ., sondern die Herrenklasse als die eigentliche Trägerin dieser Kulturen hat ihren Einfluß über immer weitere Bevölkerungseinheiten des südamerikanischen Waldgebietes ausgebreitet. Die verschiedenen Stämme bilden, nachdem sie von den Trägern der Aruak-Kulturen als Herrenklasse durchsetzt und dieser somit unterlegen sind, fortan verschiedene Unterstämme der großen, durch die Überlegenheit der Aruaken zur Kultureinheit gewordenen Bevölkerungsmasse“ (A. 72—73). Dadurch könnten „die alten Wanderungstheorien

¹ Heft 1 der „Studien zur Ethnologie und Soziologie“, herausgegeben von Dr. A. VIERKANDT, Leipzig 1917, im folgenden zitiert unter der Sigle **A**.

² Zeitschrift für Ethnologie L (1918), S. 12 ff., im folgenden zitiert unter **B**.

³ Zeitschrift für Ethnologie XLV (1913), S. 1014 ff., zuerst als Vortrag gehalten in der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 14. November 1913.

und die Theorien über eine bestimmte Urheimat der durch Sprachverwandtschaft umgrenzten Bevölkerungseinheiten nunmehr als endgültig beseitigt angesehen werden“ (A. 91).

Schon diese Schlußfolgerung scheint mir über das Ziel hinauszuschießen. Es ist mir nicht bekannt, daß in der Südamerikanistik bisher, wenigstens in der Allgemeinheit, wie es M. SCHMIDT hier voraussetzen scheint, die Ansicht festgehalten worden wäre, die Aruak- oder andere Kulturen hätten sich durch (einmalige) Wanderungen „in geschlossenen Massen“ verbreitet, etwa wie in den altweltlichen Völkerwanderungen; die Wahrheit ist doch wohl die, daß man sich darüber im ganzen überhaupt wenig ausgesprochen hat. Aber auch selbst dann, wenn die Ergebnisse M. SCHMIDT's nach allen Seiten hin gesichert wären, so wäre damit in keiner Weise die Frage nach der Urheimat der Sprachfamilien „beseitigt“. Selbst wenn man auch hier auf die „Herrenklasse“ rekurrieren wollte, so sind auch diese nicht als fertige Aruak-Sprechende vom Himmel gefallen, sondern ihre Sprache hat sich entweder irgendwo in Südamerika selbst in längerer Isolierung zum Aruak entwickelt — so gälte es dann, diesen Ort als „Urheimat“ festzustellen —, oder aber sie wäre als fertige Aruak-Sprache in Südamerika eingedrungen —, und dann gälte es, den Küstenstrich oder die Gegend an der mittelamerikanischen Landenge aufzufinden, wo das geschah. Irgendeine, sei es relative, sei es absolute „Urheimat“ festzustellen, bliebe also nach wie vor wissenschaftliches Recht und wissenschaftliche Pflicht.

M. SCHMIDT fährt dann fort: „Geradezu als das Extrem dieser Wanderungstheorie muß uns die Basis erscheinen, auf der P. SCHMIDT seine die Kulturkreistheorie auf südamerikanische Verhältnisse anwendende Schrift ‚Kulturkreise und Kulturschichten‘ in Südamerika aufbaut“ (A. 91 ff.). Nach meiner Darstellung seien die drei großen wirtschaftlichen Gruppen, die ich aufgestellt, „aus Völkern gebildet, die sprachlich und rassenhaft scharf von einander geschieden sind und in historisch verschiedenen Wanderungen zum mindesten die Grundelemente ihrer jedesmaligen Kulturen mit nach Südamerika brachten“. „Die Kulturen, die ihren Ursprung gewiß nicht im Norden hatten, mußten in ihrer großen Mehrzahl zuerst durch weite Gebiete des kältesten Nordens wandern, um Amerika zu erreichen, und gelangten dann bei der Durchwanderung Amerikas nach Süden hin doch wieder in die Gebiete der gemäßigten und heißen Zone.“

Gegen die beiden Zitate aus meiner Arbeit, die M. SCHMIDT da bringt, habe ich natürlich nichts einzuwenden¹; anders wird die Sache, wenn er weiter mit seinen eigenen Worten fortfährt: „Diese Art der Ausbreitung respektive des Eindringens von Kulturen in Südamerika, nach der mehr oder weniger geschlossene Völkermassen von weither in leere Räume eindringen oder die frühere Bevölkerung gewaltsam auseinander- oder vor sich herdrängen, steht mit den Ergebnissen unserer Untersuchungen über die Art der Ausbreitung der Aruak-Kulturen in diametralem Gegensatz“ (A. 92).

Zunächst einmal, wo ist in meiner Arbeit von einem Eindringen „in leere Räume“ oder als prinzipielle Regel von einem „gewaltsam auseinander- oder vor sich herdrängen“ irgendwo die Rede? Das erstere wird natürlich bei der ältesten, der Urkultur, stillschweigend vorausgesetzt, aber bei keiner der nachfolgenden Kulturwellen. Das letztere, das „auseinander- oder vor sich herdrängen“, sei es mit, sei es ohne Gewalt, wird nirgends behauptet, in einer ganzen Menge von Fällen, nämlich überall dort, wo von Mischungen und Überlagerungen die Rede ist, direkt abgelehnt.

Ferner, es ist mir nicht ganz klar, welche Auffassung M. SCHMIDT mir imputiert, wenn er von dem Eindringen „mehr oder weniger geschlossener Völkermassen von weither“ spricht. Ich stelle jedenfalls fest, daß, wenn ich allerdings auch für Südamerika die Kulturkreise in ihren wesentlichen Grenzen zusammenfallen ließ mit „Gruppen von Völkern“, „die sprachlich und rassenhaft scharf von einander geschieden sind und in historisch verschiedenen Wanderungen“ vordrangen, ich doch nirgendwo behauptet habe 1. daß die Völker, die einen Kulturkreis bilden, ihre Wanderungen „mehr oder minder geschlossen“, oder „in großen Massen“ ausgeführt hatten, 2. daß sie die ganze Länge dieser Wanderungen „von weither“ in einem kontinuierlichen Zug

¹ Nur möchte ich bemerken, daß die drei „großen wirtschaftlichen Gruppen“, die ich erwähne (S. 1020), nicht von mir aufgestellt, sondern eine allgemein ethnologische Annahme, aber noch nicht ohne weiteres Kulturkreise sind.

geschlossener Massen und also in relativ kurz begrenzter Zeit gemacht hätten; ich spreche überhaupt in meiner ganzen Arbeit stets nur von den Wanderungen der Kulturelemente, nicht der Völker oder Stämme, wie das eben die kulturhistorische Methode tut im Gegensatz zu früheren Auffassungen. Nur an zwei Stellen ist auch von Wanderungen der Stämme und Völker die Rede. Die erste (S. 1020) ist die, wo ich von dem Zusammenfallen sprachlich und rassenhaft scharf geschiedener Völker mit den Kulturkreisen spreche¹, womit ich aber, wie ich an der Stelle ja ausdrücklich bemerke, nichts anderes bezweckte, als das Unberechtigte der Annahme darzutun, daß die Kulturkreise an Ort und Stelle in evolutivem Emporsteigen auseinander hervorgegangen seien. In der zweiten Stelle (S. 1098) nehme ich an, daß die marine Einwanderung des letzten, „freivaterrechtlichen Kulturkreises“ nicht in einem mehr oder minder kontinuierlichen Zufluß ganzer Stämme oder Völker, sondern nur in einem gelegentlichen Antreiben einzelner, mit Menschen besetzten Fahrzeuge oder kleinerer Flotten, seltener in beabsichtigten Zufahrten größerer Flotten vor sich gehen konnte“. Damit ist nicht ohne weiteres gesagt, daß in den früheren Kulturkreisen die Einwanderung erfolgt sei in der Weise, wie sie hier für den letzten abgelehnt wird; über die Art und Weise dieser Zuwanderung wird in der ganzen Arbeit überhaupt nichts gesagt. Aber selbst auch der „mehr oder minder kontinuierliche Zufluß ganzer Stämme oder Völker“, der für den letzten Kulturkreis abgelehnt wird, wäre noch nicht identisch mit jener Art von Wanderung, die M. SCHMIDT mir zu imputieren scheint; dieser „Zufluß ganzer Stämme oder Völker“ kann, eben weil er „kontinuierlich“ ist, in concreto in eine ganze Reihe von solchen kleineren Einzelaktionen sich auflösen, wie M. SCHMIDT sie annimmt, und die ja gerade auf dem Landweg das naturgemäßere sind.

Der große Syllogismus, zu dem M. SCHMIDT jetzt ausholt, wenn er schreibt: „Da P. SCHMIDT die Wanderungstheorie zum Ausgangspunkt der Lehre von seinen Kulturkreisen und Kulturschichten in Südamerika gemacht hat...“ hängt also unter diesen Umständen völlig in der Luft. Ich antworte darauf einfach: *Nego suppositum*, ich habe mich über die Art und Weise der Wanderung überhaupt nicht ausgesprochen, also auch nicht im Sinne der von M. SCHMIDT bekämpften Wanderungstheorien. Damit fällt denn auch die so stark angestrebte Schlußfolgerung von der Unrichtigkeit der Kulturkreise und Kulturschichten in sich zusammen.

Nicht besser ergeht es bei näherem Zuschauen seiner Bemänglung meines Satzes, daß die Aruak mit den Karaißen und teilweise den Guarani die eigentlichen Träger des freimutterrechtlichen Kulturkreises seien, da doch unter Zugrundelegung meiner Einzelangaben „bei den einzelnen Aruak-Stämmen ein wildes Durcheinander der verschiedenen Kulturkreise respektive Kulturschichten“ sich herausstelle, indem „alle sieben angeführten Kulturkreise... ihren Beitrag zu dem liefern, was heute die Aruak-Kulturen ausmacht, während dagegen von dem Kulturkreis VI, dessen Träger neben anderen vorzüglich die Aruak sein sollen, verhältnismäßig wenig für die Aruak gewährleistet sind, und zwar hier auch wiederum gewöhnlich nur für einige wenige Stämme“.

Zunächst einmal ist auch nach M. SCHMIDT'S eigener Darstellung, S. 16—25, die Mannigfaltigkeit der Kultur bei den einzelnen Aruak-Stämmen so groß, daß man zweifellos, wenn man ein Freund von starken Ausdrücken ist, sie als ein „wildes Durcheinander“ bezeichnen kann. Wenn er alle diese Verschiedenheiten dann doch durch die „gemeinsame Wurzel im wirtschaftlichen Leben“, den Ackerbau, zusammenhalten will (A. 17), so hätte er für diese Stämme ja das nämliche auch bei mir finden können: S. 1020, 1107, und in früheren Veröffentlichungen der kulturhistorischen Schule für die beiden mutterrechtlichen Kulturkreise *passim*². Auch SCHMIDT würde sich die, sagen wir: erregte Bezeichnung vom „wildes Durcheinander“ wohl noch überlegt haben, wenn er besser meinen mehrmaligen Hinweis von dem Kerngebiet der freimutterrechtlichen Kultur im Nordosten von Südamerika beachtet hätte, er würde dort auch die Ursache für das Fehlen mancher Elemente außerhalb dieses Kerngebietes gefunden haben³. Was dann die Bemänglung betrifft der „verhältnismäßig wenigen Angaben für die Arowaken“ betrifft,

¹ Für Südamerika! Es ist nicht ein Erfordernis der kulturhistorischen Methode, dass, insbesondere bei den späteren Kulturkreisen, ein solches Zusammenfallen von Völkergruppen mit Kulturkreisen überall statthabe.

² Ob nun wirklich auch alle Eigenheiten aus der wirtschaftlichen Wurzel hervorgehen, darüber weiter unten S. 1123.

³ S. 1063, 1067, 1074, 1081 ff.

so habe ich ja ausdrücklich hervorgehoben (S. 1067), daß ich in meiner Arbeit nur einen Teil der Elemente der freimutterrechtlichen Kultur behandle, für die übrigen aber auf die Arbeiten von GRAEBNER¹ verweise.

Zwei Stellen in M. SCHMIDT's Arbeit lassen mich fürchten, daß er noch immer überhaupt nicht erfaßt hat, worin die kulturhistorische Methode besteht. Das ist einmal, wenn er ent-rüstete rhetorische Fragen erhebt, ob für dieses oder jenes primitive Kulturelement die be-treffenden Stämme „wirklich nicht aus sich selbst heraus auf den Gedanken gekommen sein sollten“, es zu erfinden. Die Antwort darauf kann er schon bei GRAEBNER, „Methode der Ethno-logie“, S. 105ff. und bei VIERKANDT, „Die historische Richtung in der Völkerkunde“² finden. Die zweite Stelle ist die, wo er mir die „Gruppierung gewisser Einzelercheinungen einzelner beliebig herausgegriffener Kulturgüter“ vorwirft; sie kehrt noch einmal wieder in dem auch formell ganz seltsamen Satze: Eine solche Gruppierung der Einzelercheinungen willkürlich herausgegriffener Kulturgüter, wie sie P. SCHMIDT versucht hat, kann überhaupt nur dann einen Zweck haben, wenn sie brauchbare, zur Förderung unserer Kenntnis von den Gesamtkulturen dienliche Gruppen schafft“ (A. 95—96). Ich dünkte, daß bei einem „willkürlichen“ oder „be-liebigen“ Herausgreifen überhaupt niemals anders brauchbare Gruppen herauskommen, als durch einen blinden Zufall. Unverständlich bleibt mir aber vollends, wie M. SCHMIDT diesen Vorwurf des „beliebigen“, „willkürlichen“ Herausgreifens machen kann. Ich hatte doch noch in der Diskussion zu meinem Berliner Vortrag eigens hervorgehoben, daß ich in demselben nur auf die in Afrika und Ozeanien bisher festgestellten Kulturelemente die Untersuchung angestellt hatte, ob sie sich auch in Südamerika so finden, daß sie bestimmte Kulturkreise erkennen lassen, was ich zu bejahen berechtigt zu sein glaubte. Dabei hatte ich aber betont, „daß die volle Natur der amerikanischen Kulturkreise erst dann feststehen wird, wenn nicht bloß die Gegenstände und Formen, die in Ozeanien und Afrika die Kulturkreise konstituieren, sondern überhaupt alle wesentlichen Elemente untersucht worden sind“. Diese Vervollständigung, die auch für den Ausbau der kulturhistorischen Methode im allgemeinen von größter Wichtigkeit sei, fügte ich hinzu, werde wohl nur von Spezialisten in der Amerikanistik in ersprießlicher Weise geleistet werden können.

Wenn also dem Verfasser die Erreichung des einen angestrebten Zieles, der Widerlegung der kulturhistorischen Methode und des Kulturkreisgedankens sowohl im allgemeinen als in bezug auf Südamerika, versagt geblieben ist, so bildet dagegen der bei weitem größere Teil seines Werkes einen sehr wertvollen Beitrag zur Förderung unserer Kenntnis von der Art und Weise der Verbreitung der Kulturen, hier speziell der Aruak-Kultur. Er hat durchaus recht, wenn er die große Bedeutung solcher Untersuchungen betont und dabei auf ihre bisherige geringe Zahl hinweist. Ich habe mich mit dem Problem auch beschäftigt und denke darüber im 3. Band des „Mensch aller Zeiten“ etwas zu veröffentlichen. Es ist mir schon jetzt klar, daß die Art und Weise der Ausbreitung für jeden Kulturkreis eine andere ist. Sie hängt, außer von den vorhandenen Beförderungsmitteln, in weitgehendem Maße allerdings von der wirt-schaftlichen Eigenart ab. Aber doch nicht ausschließlich, wie M. SCHMIDT es anzunehmen scheint; auch die psychische Veranlagung kommt dabei in durchaus selbständiger oder auch gleichwertiger Weise in Frage. Das gilt z. B. auch betreffs der Couvade, bei der M. SCHMIDT die Zugehörigkeit zur mutterrechtlichen Kultur zwar richtig erfaßt, aber in einseitiger Verwertung des bloßen südamerikanischen Materials die wirtschaftlichen Faktoren zu stark betont; ich werde mich darüber ebenfalls am angeführten Orte aussprechen, gestützt auf das gesamt-weltliche Material, das auch bei KUNIKE, „Die Couvade oder das Männerkindbett“ (Leipzig 1912), noch empfindliche Lücken aufweist.

Zweifelhaft bleibt es nach dem jetzigen Stande der Forschung auch immer noch, ob ge-rade das, was M. SCHMIDT als das eigentliche „Charakteristikum der Aruak-Kultur hinstellt, ein Herrenbaurntum, das möglichst andere für sich arbeiten läßt“, wirklich nur den Aruak zu eigen ist oder ob es nicht auch den Karaiben und den Guarani-Tupi zukommt. Die Arbeits-sklaverei, in die die Aruak andere Stämme bringen, ist zweifellos nicht charakteristisch für sie

¹ FR. GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos“ IV (1909), S. 1014 ff.; *Idem*, Amerika und die Südseekulturen, Ethnologica II (1913), S. 43 ff.

² Historische Zeitschrift 1911, S. 78—79.

³ Zeitschrift für Ethnologie XLV (1911), S. 1129.

und stammt nicht von ihnen. Wie überall in der Welt¹, so ging auch in Südamerika die Sklaverei von den Hochkulturvölkern, hier des indianischen Westens, aus und die Guarani-Tupi sind es vor allem, die sie von dort aus weitergetragen haben². Guarani-Tupi-Stämme finden sich denn auch in genügender Anzahl in nördlicher wie in südlicher Nachbarschaft von den aruakischen Paressi-Kabiši, auf die M. SCHMIDT seine Behauptung zunächst stützt.

Wenn es richtig ist, was M. SCHMIDT schreibt, daß die Ausbreitung der Aruak-Kulturen „an sich nichts mit der politischen Machtstellung zu tun hat, sondern vielmehr auf wirtschaftlicher Grundlage beruht“ und daß sie die Häuptlinge der Wirtschaftsgemeinschaften, unter denen sie sich niederlassen, als solche anerkennen (A. 73), so scheint mir die Bezeichnung „Herrenklasse“, „Herrenstellung“ nicht zutreffend zu sein; denn zum „Herrn“ gehört das „Herrschen“, wie das für die erobernden Nomadenvölker zutrifft, die immer auch die politische Macht ergreifen. Wenn dagegen die Aruak die politische Macht an sich nicht anstreben, sondern eine Ausdehnung ihres wirtschaftlichen Einflusses durch Gewinnung möglichst vieler Arbeitskräfte, so würde das doch besser mit „Unternehmertum“ bezeichnet, und dieses wäre dann das Charakteristikum der Aruak-Kultur. Als kulturell weit höherstehende „Unternehmer“ waren die aruakischen Chané, Vasallen der kriegerischen Mbayá³.

Kühn ist es, wenn der Verfasser sowohl das Mutterrecht der Arbeitsleute als das exogame Vaterrecht der Sippenhäuptlinge und die Raubehe, „deren innere Erklärung zu den bisher noch ungelösten Problemen gehört“, verständlich machen will als die Mittel zur Begründung der Herrenstellung, auch hier wieder ausschließlich auf begrenztes südamerikanisches Material sich stützend. Bezüglich des Mutterrechtes scheitert die Erklärung ja schon daran, daß es eine große Anzahl von Stämmen gibt, in allen Teilen der Welt, wo für alle Mitglieder des Stammes, auch den Häuptling, das Mutterrecht gilt, und daß diese Stämme die ethnologisch älteren sind. Analoges gilt von dem exogamen Vaterrecht, das ja z. B. auch in Südamerika bei den ethnologisch älteren Ges-Stämmen für alle Individuen, nicht nur für die Häuptlinge, in ausnahmsloser Geltung steht. So könnte die Erklärung nur gelten von der hier eingetretenen Verkoppelung beider Systeme, die eben für die Aruak-Kultur charakteristisch wäre. Darin könnte M. SCHMIDT recht haben, wenn er diese Koppelung entstehen läßt aus der Vermischung zweier verschiedener Kulturkreise und Völkerschichten. Das ist ja der Fall bei der freimutterrechtlichen Kultur überhaupt, die aus einer Mischung der vaterrechtlich-nomadistischen Kultur mit der exogam-mutterrechtlichen hervorging⁴, so daß also die Koppelung, von der M. SCHMIDT berichtet, für bestimmte Teile der Gesamtheit dieser Kulturkreise als Charakteristikum zu gelten hätte, nämlich für diejenigen, in denen der vaterrechtliche Faktor der wirtschaftlich oder politisch stärkere wäre. Ähnliches hatte auch EVERARD IM THURN schon angenommen, den M. SCHMIDT ja selbst zitiert (A. 56). Bei den zwei Fällen außerhalb Südamerikas, bei den See-Dayak auf Borneo und den Maori auf Neuseeland, wo die gleiche Koppelung vorkommt, ist die kulturkreisliche und ethnische Mischung, die vorhergegangen, nahezu sicher.

2. Kürzer kann ich mich bei dem zweiten Werk M. SCHMIDT's, „Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck bei südamerikanischen Sachgütern“, fassen. M. SCHMIDT schädigt seine Sache auch hier gleich im Anfang durch eine Übertreibung und eine Unklarheit. Durch eine Übertreibung, indem er behauptet, die Kulturhistoriker führten die Übereinstimmungen in den neu- und den altweltlichen Kulturverhältnissen „ausschließlich auf Entlehnung aus der alten Welt“ zurück (B. 13); eine derartige Behauptung wird er auch mit keinem einzigen Beweis belegen können. Eine seltsame Unklarheit liegt darin, daß er die RATZEL-GRAEBNER'sche Frage, ob bei Formübereinstimmung der Sachgüter verschiedener Völker kulturgeschichtliche Beziehung oder selbständige Entstehung anzunehmen ist, „als in dieser allgemeinen Form falsch gestellt“ erklärt und dann fortfährt: „Es wird sich im Einzelfalle immer nur um die Frage handeln können, inwieweit die Übereinstimmung in der Form der Sachgüter auf die eine und wie weit sie auf die andere dieser beiden häufig auch nebeneinander wirksamen Kräfte zurückzuführen

¹ Siehe meine Besprechung von H. J. NIEBOER, „Slavery as an industrial system“. The Hague 1910, in „Anthropos“ VII (1912), S. 812.

² Siehe meine Darlegungen in „Zeitschrift für Ethnologie XLV (1913), S. 1099—1100 und 1109.

³ E. NORDENSKIÖLD, „Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco“. Göteborg 1918, S. 6.

⁴ Darüber werde ich im 3. Bande des „Mensch aller Zeiten“ Näheres beibringen.

ist" (B. 13—14), was ich nicht anders als eine seltsame Tautologie der RATZEL-GRAEBNER'schen Frage betrachten kann.

Ganz unverständlich und von großem Mangel an Verständnis auch für die elementaren Sätze der kulturhistorischen Methode zeugend ist es, wenn M. SCHMIDT mir vorwirft, daß „gerade die wesentlichen, mit dem Gebrauchszweck aufs engste zusammenhängenden Unterscheidungsmerkmale der verschiedenen Ruderformen“ in meinem Einteilungsschema der Krückenruder keine Berücksichtigung gefunden hätten. Er weiß also nicht, daß gerade diese Unterscheidungsmerkmale für den Kulturhistoriker bei der ersten Vergleichung nicht in Betracht kommen können, da Übereinstimmungen, die aus dem Wesen oder dem Gebrauchszweck hervorgehen können, keinen Beweis für kulturhistorische Zusammenhänge abgeben, weil sie überall auftreten müssen, wo das Wesen und der Zweck vorhanden ist¹. Das meiner Abhandlung gesteckte Ziel war ja doch nicht, ein umfassendes oder gar erschöpfendes Bild aller Kulturelemente mit ihrer inneren Würdigung zu geben, sondern die ersten Untersuchungen zu führen, ob sich nach gewissen „Leitfossilien“ und „Leitmotiven“ bestimmte Gruppierungen (= Kulturkreise) herausstellen würden.

Der eigentliche Vorwurf, den M. SCHMIDT gegen mich erhebt, ist der, daß ich unterlassen habe, zuvor die Zusammenhänge festzustellen, die zwischen den Kriegs-, Tanz- und Tierkeulen einerseits und den wirtschaftlichen Zwecken dienenden Keulenformen (Grabholz, Ruder, Suppenspatel, Weberschwert, Stampferkeule, Bastklopffeule, Wurfbrett) bestehen. Hat M. SCHMIDT selbst diese Untersuchungen angestellt? Er behauptet es. Sehen wir näher zu.

Zu Beginn der Spezialuntersuchung stellt er folgende Behauptungen auf.

„Von besonderer Bedeutung für unsere Frage wird vor allem der Nachweis² sein, daß überall² da, wo keulenförmige Geräte das eine Mal als eigentliche Produktionsgüter mit rein wirtschaftlichen Zwecken³, das andere Mal Geräte zur direkten Bedürfnisbefriedigung, sei es als Waffen, sei es als Tanz-, Zeremonial-, Schmuck- oder Spielgeräte, vorkommen, die Zweckbestimmung als Produktivgut überall² als das formbestimmende Element anzusehen ist, daß also, um es in konkreterer Form auszudrücken, die Form der Kriegs-, Tanz-, Zeremonialkeulen zumeist² auf keulenförmige Geräte von rein wirtschaftlicher Bedeutung wie Grabholz, Ruder, Wurfbrett, Jagdkeule usw. zurückzuführen sind.

„Wir haben also die als Produktivgüter verwendeten keulenförmigen Holzgeräte als die eigentlich Typen bildenden anzusehen, während die Kriegskeulen, sowie die zu Fest und Spiel verwendeten Formen sich dann diesen Typen aufs engste anschließen“ (B. 18).

Hier macht es schon einen ungünstigen Eindruck, daß im ersten Satz, sogar zweimal, ein energisches „überall“ erscheint, während im zweiten Satz ein zurückhaltenderes „zumeist“ auftritt, und der letzte Satz wieder ohne Beschränkung spricht, also zu dem „überall“ des ersten zurückpendelt. Um das Gleichgewicht wieder herzustellen, schwingt das Pendel in der Zusammenfassung am Schluß des Artikels (B. 37) dann wiederum, und diesmal noch stärker, nach der zurückhaltenden Seite hin mit einem „wenigstens zum großen Teile“. Dieser letztere Satz ist auch insofern reifer und besonnener, als er unterscheidet zwischen „zusammenhängen“ der Kriegskeulen usw. mit den keulenförmigen Produktionsgütern und zwischen „ihrem Ursprung nach zurückführen“, zu welchem letzterem er eben die Beschränkung „wenigstens zum großen Teile“ hinzufügt. Das sei „das Resultat unserer Untersuchung“, behauptet er; er will also den „Nachweis“ dafür erbracht haben.

Wo ist dieser Nachweis? Man sucht ihn vergebens. Denn daß bei den Kriegs-, Zeremonial-, Schmuckkeulen „alle die verschiedenen Keulentypen wiederkehren“, die bei den keulenförmigen Produktivgütern auftreten (B. 33), ist doch kein Beweis für genetische Beziehungen der einen zu den anderen; der vieldeutige Ausdruck „sich anlehnen“, den M. SCHMIDT dabei gebraucht, verdeckt in keiner Weise den völligen Mangel eines solchen. Auch das ist kein Beweis, wenn M. SCHMIDT die einzelnen Formtypen der Kriegs- usw. Keulen denen der anderen keulenförmigen Geräte im Einzelnen gegenüberstellt, wie ich es hier in verkürzter schematischer Form wiederhole:

¹ GRAEBNER, Methode der Ethnologie, S. 98, 145.

² Von mir gesperrt! W. SCHMIDT.

³ Grabholz, Ruder, Suppenspatel, Weberschwert, Stampferkeule, Bastklopferkeule, Wurfbrett.

I. Kriegskeulen usw.

a) Flachkeulen.

b) Rundkeulen.

c) Flache Guianakeule.

II. Keulenförmige Produktionsgeräte.

a) Grabholz, Ruder, Suppenspatel, Weberschwert.

b) Stampferkeule, Bastklopferkeule.

c) Wurfholz.

Daß diese Formähnlichkeiten, die M. SCHMIDT noch im einzelnen weiter darzulegen sich bemüht, selbst wenn sie in dieser Weise zuträfen, noch längst nicht genetische Beziehungen in sich schließen, ist klar. Wenn sie aber beständen, wer sagt uns dann, daß nicht die Klasse I die verursachende sei, statt II, wie M. SCHMIDT es behauptet?

Doch hier tue ich ihm vielleicht unrecht: er treibt unbewußt kulturhistorische Methode, und das sollte doch begrüßt werden. In der Tat scheint sein Gedankengang der zu sein, daß bei den keulenförmigen Produktivgütern die Formeigentümlichkeiten durchaus mit ihren einzelnen Zweckbestimmungen zusammenhängen und deshalb sich aus sich selbst erklären; das spricht er auch ausdrücklich aus (B. 20 ff.). Dagegen seien die gleichen Formeigentümlichkeiten an den Kriegskeulen aus ihrem Wesen und Zweck nicht zu erklären, können also nur aus ihrer genetischen kulturhistorischen Abhängigkeit von den keulenförmigen Produktionsgeräten erklärt werden. Diesen Gedanken bewußt zu formulieren, ist M. SCHMIDT nicht gelungen; er würde dann vielleicht zu seinem Staunen entdeckt haben, daß er mit einem leibhaftigen Formkriterium arbeite.

Aber gegen diesen ganzen Gedankengang, so schön formell kulturhistorisch er auch wäre, sprechen doch entschieden die folgenden Tatsachen: 1. Die Formähnlichkeiten zwischen den beiden Arten sind gar nicht so groß und durchgreifend, wie M. SCHMIDT es darstellt, oder sie ergeben sich auch bei den Kriegskeulen aus deren eigenen Zweckbestimmungen, wie besonders betreffs des Stilendes sich nachweisen läßt; 2. wenn genetische Beziehungen zwischen beiden Arten bestehen sollen, so braucht zwar nicht die tatsächliche aktuelle Verbindung zwischen den beiden Arten in Zeit und Raum, d. h. ihr aktuelles, genügend räumlich und zeitlich nahes Beisammensein, daß sie einander beeinflussen können, nachgewiesen werden — das ist eben der Vorsprung der kulturhistorischen Forschung, die ja die „Scheu vor Raum und Zeit“ überwindet —, aber die Verhältnisse dürfen doch nicht so liegen, daß eine Verbindung in Zeit und Raum niemals möglich gewesen wäre¹.

Während nun M. SCHMIDT erstaunlicherweise auch hier wieder den Vorteil der kulturhistorischen Forschung in weitestem Umfang verwendet, entzieht er sich der ausgleichenden Verpflichtung, welche sie dabei auferlegt, völlig, und so ist denn nicht zu wundern, daß er in der Zusammenstellung der beiden Klassen Dinge miteinander in Verbindung bringt, für die eine solche in Raum und Zeit ausgeschlossen ist. Denn bei Klasse I kommen Flachkeulen schon in den ältesten Kulturkreisen vor; es fehlen aber in den gleichen Kulturkreisen vollständig die in Klasse II angeführten Ruder, Suppenspatel, Weberschwert. Blicke also nur das Grabholz, aus dem die Flachkeulen entstanden sein sollten. Hier wäre wohl die Möglichkeit einer Verbindung in Zeit und Raum nicht ausgeschlossen. Aber zweifellos ist das Bedürfnis für eine Waffenkeule gerade so alt und ursprünglich, wie das für das Grabholz. Es stellt sich nämlich heraus, daß beide in der Urkultur notwendig waren und gebraucht wurden bei der dort durchgeführten wirtschaftlichen Arbeitsteilung der beiden Geschlechter: die Waffenkeule dient dem Mann auf der Jagd zur Beschaffung der Fleischnahrung, das Grabholz dient der Frau beim Sammeln der Pflanzennahrung. Unter diesen Umständen bleibt nur noch die Zurückführung beider Geräte auf ein indifferentes Allerweltsgerät, zugleich Keulen- und zugleich Grabstock, diskutierbar. Völlig unmöglich stellt sich die Zurückführung der Rundkeulen in Ib auf die Stampferkeule und die Bastklopferkeule in IIb dar; denn die ersteren sind in den ältesten Kulturkreisen schon weit verbreitet, die letzteren dagegen treten erst in späteren Kulturen auf.

Ein ganz krasses Wagnis dieser Art bringt M. SCHMIDT zustande, wenn er zum Schluß auch noch kurz auf Beziehungen einer anderen Art von Geräten hinweist, nämlich „auf die verschiedenartige Verwendung des Bogens . . ., der einmal als ein in die Ferne wirkendes Gerät für Jagd und Krieg, zweitens als Instrument zum Auflockern der Rohbaumwolle, z. B. bei den Guató, und drittens als Musikbogen bei den Patagoniern Verwendung findet“ (B. 37). Auch

¹ GRAEBNER, „Methode“, S. 119 ff., 156 ff.

hier wird also M. SCHMIDT, getreu dem allgemein aufgestellten Grundsatz, das Kriegs- und Jagdgerät auf das Produktivgerät „zurückzuführen“, das letztere als das ältere erklären. Nun ist es freilich nicht ausgeschlossen, daß gewisse jüngere (und vielfach schon in Verfall geratene) Formen des Kriegs- und Jagdbogens mit dem Baumwollschlag-Bogen in Verbindung gebracht worden seien, und ich selbst habe einen diesbezüglichen Hinweis auf die Bezeichnung *panah* für den austronesischen Bogen gemacht, die als typisches, durch Infigierung von *(a)n* gebildetes Instrumentalwort von austroasiatisch *pah* „mit dem Bogen Baumwolle schlagen“ abzuleiten ist¹. Aber erstens ist selbst diese Benennungsweise noch kein Beweis für die wirkliche Entstehung des Waffenbogens aus dem Arbeitsbogen selbst auch nur in diesem Fall, und völlig ausgeschlossen ist es natürlich, die Gesamtheit der Jagd- und Kriegsbogen, die in Südamerika wie überhaupt auf der Welt in ihren ältesten Formen bis in die ersten Kulturkreise zurückgehen, auf den Baumwollbogen „zurückzuführen“, über dessen späteres Entstehen man ja kein Wort zu verlieren braucht, da niemand es bezweifelt.

So bedaure ich diese zweite Arbeit M. SCHMIDT's schon als in ihrem Grundgedanken verfehlt bezeichnen zu müssen. Der kulturhistorischen Methode und dem Kulturkreisgedanken hat sie natürlich noch weniger anhaben können als die erstere, die in wichtigen Teilen von hervorragendem bleibendem Wert ist².



¹ W. SCHMIDT, „Die Mon Khmer-Völker“, Braunschweig 1906, S. 139.

² Es sollte mir eine Genugtuung sein, ich empfinde es aber fast als eine Enttäuschung, daß ein so hervorragender Amerikanist wie M. SCHMIDT von den mehreren Tausenden von Quellenbelegen, die ich in meiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ bringe, kaum zu einem halben Dutzend derselben eine Bemängelung vorbringt; ich hatte mir mehr Belehrung erwartet. Dagegen kann ich es nicht unerwidert lassen, wenn er, nachdem er andere, weniger bedeutende Sprachenkarten von Südamerika mit Lobsprüchen bedenkt oder sie ungetadelt läßt, die meiner Arbeit beigelegte, auch technisch ganz vorzüglich ausgeführte Sprachenkarte mit den Worten abtut: „Als ungenau muß die Sprachenkarte P. SCHMIDT's bezeichnet werden“ (A. 11, Anm. 27). Als ungenau muß ich die Angabe „die Sprachenkarte P. SCHMIDT's“ bezeichnen. Ich habe in meiner Arbeit (a. a. O., S. 1019) ausdrücklich hervorgehoben, daß sie nach den Angaben von F. HESTERMANN angefertigt ist. Dieser trägt also die wissenschaftliche Verantwortung; ihm gebührt aber auch die Anerkennung für sie, und deshalb trete ich auch für sie ein. Daß unter den rund dreihundert Stammesnamen zwei nicht der richtigen Sprachgruppe zugewiesen sind, kann nicht das hohe Verdienst beeinträchtigen, im übrigen den Gesamtstand der südamerikanischen linguistischen Forschung vortrefflich zusammengefaßt und, mit der Einzeichnung der Kulturkreise verbunden, in einer übersichtlichen Weise dargestellt zu haben, für die jeder Amerikanist ihm dankbar sein muß.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

J. LOEWENTHAL berichtet (Zeitschr. f. Ethnol. L [1918], 198—203) von Strickfeuersäge und Feuerpflug aus Schweden. Die Strickfeuersäge entspricht der malayischen Rotang-Feuersäge auf das genaueste. Der Feuerpflug ist dem polynesischen Feuerpflug ziemlich gleich. Die Frage nach weiteren malayo-polynesischen Entsprechungen in Skandinavien beantwortet LOEWENTHAL mit dem Hinweis auf die auch von dort bezeugten Pfahlbauten und Vorrathshäuser (Kornspeicher). Durch Heranziehung des übrigen germanischen Materials gewinnt er weitere Vergleichspunkte (Heuberg, Poncho). „Der Verdacht liegt nahe, daß auch hier die Germanen von dem Volk der europäischen Pfahlbauer borgten, die ihrerseits wiederum zu Asien und zu den Malayen und Polynesiern in unmittelbarer Beziehung standen“. — Entgegen FORESTIER und E. HAHN meint LOEWENTHAL (l. c. 204—209), daß der Wagen doch wohl aus einer Kombination der Walze mit der Schleife entstanden sei. Um dieses zu zeigen, geht LOEWENTHAL von der Fuhr- und Ackerwalze aus, wie sie heute noch in Flandern und im Hennegau verbreitet sind.

A. KRÄMER verbreitet sich über die Vorteile von biologischen Aufstellungen im Völkerkundemuseum und teilt näheres mit über die Einrichtung derselben (Korr.-Bl. D. Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urg. L [1919], 7—10). Verfasser versteht unter biologischen Darstellungen in verkleinertem Maßstabe, etwa in der Größe 1:10, modellierte Ausschnitte aus dem Kultur- und Wirtschaftsleben der Naturvölker. Von biologischen Darstellungen wird gesprochen in Anlehnung an die bekannten tierbiologischen Darstellungen in den Naturkundemuseen. Angesichts der Schwierigkeiten und Bedenken, die lebensgroßen Gruppen gegenüberstehen, wählte Verfasser bei der Neuaufstellung (1911) der reichen Bestände des Lindenmuseums in Stuttgart das Modellverfahren; so besitzt das Stuttgarter Museum

Europe et Généralités.

J. LOEWENTHAL rapporte l'existence de la corde-scie à feu et de la charrue à feu en Suède (Zeitschr. f. Ethnol. L [1918] 198—203). La corde-scie à feu correspond exactement à la scie à feu en rotin employée par les Malais. La charrue à feu est assez semblable à la charrue à feu des Polynésiens. Quant à la question s'il existe d'autres rapports entre les Malais, les Polynésiens et la Scandinavie, LOEWENTHAL y répond en indiquant les habitations lacustres et les magasins (greniers d'abondance), dont l'existence a été constatée là aussi. Il trouve d'autres points de comparaison (meules de foin, poncho) en faisant entrer dans ses recherches les matériaux fournis par la race germanique en général. «Le soupçon s'impose que dans ce cas aussi les Germains ont fait des emprunts aux habitants des cités lacustres, qui, eux, se trouvaient en rapport direct avec l'Asie, avec les Malais et les Polynésiens.» — A l'encontre de FORESTIER et de E. HAHN, LOEWENTHAL pense (l. c. 204—209), que la voiture, le chariot, a évolué de la combinaison du cylindre avec le traîneau. Pour le prouver il procède du rouleau pour transport et de celui qui est employé aux champs, tels qu'on les trouve encore en Hainaut et en Flandre.

A. KRÄMER s'étend sur les avantages qui résulteraient, si l'on plaçait des scènes biologiques dans les musées ethnographiques, et il communique quelques détails sur la manière de procéder (Korr.-Bl. D. Ges. f. Anthr., Ethn. u. Urg. L [1919], 7—10). L'auteur comprend par représentations biologiques à l'échelle réduite d'environ 1:10, des scènes modelées de la vie culturelle et économique des peuples primitifs. Il parle de représentations biologiques par analogie avec les représentations biologiques animales bien connues dans nos musées d'histoire naturelle. Vis-à-vis des difficultés et des obstacles qui s'opposent à des groupements en grandeur naturelle, l'auteur a choisi le procédé par modèles, pour le nouvel arrangement des riches trésors du Lindenmuseum à Stuttgart.

u. a. die Darstellung eines Festes auf Samoa. KRÄMER ist der Ansicht, daß diese biologischen Darstellungen sich gut bewährten und daß sie infolgedessen noch eine Zukunft haben. Die Forschungsreisenden werden erinnert, nicht zu versäumen, genaue Aufnahmen für solche biologische Darstellungen in den einzelnen Volksgebieten zu machen.

In einem Aufsatz „Urgeschichte als Lehrfach“ (Wiener Prähist. Zeitschr. VI [1919], 6—13) erhebt und begründet O. MENGHIN die Forderung, daß die Urgeschichte als Unterrichtsfach in die Mittelschulen eingeführt werde. MENGHIN's Forderung erstreckt sich auch auf die Anthropologie (Ethnologie). Das siebente Jahr des Gymnasiums hält er für das geeignetste, die Schüler mit dem grundlegenden Wissen auf diesen Gebieten vertraut zu machen. MENGHIN wünscht keine weitere Belastung des Stundenplanes, sondern meint, daß die entsprechenden Stunden der Mathematik ohne Schaden genommen werden könnten.

Über neue anthropologische Fragestellungen verbreitet sich R. PÖCH (Mitt. Geogr. Ges. Wien, LXII [1919], 193—210). Besonders die Ergebnisse der experimentellen Vererbungs-wissenschaft (MENDEL) drängen in der Anthropologie zu ganz neuen Fragestellungen, sie haben die Anthropologen Vorsicht gelehrt und gezwungen, auf mancherlei zu verzichten. Aber „dafür drückt sie uns neue und sehr brauchbare Werkzeuge zum Ausbau der Rassenlehre und der Rassenzusammenhänge des Menschen in die Hand.“ Auch die methodisch sich neu orientierende (die historische) Ethnologie wie auch die Sprachwissenschaft geben der Anthropologie neue Richtlinien. Schließlich versucht PÖCH die Begriffe Rasse und Volk in neuen Leitsätzen näher zu umgrenzen, um damit der weiteren Forschung zu dienen.

Asien.

ED. ERKES hat das geographische Buch des Huai-nan-tze (gest. 122 v. Ch.) neu übersetzt und erklärt. Darin finden sich neben phantastischen Angaben auch manche auf guter Beobachtung beruhende Notizen. Das Buch kennt Gegenden, in denen am Mittag kein Schatten sichtbar ist, andere, in denen die Sonne nördlich steht; es beschreibt die Lage benachbarter Barbarenländer und die einheimischen Provinzen, den Ursprung der Flüsse usw. — Das Gradnetz der Karten wird vom Verfasser nach den Ketten- und Schußfäden

C'est ainsi que ce musée possède entre autres choses la représentation d'une fête à l'île de Samoa. KRÄMER est d'avis que ces représentations biologiques ont fait leurs preuves et que, par conséquent, elles promettent pour l'avenir. Il rappelle aux explorateurs de ne pas négliger de prendre dans les différentes régions, des instantanés pouvant servir pour de telles représentations biologiques.

Dans un article «Préhistoire comme branche d'enseignement» (Wiener Prähist. Zeitschr. VI [1919], 6—13), O. MENGHIN demande, que l'histoire des temps primitifs soit introduite dans les écoles secondaires et il donne des raisons à l'appui. La réclamation de MENGHIN s'étend aussi à l'anthropologie (l'ethnologie). La 7^e année du lycée lui semble la plus propre à familiariser les élèves avec les principes de ces matières. MENGHIN ne prétend point surcharger encore le plan d'étude; il pense que les heures nécessaires à cette étude pourraient être soustraites aux mathématiques sans détriment.

K. PÖCH s'occupe de nouvelles méthodes d'enquête pour l'anthropologie (Mitt. Geogr. Ges. Wien, LXII [1919], 193—210). Les résultats de la science expérimentale de l'hérédité (MENDEL) surtout, forcent l'anthropologie à de nouveaux procédés dans ses enquêtes; ils ont enseigné la prudence à l'anthropologue et l'ont forcé à renoncer à certaines choses. Mais, par contre, cette science nous met en main des instruments nouveaux et fort utilisables pour le développement de la science des races et des rapports mutuels des races humaines. L'ethnologie (historique) nouvellement orientée par rapport à ses méthodes, de même que la linguistique donnent à l'anthropologie de nouvelles directives. Enfin PÖCH essaie de délimiter les termes race et peuple au moyen de nouvelles définitions, pour servir à des recherches plus étendues.

Asie.

ED. ERKES a traduit et commenté le livre de géographie de Huai-nan-tze (mort 122 av. J.-C.). A côté de détails fantastiques, il y a certaines remarques qui dénotent un esprit d'observation exact. Le livre rapporte qu'il y a des contrées où aucune ombre n'est projetée à midi, d'autres où le soleil paraît dans le ciel septentrional; il décrit la situation géographique des pays barbares limitrophes et des provinces indigènes, la source des fleuves etc. — La graduation des cartes géographiques est dénommée par l'auteur d'après

der Gewebe benannt. Die Entfernung von Pol zu Pol ist zu 233500 Meilen und 75 Schritte angegeben. Wenn man unter der Meile das *Kio* zu 107·4 *m* verstehen dürfte, so wäre die angegebene Entfernung nicht so stark fehlerhaft; dasselbe gilt von der ost-westlichen und süd-nördlichen Ausdehnung des chinesischen Reiches. (Ostas. Zeitschr. V [1916/17], 27—80.)

J. VINSON untersucht das zerebrale, oder genauer das linguale, oder noch besser das dento-linguale $r = r$ im Dravidischen. Das Ergebnis seiner Studie ist: r ist organisch und wesentlich im Alphabet des ursprünglichen Gemeindravidischen zu Hause. (Journal Asiat., Onzième Série, XIII [1919], 111—123.)

Afrika.

Von Angehörigen einer 1911 in Berlin weilenden Sudangruppe konnte B. STRUCK die Ybaya-Sprache, ein Idiom, das südlich von Dar-For im sogenannten Dar-Fertit heimisch ist, näher kennen lernen. „Ein freundlicher Zufall wollte es, daß damit eine bisher völlig unbekannte Sprache vorlag und sich, wie sich bald herausstellte, zugleich der nigritoide (typisch sudanische, im Gegensatz zum bantoiden) Zweig der „Zwischenzone“ zum erstenmal der phonetischen Beobachtung darbot.“ Die ethnographischen und anthropologischen Verhältnisse der Ybaya sind noch nicht in wünschenswerter Weise erforscht. Nach STRUCK zeigen Sprache, Körperbeschaffenheit und Geschichte, daß die Ybaya keine Kredj sind. Die Ybaya zeigen mittlere Körpergröße und eine deutliche Neigung zur Brachycephalie. Im Gegensatz zu den kupferroten Kredj sind die Ybaya mehr dunkelbraun und schwarz. (Mitt. Sem. Oriental. Spr. Berlin, XXI, Abt. III, Afrikan. Stud. 1918, S. 53—100.)

Amerika.

G. DE CRÉQUI-MONTFORT und P. RIVET stellen ihre Studien über das *Itonama* zusammen. Diese interessante bolivische Sprache verwendet für die zweite Person des Singular vom Personal- und Possessivpronomen je ein Präfix für das Maskulinum und für das Femininum. Eine sehr große Zahl von Tiernamen beginnen mit der Silbe *hua* oder *gua*. Die verschiedenen Teile des Körpers endigen auf *no*, *nu*, *na*, *ni* oder auf *n*. Eine grammatale Eigenheit der Sprache besteht darin, daß beim Ausdruck der Absicht, etwas zu tun, die beiden Verben im Tempus und in der Person übereinstimmen. Z. B. für: Du willst nicht hören,

les fils de la trame et de la chaîne d'un tissu. La distance d'un pôle à l'autre est évalué à 233500 milles et 75 pieds. Si le mille représentait le *Kio* chinois à 107·4 *m*, la distance alléguée ne serait pas trop inexacte. Il en est de même de l'étendue est-ouest et nord-sud de l'empire chinois. (Ostas. Zeitschr. V [1916/17], 27—80.)

J. VINSON étudie le r cérébral, ou plutôt lingual, ou mieux encore, dento-lingual, dans la langue dravidique. Le résultat de son étude est: le r est originairement, organiquement et nécessairement une partie de l'alphabet du Dravidique vulgaire. (Journal Asiat., Onzième Série, XIII [1919], 111—123.)

Afrique.

B. STRUCK apprit à connaître plus à fond la langue Ybaya, par les membres d'un groupe de Soudanais, qui séjournèrent à Berlin en 1911. C'est un idiome parlé au sud du Dar-For dans le Dar-Fertit. «Un heureux hasard voulait qu'il se soit agi d'une langue jusqu'ici absolument inconnue, et qu'en même temps, comme il se montra bientôt, la branche nigritoïde (type soudanais, par opposition au type bantoïde) de la »zone intermédiaire« s'offrit pour la première fois à l'observation phonétique. » Les conditions ethnographiques et anthropologiques des Ybaya n'ont pas encore été approfondies d'une manière satisfaisante. D'après STRUCK la langue, la conformation du corps et l'histoire démontrent que les Ybaya ne sont pas des Kredj. Les Ybaya sont de grandeur moyenne et montrent une tendance prononcée à la brachycéphalie. Ils sont plutôt d'un brun foncé ou noirs, tandis que les Kredj sont d'un rouge cuivré. (Mitt. Sem. Oriental. Spr. Berlin, XXI, Abt. III, Afrikan. Stud. 1918, S. 53—100.)

Amérique.

G. DE CRÉQUI-MONTFORT et P. RIVET ont étudié la langue *Itonama* en Bolivie. Cette langue bien intéressante emploie pour la deuxième personne du singulier des pronoms personnels et possessifs deux classes de préfixes, l'une réservée aux hommes, l'autre aux femmes. Un très grand nombre de noms d'animaux commencent par la syllabe *hua* ou *gua*. Les mots désignant des parties du corps finissent par *no*, *nu*, *na*, *ni* ou *n*. Quand, dans cette langue, on veut dire: désirer ou vouloir faire telle chose, on accorde généralement les deux verbes au même temps et à la même personne. Pour «tu ne veux

„nicht du willst du hörst“. „Diese Sprache ist in seiner Grammatik von allen Sprachen der Umgebung verschieden . . . Das *Itonama* kann keiner bekannten Sprachgruppe angegliedert werden, man muß es vielmehr vorläufig als eine unabhängige linguistische Familie bezeichnen.“ (Mém. de la S. d. linguistique de Paris XIX [1916], Heft 6.)

Eine umfangreiche Abhandlung über Stammesorganisation und Häuptlingstum der Wakashstämme schenkt uns L. ADAM (Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. XXXV [1918], 105—430). Die Wakashstämme (Kwakiutl und Nutka) gehören zu den Küstenstämmen Nordamerikas. Sie haben im Norden die Tsimshian (dann die Haida und Tlinkit) und im Süden die Selisch zu Nachbarn. ADAM stützt sich bei seinen Untersuchungen vorzugsweise auf die Materialien, welche BOAS zur Kulturgeschichte dieser Völker beigebracht hat. Zuerst nimmt er die Kwakiutl vor, untersucht sie in bezug auf ihre Stammesorganisation, Geheimbünde und Häuptlingstum. Ganz ähnlich hält er es hinsichtlich der Nutka. Im dritten und letzten Abschnitt erörtert ADAM dann grundlegende Fragen zur Stammesorganisation der Wakash- und der übrigen Stämme an der Nordwestküste Amerikas. Auch ADAM anerkennt bei den südlichen Kwakiutl das Vorherrschen des Vaterrechtes. Während aber BOAS hier ein ursprüngliches und ausschließliches Vaterrecht annimmt, glaubt ADAM mit FRAZER auch für diesen Fall an der Priorität des Mutterrechtes festhalten zu sollen; denn ein Übergang vom Vaterrecht zum Mutterrecht sei bisheran nirgendwo (?) beobachtet worden.

In der Bibliothek des Pariser Arsensals wurde eine von DUMONT DE MONTIGNY in Versen abgefaßte Beschreibung der ganzen Gründungszeit Luisianas, besonders der Stadt Neu-Orleans, gefunden. Darin sind manche bisher unbekannte Einzelheiten aus dem Leben der dortigen Indianer enthalten. MARC DE VILLIERS gibt einen Auszug aus dem Manuskript im Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 35—56.

TH. KOCH-GRÜNBERG veröffentlicht seine Studien über die Ipurinasprache (Rio purus in Brasilien) und ergänzt sein Material aus allen bisher bekannt gewordenen Veröffentlichungen. Entgegen der Auffassung von P. EHRENREICH, der die Sprache als einen Aruakdialekt ansah, findet jetzt KOCH-GRÜNBERG, daß sie ein starkes Gemisch aus einem Aruakdialekt mit anderen Sprachen darstellt. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 57—96.)

pas entendre» on dit «ne pas tu-veux tu-entends». «Par sa grammaire, cette langue diffère de toutes les langues environnantes . . . L'*Itonama* ne peut être rattaché à aucun groupe connu et il y a lieu de le considérer provisoirement comme formant une famille linguistique indépendante.» (Mém. de la S. d. linguistique de Paris XIX [1916], 6^e fasc.)

L. ADAM (Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. XXXV [1918], 105—430) nous offre un traité volumineux sur l'organisation et sur les chefs des tribus des Wakash. Les tribus des Wakash (Kwakiutl et Nutka) appartiennent aux peuplades du littoral de l'Amérique du nord occidentale. Ils ont pour voisins au nord les Tsimshian (puis les Haida et les Tlinkit) et au sud les Selish. ADAM s'appuie dans ses recherches surtout sur les matériaux que BOAS a fournis, pour l'histoire de la civilisation de ces peuplades. Il s'occupe d'abord des Kwakiutl; il les étudie par rapport à l'organisation de la tribu, de leurs sociétés secrètes, du pouvoir des chefs. Il procède d'une manière analogue par rapport aux Nutka. Dans la troisième et dernière partie, ADAM s'occupe des questions fondamentales pour l'organisation tribale des Wakash et des autres peuplades du littoral nord-ouest de l'Amérique. ADAM, lui aussi reconnaît chez les Kwakiutl du sud la prédominance du régime patriarcal. Mais tandis que BOAS suppose ici le droit paternel original et exclusif, ADAM croit devoir maintenir avec FRAZER dans ce cas aussi la priorité du matriarcat, car la transition du droit paternel au droit maternel n'aurait jusqu'ici pu être constatée nulle part (?).

On a découvert dans la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris une description en vers de toute la colonisation de la Louisiane, surtout de la fondation de la Nouvelle-Orléans par DUMONT DE MONTIGNY. On y trouve des détails jusqu'ici inédits de la vie des Indiens de ces régions. MARC DE VILLIERS donne un extrait du manuscrit dans le Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 35—56.

TH. KOCH-GRÜNBERG publie ses études sur la langue Ipurina (Rio purus au Brésil) et complète son sujet au moyen de toutes les publications connues jusqu'ici. Contrairement à l'idée de P. EHRENREICH qui considère cette langue comme un dialecte de l'Aruak, KOCH-GRÜNBERG trouve qu'elle offre un mélange d'un dialecte de l'Aruak avec d'autres langues. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 57—96.)

E. GUILLEMIN-TARAYRE stellt die bisher gewonnenen Resultate über die Anlage des großen, zentralen Tempels in Mexiko zusammen. Mit Hilfe vieler Angaben der Eroberer und der ersten europäischen Bewohner der Stadt, sowie aus den noch vorhandenen Spuren und den Maßzahlen der im Jahre 1791 beseitigten letzten Ruinen läßt sich feststellen, daß die Seiten der rechteckigen Basis der Tempelpyramide 105.87×87.76 m betragen. Die Höhe war 83.65 m. — Die in Mexiko gebräuchliche Längeneinheit (Fuß) ist aus der Tradition nur näherungsweise bekannt. Sie läßt sich aber aus den Maßen des großen Tempels sowie mehrerer anderer hervorragender Gebäude des Landes mit ziemlicher Sicherheit feststellen, vorausgesetzt daß überall eine ganze Anzahl von Längeneinheiten verwendet wurde. Das Resultat dieser Untersuchung bringt uns eine Überraschung: die Länge des aztekischen Fußes ergab sich als Mittelwert aus zahlreichen Einzelmessungen zu 33.83 cm. Der Durchmesser des berühmten Kalendersteines Axayacatl's beträgt zehn solcher Fuß, nämlich 338 cm. „Der asiatische Ursprung dieses Maßes ist nicht zu bezweifeln, es ist der genaue Wert des ersten Händlerfußes in China, des Tsché (33.83 cm), der gleichzeitig angesetzt wird mit der Periode, in der das bis dahin streng abgeschlossene China seine Pforten für den auswärtigen Handel öffnete; wahrscheinlich nach den Eroberungen Alexanders und unter den ersten Ptolemäern.“ Der praktische Maßstab Mexikos war 6 aztekische Fuß lang, die Einheit des Längenmaßes für die Felder war 60 Fuß Die Wage war in Mexiko unbekannt. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 97—120.)

A. VAN GENNEP hebt die ethnologische Wichtigkeit der Bandweberei hervor; sie ist wahrscheinlich die älteste Art der Weberei und hat überall eine andere Technik als die gewöhnliche. Die sinnreichste Technik auf diesem Gebiet ist die Brettchenweberei. „Jede Entdeckung der Brettchenweberei an einem bestimmten Orte oder bei einer kleinen Bevölkerungsgruppe ist für die Ethnographie beweiskräftig und besitzt sehr große Wichtigkeit.“ „Wenn man die geographische Verteilung der Brettchenweberei verfolgt, so erkennt man, daß ihr Vorkommen in zwei bestimmten Gegenden Südamerikas sich nur durch zwei Hypothesen erklären läßt. Die Technik kann dort aus dem äußersten Osten eingeführt sein, . . . oder durch die Spanier, die sie ihrerseits von der spanisch-maurischen Zivilisation geerbt hätten.“ Von ähnlichem Werte ist die Kenntnis der Verbreitung von hölzernen

E. GUILLEMIN-TARAYRE résume les résultats des études faites sur le plan du grand temple central à Mexico. A l'aide des données fournies par les conquérants et les premiers colons européens de la ville, des traces encore existantes et des mesures prises sur les ruines déblayées en 1791, on peut constater que les côtés de la base rectangulaire du temple pyramidal mesuraient 105.87×87.76 m. La hauteur était de 83.65 m. On ne connaît qu'approximativement par la tradition l'unité de longueur [pied] employée au Mexique. Cependant on peut la déduire avec une certitude suffisante des mesures du grand temple et de celles de plusieurs autres édifices remarquables du pays, supposé cependant qu'on ait employé partout un nombre entier d'unités de longueur. Le résultat de ces recherches nous offre une surprise. La longueur du pied aztèque résultant de nombreuses mensurations isolées, se trouve être de 33.83 cm. Le diamètre de la célèbre pierre-à calendrier d'Axayacatl est de dix de ces pieds, donc de 338 cm. «L'origine asiatique de cette mesure n'est pas douteuse; c'est la valeur exacte du premier pied commercial chinois, le Tché, contemporain de l'époque où la Chine, jusqu'alors strictement fermée, ouvrit ses portes au commerce extérieur, probablement après les conquêtes d'Alexandre et sous les premiers Ptolémées.» La mesure usuelle au Mexique était longue de 6 pieds aztèques; l'unité de la mesure de longueur pour l'arpentage était de 60 pieds. La balance était inconnue au Mexique. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 97—120.)

A. VAN GENNEP relève l'importance ethnologique du tissage des rubans; il est probablement la forme la plus ancienne du tissage et s'est créé partout une technique différente de celle du tissage ordinaire. La technique la plus intéressante dans ce domaine est le tissage aux cartons. «Toute découverte en un endroit précis ou chez un petit groupement déterminé de l'usage régulier de la technique aux cartons présente une valeur de critérium ethnographique d'une importance supérieure et absolue.» «Si l'on considère la répartition géographique du tissage aux cartons, on voit que son existence dans deux régions déterminées de l'Amérique du Sud ne peut s'expliquer que par deux hypothèses: la technique a pu y être introduite de l'Extrême-Orient . . . ou bien elle y a été introduite par les Espagnols, qui eux-mêmes l'auraient héritée de la civilisation hispano-moresque.» La con-

Sicherheitsschlössern mit mehreren Riegeln, die sich z. B. in Zentral-Europa, in Afrika, in Asien außer China, Indo-China und Japan finden, aber auch in Bolivien. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 121—133.)

H. KUNKE hat die Phonetik der Karaia-sprache (Goyaz, Brasilien) zum Gegenstand eingehender Studien gemacht. Sonderbarerweise hat in dieser Sprache, wie in den deutschen Idiomen, der *a*-Laut die Neigung, sich einerseits nach *e*, anderseits nach *o* zu verschieben. Die Konsonanten *f*, *l*, *r*, *s*, *j* fehlen ganz, als Guttural-laut kommt nur *k* vor. In der Frauensprache findet sich dieser Konsonant viel öfter als in der Männersprache. Letztere ist wahrscheinlich eine jüngere Form. Den Auslaut bilden in der Regel kurze Vokale mit dem Wortakzent. (Journ. d. l. Soc. d. Améric. d. Paris N. S. XI [1914], 139—181.)

Im Zentrum der amerikanistischen Forschung, der Société des Américanistes de Paris, wurde vom Präsidenten H. VIGNAUD über den gegenwärtigen Stand der Amerikanistik, über ihre Erfolge und Ziele berichtet. Unter anderem wurde konstatiert, daß gegenwärtig „keiner aus den jenseits der Atlantik gefundenen Schädeln durch formelle Merkmale an jene des Neandertal- oder des Cro-Magnon-Menschen erinnert... Dieses Resultat wird durch die Untersuchungen amerikanischer Anthropologen bestätigt. Zahlreiche Beobachtungen über diesen Gegenstand haben keinen Unterschied gezeigt zwischen den in den ältesten Schichten gefundenen Skeletten der Neuen Welt gegenüber denen aus der Gegenwart. Das berechtigt zu dem Schlusse, daß der Mensch mit den Merkmalen, die er heute besitzt, nach Amerika gekommen ist“. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 1—20.)

Gleich E. SELER hat auch E. OROZCO die Fortdauer des heimlichen Fetischdienstes von seiten mancher Mexikaner beim Popocatepetl konstatieren können; einem der nächtlichen Feste wohnte er persönlich bei. (El Mexico antiguo I [1919], 67—70.)

Im «American Museum of Natural History» ist eine der wertvollsten mexikanischen Skulpturen ausgestellt; sie stammt aus Texcoco. Man hat sie bisher für das Bild eines gepanzerten Kriegers gehalten. Nun weist H. BEYER überzeugend nach, daß es sich um eine Statue des Gottes Xipe Totec handelt. Der vermeintliche Panzer ist die abgezogene Menschenhaut,

naissance des régions où s'est répandu l'usage des serrures de sûreté en bois à plusieurs chevilles à une valeur analogue. On les trouve p. ex. dans l'Europe centrale, en Afrique, en Asie, excepté en Chine dans l'Indo-Chine et au Japon, mais aussi en Bolivie. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris, N. S. XI [1914], 121—133.)

H. KUNKE a pris pour sujet d'études approfondies la phonétique de la langue Karaia (Goyaz, Brésil). C'est un fait à signaler assez singulier que dans cette langue, comme dans les idiomes allemands, le son de l'*a* a la tendance de se déplacer, soit du côté de l'*e*, soit de celui de l'*o*. Les consonnes *f*, *l*, *r*, *s*, *j*, font totalement défaut; le *k* est le seul son guttural en usage. Cette consonne paraît plus fréquemment dans le langage des femmes que dans celui des hommes. Ce dernier est probablement une forme d'origine plus récente. En général, le son final est formé par des voyelles brèves portant l'accent tonique. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris, N. S. XI [1914], 139—181.)

Dans la Société des Américanistes à Paris, centre des recherches sur l'Amérique, le président H. VIGNAUD a fait un rapport sur l'état actuel de l'Américanistique, sur ses résultats et ses visées. Entre autres choses il a constaté qu'actuellement «aucun des crânes découverts de l'autre côté de l'Atlantique ne rappelle, par ses caractères physiques, ceux de l'homme de Néandertal ou de Cro-Magnon. Cette observation, que confirment les recherches des anthropologistes américains, dont les nombreuses observations sur ce point n'ont révélé aucune différence entre les ossements humains trouvés jusqu'à présent dans les plus anciennes couches du nouveau monde et ceux des Indiens de nos jours, est de nature à autoriser la conclusion que l'homme américain est arrivé en Amérique avec les caractères ethniques qu'il possède actuellement». (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris, N. S. XI [1914], 1—20.)

E. OROZCO a pu constater, à l'instar d'E. SELER, la persistance du culte fétichiste secret de la part de quelques Mexicains habitant près du Popocatepetl; il a assisté lui-même à une de leurs fêtes nocturnes. (El Mexico antiguo I [1919], 67—70.)

Une des sculptures mexicaines les plus précieuses est exposée dans le «American Museum of Natural History»; elle vient de Texcoco. On l'avait considérée jusqu'ici comme la représentation d'un guerrier cuirassé. Mais H. BEYER prouve à l'évidence qu'il s'agit d'une statue du dieu Xipe Totec. La soi-disant cuirasse est une peau humaine écorchée, représentée écaillée

die hier in symbolischer Absicht 'schuppig' dargestellt ist. (El Mexico antiguo I [1919], 73—81.)

W. STAUB berichtet, daß in abgelegenen Wohnplätzen der Huasteca die Toten heute noch in den Wohnhütten beerdigt werden. In alten Gräbern findet man Teller, Schalen, Krüge mit Nahrungsmitteln, Idole und Schmuck. Die Werkzeuge der alten Huasteken bestanden aus Holz, Stein und vereinzelt aus Kupfer. In den tiefsten Kulturschichten wurden an drei Orten: im Tal von Mexiko, Panuco und La Tigra (bei Topila) Tonwaren gefunden, die alten mongolischen Mustern entsprechen sollen. Die Huasteken von heute führen ihre alten rituellen Tänze jetzt am Osterfeste auf. (El Mexico antiguo I [1919], 49—65.)

Ozeanien.

Unter dem Titel *Measa* veröffentlicht A. C. KRUJIT einen Beitrag zum Dynamismus der Bare'e sprechenden Toradja und einiger umwohnender Völker. (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 74, 1918, 233—260, deel 75, 1919, 36—133.) Wie N. ADRIANI in einer Nachschrift (l. c., deel 74, 261—262) auseinandersetzt, gibt der Ausdruck „unheilbringend“ sehr gut die Bedeutung von *measa* wieder. Im ganzen *measa*-Glauben tritt nach KRUJIT das präanimistische Element im Denken der Bewohner von Zentral-Celebes deutlich hervor. Verfasser behandelt zunächst, wie das Zerschlagen eines irdenen Topfes (*measa*) unheilbringend ist; dann den magischen Einfluß des menschlichen Körpers, speziell der verschiedenen Verrichtungen seiner Organe (Lachen, Sprechen, Niesen usw.) Alle diese Dinge sind im gewöhnlichen tagtäglichen Leben belang- und gefahrlos, unheil drohend werden sie erst in besonderen Umständen (Zeit der Menstruation, Schwangerschaft) oder in besonderen Zeitverhältnissen (Zeit der Aussaat, Ernte). KRUJIT bemerkt, daß er die eigentliche Anregung zur vorliegenden Untersuchung von F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN's Artikel „Het primitieve Denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders“ (l. c., deel 71, 1915) empfangen habe.

Gegen Erklärungsversuche, die G. P. ROUFFAER verschiedenerorts zu einzelnen altjavanischen geographischen Namen gegeben hat, wendet sich S. VAN RONKEL (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 75, 1919, 1—7). RONKEL meint, je größer das Ansehen eines Autors, desto notwendiger sei es, auf die Fehler hinzuweisen, die

dans un but symbolique. (El Mexico antiguo I [1919], 73—81.)

W. STAUB rapporte, que dans les habitations écartées des Huastecas les morts sont actuellement encore enterrés dans les cases servant de demeures. Dans les anciennes sépultures on trouve des assiettes, des coupes, des cruches avec des comestibles, des idoles et des parures. Les outils des anciens Huastecas étaient en bois, en pierre, rarement en cuivre. Dans les couches de culture les plus profondes, on a trouvé à trois endroits: dans la vallée de Mexico, à Panuco et la Tigra (près de Topila), des poteries qu'on dit ressembler à d'anciens modèles mongols. Les Huastecas d'aujourd'hui exécutent actuellement leurs anciennes danses rituelles à la fête de Pâques. (El Mexico antiguo I [1919], 49—65.)

Océanie.

A. C. KRUJIT publie sous le titre de *Measa* une Etude sur le dynamisme des Poradja parlant le Bare'e et de quelques peuplades circonvoisines. (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 74, 1918, 233—260, deel 75, 1919, 36—133.) Comme N. ADRIANI l'expose dans une note finale, l'expression «fatal, funeste» rend très bien le terme *measa*. Dans toute la croyance *measa*, l'élément préanimiste ressort distinctement selon KRUJIT de la manière de penser des habitants de Célèbes centrale. L'auteur s'occupe d'abord de la question de savoir sous quel rapport le brisement d'un pot de terre est *measa*, de mauvais augure, funeste; puis de l'influence magique du corps humain, spécialement des diverses fonctions de ses organes (le rire, le parler, l'éternûment, etc.). Toutes ces choses sont sans importance et sans danger dans la vie ordinaire, quotidienne; elles ne sont menaçantes que dans des circonstances particulières (menstruation, grossesse) ou à certaines époques (temps des semailles, de la récolte). KRUJIT fait observer qu'il a été inspiré à faire les recherches dont il nous propose le résultat, par l'article de F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN «Het primitieve Denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders» (l. c., deel 71, 1915).

S. VAN RONKEL (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 75, 1919, 1—7) s'oppose aux explications essayées par J. P. ROUFFAER au sujet de certains noms géographiques vieux-javanais. RONKEL pense que plus l'autorité d'un écrivain est grande, plus il est nécessaire de faire remarquer les erreurs qui lui ont échappé. Entre

ihm unterlaufen. Unter anderem sucht nun RONKEL nachzuweisen, daß der Name der Insel Bangka nicht Schiffsinsel, eine Insel, die einem Schiffe gleicht, sondern eher Schifferinsel, d. i. eine der Schifffahrt günstige Insel, bedeute. Ferner glaubt er, daß *malili* nichts mit altjavanisch *malela* (Feinstahl, Nickelstahl) zu tun habe, sondern *malili* bedeute „schwankend, sich krümmend, schlängelnd“ und sei der Name für den Fluß, der aus dem Towoeti-Meer in den Bone-Golf fließt.

Die von Freunden und Schülern JOSEF KOHLER zum 70. Geburtstag dargebrachte Festgabe bringt aus der Feder von R. THURNWALD instruktive Ausführungen über politische Gebilde bei Naturvölkern (Zeitschr. f. Rechtswiss. XXXVII, 376—408). THURNWALD geht bei seinen Darlegungen in erster Linie von seinen eigenen Forschungen in verschiedenen Teilen Melanesiens aus. Er faßt die sozialpolitischen Bildungen der drei großen Völkergruppen (Papua, Melanesier und Polynesier) in der Südsee ins Auge und versucht eine Typisierung der bezüglichen Zustände. Die niedrigste Form der sozialpolitischen Bildung konstatiert THURNWALD bei den Papua. Er bezeichnet ihre politische Form als eine Gerontokratie oder besser als eine gerontokratische Demokratie. Fortgeschrittenere Formen, schon Ansätze einer Aristokratie, weisen nach THURNWALD die später eingewanderten Melanesier auf. Die höchste politische Form aber, eine Art aristokratischer Oligarchie, findet THURNWALD bei der dritten Schicht, bei den Stämmen Mikronesiens und Polynesiens.

autres choses RONKEL cherche à prouver que le nom de l'île de Bangka ne signifie pas île-vaisseau, c'est à dire île qui ressemble à un navire, mais île des navigateurs, c'est-à-dire île qui favorise la navigation. Puis il pense que *malili* n'a rien en commun avec le mot vieux-javanais *malela* (acier fin, acier nickelé), mais que *malili* signifie „oscillant, sinueux, serpentant“, et que c'est le nom du fleuve qui coule de la mer de Towoeti dans le golfe de Bone.

Dans la «Festschrift» que, à l'occasion du 70. anniversaire de naissance de JOSEPH KOHLER, ses amis et ses disciples lui ont offert, se trouve un article de la plume de R. THURNWALD avec des détails instructifs sur les formations politiques des peuples primitifs. (Zeitschr. f. Rechtswiss. XXXVII, 376—408.) THURNWALD procède en première ligne de ses propres recherches en diverses parties de la Mélanésie. Il envisage l'organisation sociale et politique des trois grands groupes de peuples dans l'Océan Pacifique (les Papouas, les Mélanésiens et les Polynésiens) et cherche à établir des types pour leur état respectif. THURNWALD constate la forme la plus imparfaite des institutions sociales et politiques chez les Papouas. Il caractérise leur forme de gouvernement comme une gerontocratie, ou plutôt comme une gerontocratie démocratique. Les Mélanésiens, immigrés plus tard, présentent selon THURNWALD des formes plus avancées, des rudiments d'une aristocratie même. THURNWALD constate l'existence de la forme politique la plus parfaite, une espèce d'oligarchie aristocratique, dans la troisième couche culturelle, celle qui embrasse les tribus de la Micronésie et de la Polynésie.

Bibliographie.

Langer Fritz, Dr. *Intellektualmythologie.* Betrachtungen über das Wesen des Mythos und die mythologische Methode. XII + 269 SS. Groß-Oktav. Verlag von B. G. TEUBNER, Leipzig-Berlin 1917. Preis: Mk. 10.— geh., Mk. 12.— geb. und Teuerungszuschlag.

Ein wertvolles und tapferes Buch.

Tapfer, weil sein Verfasser, obwohl fast allein der ganzen großen Schar der übrigen Mythologen gegenüberstehend, doch mit kraftvoller Entschiedenheit gegen deren Aufstellungen angeht und dazu mit frischer Offenheit Meinungen verteidigt, die von diesen bisher vielfach selbst mit ausgesuchter Geringschätzung behandelt worden waren.

So wirft er gleich zu Beginn den Fehdehandschuh hin, indem er, nachdem er im Anschluß an die Mythologen der romantischen Zeit den symbolischen Charakter des Mythos dargelegt, folgende Thesen aufstellt, die allerdings zumeist den modernen Mythologen als ganz „unerhört“ vorkommen werden:

„1. Im Mythus steckt alte Geisteskultur.

2. Romantisch, fremdartig oder phantastisch sind im Mythus eigentlich nur die Formen der Anschauung; der geistige Gehalt ist dagegen oft höchst einfach und natürlich und hat wie unsere eigenen geistigen Anschauungen eine reale vernünftige Wirklichkeit zur Voraussetzung.

3. Die Hauptaufgabe der Mythologie besteht in einer modernen lebendigen Fassung der mythischen Formen, ohne daß dabei moderne Anschauungen künstlich oder gewaltsam der Vorzeit aufgepfropft werden. Inwieweit bei dieser Ansicht ein solcher Fehler sich vermeiden läßt, das kann freilich nur die Einzeluntersuchung lehren.

4. Unsere althergebrachten sprachlichen Bilder sind Erzeugnisse älterer mythischer Anschauungen und daher als eine Quelle der Erkenntnis für die Erforschung der Mythen heranzuziehen.

5. Der Unterschied zwischen den Vorstellungen unserer Bildersprache und denen des Mythus besteht darin, daß jene rein geistig und unwirklich für uns sind, diese den Alten hingegen mit dem Leben selbst durch Sitte, Brauch, örtliche und zeitliche Gebundenheit eng verknüpft sind und als Wahrheit geglaubt werden.

6. Der Mythus und unsere pragmatische Geschichtschreibung sind zwar stark verschieden, die mythische Denkrichtung ist aber darum keineswegs ungeschichtlich, sondern im Sinne einer, wenn auch oft sehr bescheidenen Lebensphilosophie und damit zugleich als religiös- und geschichtsphilosophisch zu verstehen (S. 15).“

Seine Gegner teilt LANGER in zwei Heerscharen, die objektivierende und die subjektivierende Richtung.

Die objektivierende Richtung (S. 25 ff.) geht darauf aus und begnügt sich so ziemlich damit, irgendwelche bestimmte Objekte der äußeren Erscheinungswelt als den mythischen Vorstellungen zugrundeliegend zu bezeichnen. Zu ihr gehört die naturmythologische Schule, welche als solche Objekte Gegenstände und Vorgänge der Natur betrachtet, und die animistische, welche dieselben im Seelenleben der Menschen sucht; zu diesen Objekten müßten noch hinzukommen als dritte Klasse, wie der Verfasser hervorhebt, die Kulturgegenstände, die der Mensch selbst sich schafft. Gegen diese objektivierende Richtung wendet der Verfasser ein, daß sie über das Wesen des Mythus nichts aussage, da sie sich nicht ausspreche über das subjektive innere Verhalten des (früheren) Menschen zu seinen mythischen Schöpfungen, über den eigentlichen „Sinn“, den er mit ihnen verknüpfte. Er wirft ihr ferner ihre Neigung zum „Unitarismus“ vor, zur einseitigen Tendenz, die unübersehbare Vielheit der mythologischen Produkte auf gewisse hervorragende Objekte, Sonne, Mond, Seele u. a. zurückzuführen. Er übersieht dabei nicht, daß die genaue Kenntnis der mythologischen Objekte notwendig und deren Herausarbeitung verdienstlich ist.

Die subjektivierende Richtung (S. 41 ff.) betont den subjektiven Charakter der Mythen, als deren Ursache sie das Subjekt mit seinem Fühlen, Wollen und Denken hinstellt. LANGER wendet sich besonders gegen die W. WUNDT'sche Affekthypothese, nach welcher nicht die Vorstellungen an sich, sondern die sie begleitenden Affekte der Furcht, der Hoffnung, des Wunsches, der Liebe, des Hasses und die ihnen entströmenden Ausdrucksbewegungen die eigentlichen Quellen der Mythen seien; „nicht das intellektuelle Interesse, sondern der Trieb, dem Affekt Befriedigung zu verschaffen, bestimme im Geiste des Primitiven ... die Verknüpfung der Erscheinungen“. Hier habe nicht die logische, sondern die psychologische Kausalität ihr Tätigkeitsgebiet, ... „gefühlsschwangerer Dämmerungszustand“ niedrigen Denkens, über das der Primitive nicht hinauskomme. D. h. es gebe auch Mythen aus der Kultur- und Geschichtsperiode der Völker, bei denen dann das logische Denken einsetze; aber die vor dieser Periode liegende sogenannte niedere Mythologie falle restlos in das Gebiet des psychologischen, rein assoziativen Denkens, und dieses bilde allein den genügenden Untergrund der Erklärung für die logischen und sonstigen Unbegreiflichkeiten, die der Mythus mit sich führe.

Mit gutem Geschick weist LANGER demgegenüber darauf hin, wie diese Bevorzugung des blinden Affektes, des intellektentblösten Gefühls in engem Zusammenhange stehe mit der Tatsache, daß man in protestantischen Kreisen infolge der inneren Entwertung der Glaubenslehren sich auf die „friedlichen“ Regionen des Gemüts zurückgezogen habe. „Aber das ist eben nur ein Notbehelf, nicht der Weg, um wirklich zu helfen. Kein noch so warmes religiöses Empfinden und keine noch so tiefreligiöse Gemütsanlage können die Leere des Kopfes wett-

machen . . . Nicht der Affekt an sich, sondern die Vorstellungen, die der Affekt begleitet, sind die Wurzel des mythischen Denkens und Handelns, nicht das Gemüt mit seinem religiösen Bedürfnis oder das fromme Gefühl des Individuums, sondern die bestimmten religiösen Anschauungen, Gebote und Lehren, die dem religiösen Leben seinen Inhalt, dem gläubigen Gemüte seinen festen Halt geben, machen das Wesen einer Religion aus (S. 53).¹ Wenn er dann ferner zeigt, daß die Affekthypothese mit einer Auffassung vom Geisteszustande des primitiven Menschen arbeitet, die in den Tatsachen keine Bestätigung findet, so berührt er sich mit dem, was ich schon früher gegen WUNDT und VIERKANDT² und anderswo gegen Vertreter der Zaubentheorie³ ausgeführt, so daß ich mich freue, in ihm einen der wenigen Kampfgenossen gegen eine bisher übermächtige Gegnerschaft begrüßen zu können.

Seine Kritik der subjektivierenden Richtung beschließt LANGER mit der Feststellung, daß der Mythologe zwar „in dem subjektiven Bewußtseinsinhalt des mythenbildenden Geistes die einzig mögliche Unterlage für eine wissenschaftliche Behandlung des Mythos zu sehen habe, er werde aber auf den real geistigen Kern dieses Inhaltes den Nachdruck legen und den Menschen der Vorzeit als ein in Begriffen denkendes vernunftbegabtes Wesen anerkennen“ (S. 64).

Die so orientierte Art der Forschung, die LANGER vertritt, bezeichnet er mit dem Namen *Intellektualmythologie*. Sie erblickt in dem Intellekt des Menschen, seinen religiösen Begriffen, Ideen und Idealen das Wesen des Mythos und den Gegenstand der mythologischen Forschung (S. 64 ff.). An die Stelle der affektdurchtränkten dumpfen unklaren Vorstellung setzt sie den hellen Begriff des logisch-vollmenschlichen Denkens. Allerdings nicht den starren, festen Begriff der Wissenschaft, sondern den im Fluß des wirklichen Lebens stehenden, dem beständigen Wandel unterworfenen Begriff, über den LANGER nun eine Reihe wertvoller Untersuchungen anstellt, in denen er zeigt, wie er dem kulturellen Wandel, dem intellektuellen oder Bedeutungswandel und dem metaphorisch-empirischen Wandel unterworfen ist. Er stellt dann die wichtige Tatsache fest, daß in diesem Wandel bei der Begriffsübertragung nicht der gesamte Vorstellungsinhalt, sondern nur irgendein Zug an diesem Inhalt dem Geiste gegenwärtig und ausschlaggebend ist, der aus diesem oder jenem Grunde ihm subjektiv besonders bedeutungsvoll, „wesentlich“ erscheint; LANGER nennt ihn die *subjektive Dominante*. Sie macht den „Sinn“ des Objektes aus und der hierauf sich aufbauende Begriff ist der *Sinnbegriff*. Er bietet den für die Geistesentwicklung und gerade auch für die Mythologie wie für die Wortbildung ungeheuren Vorteil dar, daß er nur ein oder wenige Merkmale umfaßt, die nun aber auch an anderen Objekten sich finden, so daß deshalb dieser Sinnbegriff und das ihm entsprechende Wort auch auf sie übertragen werden kann. Wenn er in ähnlicher Weise auch für die Entstehung der primären Worte und Urbegriffe auf solche Sinnbegriffe zurückkommt (S. 104 ff.), so freue ich mich, auch hier mit ihm zusammenzutreffen, da ich Gleiches schon früher vorgetragen habe⁴.

Mein starker Dissens beginnt aber alsbald dort, wo LANGER nun daran geht, sich das erste Zeitalter dieser allgemeinen Anwendung der Sinnbegriffe auszumalen. Obwohl er abweist, daß der Affekt den Ursprung der Mythen gebildet habe, so läßt er ihn doch gelten „als die treibende Kraft, die das Räderwerk der Kultur in Gang setzt“, da nur „unter psychischem Hochdruck“ die ersten Sinnbegriffe entstanden seien. So nehme er Name und Züge der Objekte an, indem er in die Ideale hineinzuwachsen strebe, die er im Sinnbegriff sich von jenen gebildet habe. So entstehe zuerst nicht ein Anthro-, sondern ein Theriomorphismus, „wie er im Totemismus klar zutage liegt“ (S. 112). Und der Stand der Intellektualmythologie, der dem Menschen der Vorzeit Intuition und Reflexion und damit Begriffe, Urteile, Ideen und Ideale zubillige, „hindert uns nicht im geringsten, uns das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich vorzustellen“ (S. 113). Deshalb, auch wo der Verfasser von der Stammesgottheit spricht, „so soll das weder eine Mehrheit von Gottheiten ausschließen noch den niedersten Kulturstufen den Glauben an persönliche Götter zubilligen“ (S. 133, Anm. 2).

¹ W. SCHMIDT, Die moderne Ethnologie, „Anthropos“ I (1906), S. 616 ff., 636 ff.

² Id., Ursprung der Gottesidee, Münster i. W. 1910, gegen KING S. 420 ff., 425 ff., MARET S. 431 ff., PREUSS S. 443 ff., 446 ff., VIERKANDT S. 466 ff., S. H. HARTLAND S. 473 ff.

³ W. SCHMIDT, Die Uroffenbarung, in ESSER-MAUSBACH, Religion, Christentum, Kirche, Kempten-München 1911, Bd. I, S. 488 ff., 565.

Weitergehend gelangt er zu einem „mythischen Monismus“, der die Einheit von Objekt [des Sinnbegriffes] und Gottheit fordert (S. 139 ff.). Das sei jene „älteste Stufe des Glaubens“, der sogenannte Fetischismus gewesen, als es noch keine überragenden Götter gab, sondern alle Denköbjekte göttlichen Geist in sich hatten. Die damals gewonnenen Sinnbegriffe seien wirksame Mächte gewesen, die dem, der in das Geheimnis ihres Wesens eingedrungen war, die Fähigkeit gaben, „sich durch die rechte Anwendung und Verknüpfung dieser Begriffe die Welt zu unterwerfen, kurz, zu zaubern“, was dann des Näheren breit ausgeführt wird (S. 154 ff.). Damals seien Sinnbegriff, Wort und Objekt eines gewesen, und diese Einheit befestigte sich in tausend Einzelheiten der Sitte und des täglichen Lebens; die Objekte verkörperten den Sinnbegriff, „stießen an die Persönlichkeit und zwangen den Menschen kraft des mit ihnen unlöslich verbundenen Sinnbegriffes zur religiösen Beachtung des Objektes und zum vorsichtigen Umgang mit ihm“ (S. 176).

Es kam aber die Zeit, wo diese Einheit, dieser Monismus zerfiel und der „mythische Dualismus“ entstand, der das „Profanmenschentum“ im Gefolge hatte. Es folgte der Verfall als Entgeistigung, als Schwinden des Verständnisses von dem Zusammenhang zwischen Sinnbegriff und Objekt und den aus ihnen hervorgegangenen Mythen, Sitten und Gebräuchen. Ding und Geist lösen sich voneinander, es entsteht eine „profane“ Welt. In der Religion lebe indes der Sinnbegriff noch weiter, gepflegt von den Priestern, aber doch nur mehr in einem künstlichen Leben, er wird zum Symbol, das sich immer mehr vergeistigt, wodurch die Kluft zwischen geistigem und materiellem Leben nur noch mehr erweitert wird. — — —

Diese ganzen Darlegungen leiden unter einem schweren Mangel, unter der ungenügenden Kenntnis des Verfassers von den allgemein-ethnologischen Tatsachen. Er sagt selbst in der Vorrede, daß seine Belege „im wesentlichen wenn nicht deutschem Volksglauben und germanischem Mythos, so der christlichen Glaubenswelt“ entstammen (S. IV), und auf diesen begrenzten Gebieten, besonders den beiden ersteren, zeigt er sich in der Tat völlig zu Hause. Von der allgemein-ethnologischen Literatur kennt er aber nur einige Sammelwerke und auch deren nur wenige und nicht durchaus maßgebende. Das ist natürlich viel zu wenig Material, um die Brücke zu schlagen von den germanischen Völkern, die doch sicherlich von der ältesten Urzeit schon sehr weit entfernt sind, bis zu dieser Urzeit hin. Ja, man sieht überhaupt nicht, daß der Verfasser, obwohl er in der Mythenentstehung nicht dem polygenistischen Elementargedanken, sondern mehr dem monogenistischen historischen Zusammenhang folgen will (S. 44 ff., 113 ff.), auch nur Anstalten dazu trifft, eine historische Altersfolge der Mythenschichtungen herzustellen. So ist es einigermaßen erklärlich, wenn er sich tatsächlich „nicht gehindert“ zu fühlen erklärt, sich den Urmenschen „so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich vorzustellen“ (S. 113). Natürlich, weil er die Hindernisse, die dieser Vorstellung im Wege stehen, nicht kennt. Er weiß es nicht, daß die ethnologisch bisher ältesten Völker, die Pygmäen und Pygmoiden, die Südostaustralier u. a. gar nicht „so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich“ sind,¹ und speziell, was unseren Gegenstand betrifft, daß bei ihnen keinerlei Fetischismus, kein Totemismus, kein mythologischer Monismus und fast kein Zauberglaube herrscht,² und daß es schon bei all diesen Stämmen eine profane Welt gibt, jedenfalls neben und zumeist schon vor den zauberischen Kausalitäten. Das sind nun einfache Tatsachen, welche peremptorisch hindern, daß die Darstellung, die LANGER auch von der Mythologie der Urstufe gibt, richtig sei. Man könnte es ihm nun selbst überlassen, sich damit zurechtzufinden und zu sehen, wie und wo er diese Darstellung ändere.

Aber es ist doch nicht ohne Interesse, etwas näher nachzuforschen, wie er von so guten und richtigen Prämissen aus zu so unrichtigen Folgerungen kommen konnte, und an welcher Stelle der Irrtum einsetzte. Dieses scheint mir dort gegeben zu sein, wo er die Lehre aufzustellen beginnt, daß in der Urzeit (Sinn-) Begriff und Objekt vollkommen identisch gewesen seien: „Wie wir wissen, gilt das Wort in alter Zeit nicht als bloße Bezeichnung des Objektes, es ist mit diesem geradezu eins“ (S. 106, vgl. S. 116). Und die Belege für diese gewaltige Behauptung? Keine andere, als die drei Worte „wie wir wissen“! Nun wohl, ich bekenne mich

¹ S. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart 1910, S. 140 ff.; Id., Ursprung der Gottesidee, S. 225 ff., 240 ff., 394 ff.

² Stellung der Pygmäenvölker, S. 181 ff., 193 ff., 218, 224 ff., 231, 234; Ursprung der Gottesidee, S. 238, 242, 325 ff., 383 ff., 396 ff., 405.

zu der Ignoranz, daß ich sage, wenn es sich um die urältesten Zeiten handelt, auf die es ja dem Verfasser hier ankommen muß, daß ich stichhältige Belege für eine derartige Identifizierung von Begriff und Objekt nicht kenne. Damit könnte ich es bewenden lassen; denn wenn jemand eine Behauptung aufstellt, ist es auch dessen Sache, die positiven Beweise dafür beizubringen, nicht ist es die Sache des Opponenten, sich um die Gegenbeweise zu bemühen. Aber ich werde auch das noch tun.

Der Verfasser geht noch einen Schritt weiter und fügt dem ersten unbewiesenen einen zweiten Satz gleichen Charakters an: „Einen Unterschied zwischen den Sinnbegriffen und den mythischen oder religiösen Begriffen gibt es demnach, solange der Sinnbegriff als solcher lebendig ist, überhaupt nicht. Der Sinnbegriff, den der Urmensch sich von seinem Objekte bildet und der seinen höchsten geistigen und ethischen Besitz ausmacht, ist bereits religiöser Begriff; dem Begriff des Löwen entspricht der Löwengott als ein Ideal der Macht und Kraftentfaltung (S. 115).“ Den letzteren von diesen Sätzen scheint er später einzuschränken und wenigstens teilweise zu korrigieren, wenn er schreibt: „Anderseits zeigten unsere Beispiele, daß Schwert, Hammer und Fessel noch nicht von Anfang an die personifizierten Gottheiten, zu denen sie sich später entwickelten, gewesen sein können. Sie sind lediglich als Glaubensbegriffe zu verstehen und als Träger religiösen Geistes, der zunächst indessen nicht vielseitig genug war, um den Gegenstand selbst zur Gottheit zu erheben. So weisen diese Dinge auf die älteste Stufe des Glaubens, auf den sogenannten Fetischismus hin (S. 152).“ Wenn der Verfasser hier scheinbar auf die alten Anschauungen eines LUBBOCK oder noch weiter zurück eines DE BROSSES zurückzufallen scheint, so wird er aber alsbald wieder modern in dem Schritt, den er jetzt weiter tut: „Die gewonnenen Sinnbegriffe nun sind wirksame Mächte und geben dem, der in das Geheimnis ihres Wesens eingedrungen ist, die Fähigkeit, sich durch die rechte Anwendung und Verknüpfung dieser Begriffe die Welt zu unterwerfen, kurz, zu zaubern. Wissen ist Macht, und Wissen in Sinnbegriffen ist Zaubermacht (S. 154, ebenso S. 176 ff.).“

Danach müssen wir also annehmen, daß dieses Identifizieren der (Sinn-) Begriffe mit den Objekten und diese Verwendung der Sinnbegriffe zum Zaubern in ein und dieselbe Periode der menschlichen Entwicklung gehören und daß diese Periode die älteste ist, bis zu der wir gelangen können. Indem wir das feststellen, erhalten wir die Möglichkeit, den positiven Gegenbeweis gegen die Anschauungen LANGER's zu führen. Gerade auf den ethnologisch ältesten Stufen der Menschheit, wie sie uns bei den Pygmäenvölkern und südostaustralischen Stämmen entgegentritt, fehlt das Zaubrerwesen entweder ganz oder hat längst nicht die Ausdehnung und Bedeutung wie auf späteren Stufen¹. Wenn nun Zauber und Identifizierung des Sinnbegriffs mit dem Objekt so eng verbunden sind, wie der Verfasser meint, so kann, wenn der Zauber irgendwo fehlt oder nur schwach vorhanden ist, auch jene Identifikation, dort und in jener Periode, nicht das Beherrschende gewesen sein.

Noch von zwei anderen Dingen aus, die LANGER als Indizien dieses Geisteszustandes anführt, können wir den Gegenbeweis führen. Er ist der Ansicht, daß in jener Zeit zuerst vielfach ein Theriomorphismus entstehe „wie er im Totemismus klar zutage liegt“. Auch dieses Indizium findet sich gerade bei den ältesten Völkern nicht².

Ferner äußert der Verfasser an mehreren Stellen die Ansicht, daß in dieser Urzeit weder von einem eigentlichen Götterglauben, noch weniger von einem Monotheismus die Rede sein könne (siehe z. B. S. 128). Auch das ist unzutreffend; vielmehr findet gerade auf dieser Urstufe die Anerkennung eines höchsten Wesens sich viel klarer und fester als bei den späteren Völkern³.

Zusammenfassend also können wir feststellen, nicht nur negativ, daß die Ethnologie von einem derartigen Urzeitalter, wie LANGER es postuliert, nichts weiß, sondern auch positiv, daß sie nachweisen kann, daß es nicht so existiert hat.

¹ Siehe die Beweise in dem Zitat oben S. 1138, Anm. 2.

² SCHMIDT, Stellung der Pygmäenvölker, S. 183 ff.; Ursprung der Gottesidee, S. 325: Gliederung der australischen Sprachen, Wien 1919, S. 257 ff.; Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie 1913, S. 1040.

³ SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 192—250; Ursprung der Gottesidee, S. 326, 387, 388 ff., 296 411.

Gehen wir den Gedankengängen noch etwas nach, die LANGER zu seinen Aufstellungen geführt haben, so ist schon durch den Nachweis, daß die Zauberei gerade im Urzeitalter am schwächsten entwickelt gewesen ist, auch die Ansicht LANGER's widerlegt, daß in dieser Zeit alle Kausalität Zauberkausalität gewesen sei. Die „profane“, richtiger normale Kausalität war damals sicherlich das weit Überwiegende und im ganzen das Frühere¹. LANGER irrt aber auch, wenn er für dieses Urzeitalter alle Sinnbegriffe als identisch mit den (mythischen und) religiösen Begriffen hinstellt (S. 115). Der Grund, den er dafür angibt: „Denn in dem Sinn der Objekte des Lebens liegt der Sinn des Lebens, und dieser selbst wieder ist nichts anderes, als was wir Religion nennen“, ist nur mangelhaft durchdacht. Wenn Religion mit dem Sinn des Seins und des Lebens in Verbindung gebracht wird, so ist es immer nur der Sinn der Gesamtheit des Daseins, des Lebens, der Welt, der letzte umfassende Grund alles Seins, der unter die Religion fällt. Nun ist das wohl doch eine übertrieben hohe Meinung von dem „Urmenschen“, wenn man ihm imputiert, er habe es verstanden, jeden neuen (Sinn-) Begriff in Verbindung mit den tiefsten Gründen des Daseins zu bringen. Nein, sondern eine Menge Begriffe kamen sicherlich nicht so weit, sondern blieben in einer rein „profanen“ Sphäre stecken. Mit anderen Worten: so wie Sinnbegriff und Objekt damals nicht durchgehends identisch waren, so war auch nicht jeder Sinnbegriff religiös.

Deshalb fällt nun aber auch der Satz: „Mythus ist somit eigentlich jeder Träger religiösen, in Sinnbegriffen gebildeten Geistes, jeder religiöse Sinnbegriff“ (S. 118), sondern es dürfte höchstens heißen: „Mythus ist jeder Sinnbegriff.“ Ebenso wäre es unrichtig, für die Anfangsperiode die Herrschaft eines „mythischen Monismus“ (S. 139 ff.) zu behaupten, aus dem erst viel später ein „mythischer Dualismus“ (S. 178 ff.) hervorgegangen sei; ein Dualismus war schon gleich im Anfange vorhanden.

Und was für ein Dualismus war das?

Wenn man die Bedeutung eines Wortes feststellen will, so genügt es nicht, daß diese Bedeutungsentwicklung und Bedeutungsfixierung in sich logisch einwandfrei sei, man muß sie auch in Übereinstimmung bringen mit der Bedeutungsfixierung des betreffenden Wortes, die bisher ganz oder überwiegend in Gebrauch war; es wäre denn, man hätte die Möglichkeit und Macht, diese andere Bedeutungsfixierung verschwinden zu lassen und die eigene an deren Stelle zu setzen. Die Bedeutung nun, die LANGER dem Wort „Mythus“, „mythisch“ beilegt, ist so umfassend, daß sie alle und jede Art der Begriffsbildung der Urzeit in sich schließt. Er erreicht diese Universalität aber nur dadurch, daß er die Identifizierung des (Sinn-) Begriffes und Mythus mit dem Objekt behauptet. Die Identifizierung von Begriff und Objekt beim Mythus wird auch von der bisherigen Mythologie im allgemeinen behauptet, aber nicht durchgehends, daß diese Identifizierung universell gewesen sei. Somit stimmt die Behauptung dieser Universalität nicht mit dem bisherigen Gebrauch des Wortes „Mythus“ überein.

Sie stimmt aber eigentlich auch nicht mit den guten Prämissen des Verfassers selbst überein. Es ist ein großes Verdienst seines Buches, wieder einmal deutlich gezeigt zu haben, daß die primitive Wortbildung eine beständige Anwendung von Metapher und Allegorie sein mußte. Das zweite, noch größere, relativ für unsere Zeit originale Verdienst seines Werkes ist die Herausstellung der ausschlaggebenden Bedeutung des Intellektes bei der Bildung der Worte und die Rolle der intellektuellen Intuition, des „bewußten Urteils“, bei der Bildung der Mythen: „Intuition und Reflexion und damit Begriffe, Urteile, Ideen und Ideale sind vom Standpunkt der Intellektualmythologie dem Menschen der Vorzeit mit den ersten Worten, die er prägt, im Keime gegeben“, so sagt er selbst (S. 113). Wenn er dann aber fortfährt: „Und das hindert uns nicht im geringsten, das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich aufzufassen“, so ist dieser Mangel an Hindernissen, wie ich oben ausführlich dargelegt, bei dem Verfasser sicherlich nicht durch eine beifallhaschende Konnivenz gegen gewisse Theorien — dafür ist er zu selbständig und freimütig —, sondern nur durch bedauerlichen Mangel an diesbezüglichen ethnologischen Kenntnissen herbeigeführt worden. Das dritte große Verdienst LANGER's ist die Herausarbeitung des „Sinnbegriffes“ und seiner großen Bedeutung für das primitive Denken. Hier beginnt nun aber auch die große Gefahr der Irrung, der auch LANGER nicht entgangen ist. Wenn es richtig ist, daß beim Sinnbegriff

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 426 ff., 438, 443 ff., 447 ff., 466 ff.

nicht die Gesamtheit der Merkmale eines Dinges zusammengefaßt, sondern dasjenige Merkmal (oder diejenige Gruppe von Merkmalen) hervorgehoben wird, die dem Subjekt vermöge besonderer Beziehungen als „wesentlich“ erscheinen, so liegt eben in diesen subjektiven Beziehungen die leichtere Möglichkeit, daß dieser Sinnbegriff mit dem Objekt identifiziert wird. Wenn aber LANGER mit dem Satze, daß bei der Bildung der Begriffe und Worte wirkliche intellektuelle Tätigkeit wirksam gewesen sei, ernst macht — noch mehr natürlich, wenn er vernünftigerweise aufhört, sich „das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie möglich vorzustellen“ —, so wird er auch Fälle zugeben, wo der Intellekt die Inadäquatheit des Begriffes und Wortes zum wirklichen Wesen des Objekts durchaus einsieht, trotzdem aber ruhig fortfährt, das betreffende Wort zu gebrauchen, eben weil eine andere Möglichkeit, zur Sprache zu gelangen, gar nicht bestand. Diese Einsicht nun in die Inadäquatheit der Benennung, die wäre wirkliche und volle Intellektualität, während dagegen die Identifizierung von Begriff und Objekt wohl nie ohne starke Beimischung von verdunkelnden Affektvorgängen sich vollzieht. Alle diese Fälle nun, wo diese Identifizierung wirklich vollzogen wird, würde ich der Mythologie zuweisen; die Zuweisung in diesem Umfange würde sicher auch besser mit dem bisherigen Gebrauch des Wortes übereinstimmen. Die Religion gerade der ältesten Stufe gehört nicht in diese Sphäre hinein; denn sie ist frei von Mythologie, wie ich das für die älteren Formen des höchsten Wesens von Südostaustralien nachgewiesen habe¹. Was ich ebendort schon gezeigt, daß allerdings in späteren Zeiten die Religion von ihrer Höhe immer mehr hinabgesunken und von der Mythologie, speziell von der Australmythologie aufgesogen worden ist, habe ich noch eingehender für ein umfassenderes Gebiet, das der austronesischen Völker, darlegen können².

Sehr interessant sind die ernstgemeinten Darlegungen des Verfassers über die notwendige Einheit von Denken, Fühlen und Leben für die Religion, womit er sich gegen die einseitige Bevorzugung des Gefühls in der liberalprotestantischen Richtung wendet, die der Religion ihre Festigkeit und Bedeutung raube (S. 122 ff.). Die Kraft, eine solche Einheit herbeizuführen, geht aber sicherlich nicht von einer Begriff und Objekt identifizierenden Mythologie aus, sondern nur von einer mit klarer Intellektualerkenntnis den Umfang wie die Grenzen des Erkennbaren erfassenden und auf vernünftigen Vorbauten einen festen Glauben aufrichtenden Religion. Diese strebt allerdings mit aller Macht darnach, das ganze Leben zu durchdringen und zu veredeln. In diesem Sinne sagt der Verfasser ganz richtig: „Die theokratische Kraftentfaltung einer Religion ist der Gradmesser ihrer Lebendigkeit und Lebensfähigkeit (S. 127—128).“ Die überkonfessionellen Züge, die der Verfasser im Auge hat (S. 125, 127), sind sicher ernst und edel gemeint. Aber bei tieferem Nachdenken wird er doch kaum an der Einsicht vorbeikommen, daß, wenn das „gemeinsame Glaubensideal“ (S. 125) des „neuen, lebendigeren und weitherzigeren christlichen Bekenntnisses“ (S. 124) darin bestehen soll, daß „wir uns doch auch darüber nicht täuschen, daß außer dem großen allumfassenden und alle strebsamen Geister erfüllenden Ziele eine absolute und alleinseligmachende Wahrheit nicht besteht“ (S. 127), hier doch eine Verflüchtigung des Glaubensinhaltes vorliegt, die von einer völligen Beseitigung nicht mehr weit entfernt ist und die in ihrer extremen Dünnluftigkeit sicherlich nicht mehr die Kraft in sich hat, so viel Leben und Einheit zu geben, wie der Verfasser selbst es von einer wahren Religion verlangt. So wird nichts anderes übrig bleiben, wenn man wirklich nach Leben und Einheit verlangt, als sich mit jener Kirche auseinanderzusetzen, die durch all die Jahrhunderte hindurch reichlich Leben und Einheit bewahrt und gespendet hat, die allezeit die Rechte und die Pflichten des Intellekts für die *praeambula fidei* verteidigt hat und die immer die Gesamtheit ihrer Glaubenslehren als ihr festes Fundament betrachtet, sich selbst aber berechtigt und verpflichtet gefühlt hat, das ganze menschliche Leben zu durchdringen und zu veredeln.

Wenn unsere Besprechung nicht schon so umfangreich wäre, würde ich noch das Verdienst des Verfassers um die richtige Auffassung der Allegorie darlegen, die einer wirklichen Ehrenrettung derselben gleichkommt; er vermag hier selbst katholische Theologen ob ihrer allzu großen Nachgiebigkeit gegen die Theorien JÜLICHER's u. a. über die Parabeln Christi zurechtzusetzen (S. 215, Anm. 1).

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 327 ff., 396.

² W. SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. LIII, Abh. III (1910). Siehe besonders die Zusammenfassung am Schluß S. 139—142.

Wenn LANGER daran geht, sich eine umfassendere Kenntnis des ethnologischen Materials und des heutigen Standes seiner Erforschung anzueignen, wird er imstande sein, von den neuen Standpunkten aus, die er gesichert, und mit der neuen Methode, die er daraus abgeleitet hat, eine förmliche Umwälzung in der Mythenforschung herbeizuführen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Maurizio A. *Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten.* V+237 SS.

Mit zahlreichen Abbildungen. Druck und Verlag: Art. Institut ORELL FÜSSL, Zürich 1916. Preis: Mk. 7.— brosch., Mk. 9.— geb. plus 50 Prozent Teuerungszuschlag.

Im Vorwort dieses Buches heißt es: „Das vorliegende Werk, enthaltend die Grundzüge der gesamten Geschichte der Getreidenahrung, wendet sich an einen weiteren Leserkreis in der Meinung, daß der Gegenstand der Teilnahme aller wert ist.“ Wird in letzterer Hinsicht der Verfasser kaum irgendwo auf Widerspruch stoßen, so kann anderseits dazu hervorgehoben werden, daß diese „Grundzüge der gesamten Geschichte der Getreidenahrung“ auch dem Fachmanne, dem Wirtschaftshistoriker, viel des Lehrreichen und Nützlichen bieten.

Im großen ist das Bild, das MAURIZIO von der Entwicklung der Getreidenahrung gewinnt, folgendes: Die Vertreter der Urzeit (die niederen Jäger und Sammler) sammeln die Wildgräser und rösten deren Körnerfrüchte. Darauf folgt der Hackbau mit seinen breiliefernden Pflanzen, wie Hirse, Buchweizen, Hafer, Mais, Reis, Hülsenfrüchte. Die Stufe des höheren Ackerbaues (Pflugbaues) endlich kennzeichnet das Auftreten der eigentlichen Getreidegräser (Weizen, Roggen), deren Beschaffenheit den Fortschritt „von Brei zu Fladen, von ungegorenem schweren Gebäck zu gegorenem lockeren Brot“ ermöglicht.

Gut hebt der Verfasser hervor, wie der Aufguß „die Grenzscheide zweier Welten“ bedeutet; „eine Reihe von Erfahrungen führt zu berauschenden Getränken, eine andere zu eingedicktem Aufguß, zu Brei“. Nur teilen wir die Meinung des Autors nicht, daß der Aufguß in der Urzeit schon eine Rolle spielte. Wir denken, es gehört zusammen: Aufguß, Kochen, Töpferei. Nach den Berichten, die wir in dieser Hinsicht von ethnologischen Urvölkern, wie den asiatischen und afrikanischen Pygmäen, von den Altaustraliern usw., besitzen, sind diese drei Dinge da alle gleich unbekannt. Die Bereitung der Speisen erstreckt sich auf Rösten, Braten und Schmoren (speziell im Erdofen). Wo ein Kochen in Töpfen, wie z. B. bei den Wedda, zu beobachten ist, da tritt der sekundäre Charakter dieser Erscheinung, im genannten Falle die Entlehnung von den benachbarten Singhalesen, deutlich genug hervor. Die ethnologischen Urvölker kennen also von Kochen und Aufguß noch nichts und der Grund dafür liegt besonders darin, daß ihnen hierfür die geeigneten Geräte, die Töpfe, noch mangeln. In der Kultur des mutterrechtlichen Ackerbaues entwickelt die Frau u. a. auch die Kunst des Töpferns. Damit werden Aufguß und Kochen möglich. Und hier nun liegt in der Tat die „Grenzscheide zweier Welten“, von der MAURIZIO spricht. Hier nämlich erst beginnen innerhalb der menschlichen Kulturentwicklung die berauschenden Getränke hervorzutreten, während die Urzeit ganz deutlich davon frei ist, wie mir eine nähere Überprüfung des Quellenmaterials es hat klar werden lassen.

Mit E. HAHN betont der Verfasser, daß die Breipflanzen (speziell die Hirse) ein beträchtlich weiteres Gebiet einnehmen, als die eigentlichen Getreidegräser. Und wie jener sieht er in diesen Breipflanzen eine Eigentümlichkeit der mutterrechtlichen Hackbaukultur. Nach den Ergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie stellt nun diese keine einheitliche Größe mehr dar. Der mutterrechtliche Hackbau erscheint in einer älteren, primitiveren und in einer jüngeren, fortgeschritteneren Form (Zweiklassenkultur und Bogenkultur nach GRÄBNER-FOY, exogam-mutterrechtliche und freimutterrechtliche Kultur nach P. W. SCHMIDT). Soweit nun heute schon ersichtlich, begnügt die exogam-mutterrechtliche Kultur sich wesentlich mit der Kullivierung von Knollengewächsen, während jene Breipflanzen mehr der freimutterrechtlichen Hackbaustufe anzugehören scheinen. Natürlich sind hier eingehendere Untersuchungen notwendig. Wir glauben aber, die vorstehende Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, weil die ganze Situation auch die Vertreter der Wirtschaftsforschung förmlich dazu drängt, sich mit den Forschungsergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie näher vertraut zu machen, bzw. sich damit auseinanderzusetzen, welches letzteres besonders für beide Teile nur gleich nützlich sein könnte.

Von kleinen ethnographischen Unebenheiten, die dem Verfasser hier und dort unterlaufen sind, möchten wir eine nur berücksichtigen. Auf Seite 2 erwähnt der Verfasser Steinringe, wie sie bei den Ausgrabungen in Kalifornien gefunden wurden, die wahrscheinlich zum Beschweren von Grabstöcken dienten. Hier liegt wohl eine Verwechslung mit den bekannten Steinringen als Beschwersteinen der Grabstöcke der Buschmänner in Südafrika vor. Die neueste Erörterung zu diesem Problem bietet V. LUSCHAN¹.

In bezug auf die Bereitung von Eichelbrot (MAURIZIO S. 130) kann jetzt auf A. SCHULTEN's Aufsatz „Spanien im *Don Quijote* des CERVANTES“² verwiesen werden. SCHULTEN schreibt daselbst (S. 92): „Die Speiseeiche liefert eine eßbare Frucht; aus ihr wurde und wird in armen Gebirgsgegenden Brot gebacken.“

P. W. KOPPERS, S. V. D.

João Capistrano de Abreu. *Ra-txa hu-ni-ku-i*, a língua dos Caxinauás do Rio Ibaçu, affluente do Muru (prefeitura de Tarauaca). Rio de Janeiro 1914. 630 SS.

Ein in der südamerikanischen Ethnographie und Linguistik fast einzigartiges Werk von hohem wissenschaftlichem Wert. Das größte und beste Material, das jemals über eine südamerikanische Indianersprache veröffentlicht wurde, und zugleich eine ausgezeichnete Monographie des wirtschaftlichen Lebens, der Sitten und Gebräuche und der Folklore; eine Monographie, die dadurch ihren besonderen Wert erhält, weil sie von Angehörigen des betreffenden Stammes dem Verfasser in die Feder diktiert, von den Indianern also gewissermaßen selbst verfaßt wurde.

Die eigenste Arbeit des verdienstvollen brasilianischen Gelehrten ist durchweg hervorzuheben. Die Texte sind nach genauen phonetischen Regeln niedergeschrieben und mit Interlinearübersetzung versehen. Eine klare grammatikalische Analyse der Sprache leitet das ganze Werk ein. Den Schluß bilden ein sehr ausführliches Vokabular Brasilianisch-Kaschinauá und ein ebensolches Kaschinauá-Brasilianisch. So ist durch dieses Buch das Kaschinauá, ein Glied der Pano-Gruppe, von dem bisher nur eine kurze Wörterliste vorhanden war (83 Wörter von FELIX STEGELMANN im „Globus“, Bd. 83, S. 137), zu einer der am besten bekannten Sprachen Südamerikas geworden.

Sehr lesenswert ist auch das Vorwort, in dem Verfasser unter anderem erzählt, wie er erst nach längeren Bemühungen seine Gewährsmänner, zwei halbzivilisierte Indianer, dazu brachte, ihm zusammenhängende Texte zu diktieren. Dies mag eine Mahnung sein für künftige Forscher, sich nicht durch anfängliche Mißerfolge entmutigen zu lassen. Gerade der Halbzivilisierte, der für solche Aufnahmen in erster Linie in Betracht kommt, läßt sich leicht durch eine Art falschen Schamgefühls verleiten, mit seinen Schätzen zurückzuhalten. Genug dieser Leute aber gibt es in den brasilianischen Städten, besonders in Pará und Manáos, als Angehörige des Heeres und der Marine oder der Feuerwehr (wie der eine Gewährsmann von CAPISTRANO), vor allem auch als Bedienstete in den besseren Häusern; man muß es nur verstehen, sie zum Erzählen zu bringen.

Auch dieses Buch hatte sein Schicksal und ein gewiß nicht leichtes. Es hätte nicht viel gefehlt, und es wäre nie erschienen. Das Buch war schon vollständig in Druck gesetzt, als es durch den Brand der Imprensa Nacional in Rio de Janeiro (1911) bis auf wenige Reste zerstört wurde. Aber der Verfasser ließ den Mut nicht sinken. Er begann seine mühselige Arbeit von neuem und führte sie zu einem glücklichen Ende. Die Wissenschaft wird ihm dafür ewig Dank wissen.

Das riesige Material umfaßt außer einigen kurzen Phrasen, die Verfasser im Anfang seiner Studien aufnahm, um die Indianer an das Übersetzen zu gewöhnen, eine große Anzahl zusammenhängender Texte. Insgesamt sind es von dieser einen Sprache 5926 Sätze! Das ganze materielle und geistige Leben der Kaschinauá zieht, von ihnen selbst erzählt, an uns vorüber. Wir werden bekannt mit der strengen Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, mit den Pflanzungsarbeiten, mit den Lebensgewohnheiten einzelner Tiere, mit Jagd und Fischfang, mit der Verfertigung von Waffen und Geräten, mit der Zubereitung der vegetabilischen Nahrung, mit der Behandlung der Baumwolle, mit einzelnen Kinderspielen, mit verschiedenen Tänzen. Wir lernen die Kaschinauá-

¹ „Zusammenhänge und Konvergenz“. Mitt. Anthr. Ges. Wien, XXXVIII (1918), S. 9 f.

² Spanien. Zeitschr. f. Auslandskunde, Hamburg 1919, S. 89 ff.; vgl. S. 92.

Dörfer am Ibôaçu und das Leben darin kennen und nehmen teil an der Verlegung eines solchen Dorfes. Wir hören von Streitigkeiten mit den peruanischen Kautschuksammlern und dem guten Verhältnis mit den Brasilianern, von einer Fehde mit einem anderen Naua-Stamm usw. Eingehend geschildert werden die Durchbohrung der Nasenscheidewand mit Stacheln der Pupunha-Palme bei den kleinen Knaben und die damit verbundenen Fasten, die Körperbemalungen, die Beschneidung der jungen Mädchen, die Gebräuche bei Heirat, Schwangerschaft und Geburt u. a. Ein Kapitel handelt von guten und bösen Träumen, von Krankheit und Tod, vom Begräbnis des Mannes, vom Begräbnis der Frau, von der Trauer des Witwers, von der Trauer der Witwe, von der Hinrichtung eines Zauberers und anderen Zaubergeschichten, von der Macht der Zauberer über die Seelen. Ein anderes Kapitel beschreibt einen Streit zwischen zwei Kaschinauá, einen Hundehandel, die Hinrichtung einer unverbesserlichen Diebin usw. Es folgen zahlreiche Märchen und Legenden, Verwandlungen von Menschen in Tiere, Tierfabeln und andere kleine Erzählungen übernatürlicher Begebenheiten; endlich eine Reihe Mythen, die der Kosmogonie angehören und sich durch Ursprünglichkeit und stellenweise poetischen Schwung auszeichnen. Es finden sich Beziehungen zu anderen südamerikanischen Mythen, besonders aus Guayana. Eine Sintflutsage ist verbunden mit dem in Südamerika so häufigen Zwillingsmotiv. Ein Zwillingsspaar verschiedenen Geschlechts, das nach dem gewaltsamen Tod der Mutter von dem Krebs mittels einer Art Kaiserschnittes zum Leben befördert wird, gibt die Stammeltern des neuen Volkes. Einer ihrer Nachkommen holt die Dunkelheit. In einer anderen Mythe gilt ein dämonischer Menschenfresser als der Herr der Nacht und der Kälte. Er verwahrt auch die Sonne, die ihm vom Aasgeler gestohlen wird. Die Sonne ist als eine Art flüssigen Stoffes gedacht, der aus einer Kürbisflasche in die andere geschüttet werden kann; ebenso die Nacht und die Kälte. Eine für die Mondmythologie sehr wichtige Sage handelt von dem abgeschlagenen Haupte eines Mannes, das belebt bleibt und hinter seinen Landsleuten her rollt, bis es an einem Garn zum Himmel steigt und zum Monde wird. Die Vermutung, daß der rollende Schädel, der in so vielen Sagen der nordamerikanischen Präriestämme eine Rolle spielt, der Mond sei, erhält hier eine neue, und zwar direkte Bestätigung. Die geheimnisvollen Beziehungen des Mondes zum Geschlechtsleben des Weibes werden hier erklärt. Ebenso wird die Entstehung der Sterne (aus den Augen des Totenhauptes) und des Regenbogens (aus seinem ausgegossenen Blut) explanatorisch begründet. Auch in dieser, wie in der Sintflutsage, finden sich deutliche Anklänge an Guayana-Mythen, worauf ich an anderer Stelle näher eingehen werde.

Ich habe hier einen allgemeinen, aber bei weitem nicht erschöpfenden Überblick über den so verschiedenartigen Stoff gegeben, um zu zeigen, wie überaus reich der Inhalt des Werkes ist.

Am Schluß des Buches gibt Verfasser eine Übersicht über die verschiedenen Vokabulare und Grammatiken von Pano-Sprachen aus älterer und neuerer Zeit. Er weist ferner darauf hin, daß es am Juruá, der Heimat der Kaschinauá, noch zahlreiche Indianer gebe, in der Hauptsache Pano, unter verschiedenen Stammesnamen, die ethnographisch ein großes Interesse böten. Der Tarauacá-Juruá sei in dieser Beziehung nur mit dem Gyparana, einem rechten Nebenflusse des Madeira, zu vergleichen, an dem die Expedition Rondon eine größere Anzahl Indianerstämme getroffen habe, die nicht einmal dem Namen nach bekannt waren. Die endliche Herausgabe der wissenschaftlichen Ergebnisse dieser wichtigen brasilianischen Expedition wird auch für die Ethnographie und Linguistik viel Neues bringen.

Mit einem Gefühl dankbarer Freude lege ich das schöne Werk, das mir schon manchen Genuß bereitet und reiche Belehrung gebracht hat, vorläufig aus der Hand. Möge die Anerkennung, die es in amerikanistischen Kreisen schon gefunden hat (vgl. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*; t. XI, p. 333) und noch finden wird, den Verfasser veranlassen, nun auch andere Aufzeichnungen, die er noch besitzt, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen und seine verdienstvolle Arbeit fortzusetzen. Möge sein prächtiges Werk im Lande selbst viele Nachfolger finden! Gerade der Einheimische ist dazu berufen und verpflichtet, die geistige Kultur seiner in ihrer Eigenart rasch dahinschwindenden Landsleute für die Wissenschaft und die Nachwelt zu retten.

Prof. Dr. THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

¹ Hoffentlich bescheren uns die Missionare in Teffé, die mitten im Indianergebiet sitzen und dazu die beste Gelegenheit haben, bald ein ähnliches Werk!

Chinesische Schattenspiele, herausgegeben von **Grube Wilhelm** und **Krebs Emil**. Chinesischer Text. Leipzig 1915, HARRASSOWITZ. Druck der katholischen Mission von Yen-chou-fu. 54 SS. Groß-Quart.

Id., übersetzt von GRUBE WILHELM. Auf Grund des Nachlasses durchgesehen und abgeschlossen von KREBS EMIL. Herausgegeben und eingeleitet von LAUFER BERTHOLD. München 1915. Verlag der Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften in Kom. des G. FRANZ'schen Verlages. Abhandlungen der Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften (XXIV + 442 SS. Groß-Quart). Preis: Mk. 20.—. Phil.-hist. Kl., Bd. XXVIII, 1. Abh.

Der außerordentlich rege Eifer BERTHOLD LAUFER's hat mit diesem Werke der Sinologie wieder einen großen Dienst geleistet. Die Grundlage dieser Arbeit bildet eine handschriftlich aufgezeichnete Sammlung chinesischer Schattenspieltexte, die der Herausgeber 1901 von einer Schauspielertruppe in Peking samt deren etwa aus tausend Figuren bestehendem Apparat für das American Museum in New-York erwarb. Mit sicherem Kennerblick wurde W. GRUBE wegen seiner ausgedehnten Kenntnisse der chinesischen Volkskunde und des volkstümlichen chinesischen Dramas zum Studium dieser Texte gewählt. Als der leider so früh eingetretene Tod dieses Sinologen die Arbeit unvollendet ließ, fand sich in dem Herrn Legationsrat E. KREBS ein würdiger Fortsetzer. Die Vergleichung der chinesischen Texte mit der Übersetzung zeigt, wie glücklich die Wahl der Übersetzer war. Eine Reihe sachlicher Noten ergänzen den Text und geben wertvolle literargeschichtliche Hinweise. Freilich ist unsere Kenntnis der chinesischen Literatur noch unvollkommen, und es mußte natürlich vieles unerklärt bleiben; eine kritische Geschichte des chinesischen Romans und Dramas fehlt uns fast noch vollständig. Allein manche Erklärungen hätten doch noch hinzugefügt werden können, vor allem konnten manche Anmerkungen und Zitate genauer sein.

Der Inhalt dieser Texte bietet einen guten Einblick in das chinesische Leben, in Glauben Denken und Fühlen: es sind wirklich „unverfälschte Urkunden des chinesischen Volkslebens“. Da tritt uns der Chinese entgegen, durch den Chinesen selbst gezeichnet; und man muß gestehen, dieses Bild korrigiert manche Verzeichnungen, die uns europäische Schriftsteller wegen ihrer Tendenz oder Unkenntnis von dem „schwarzhaarigen Volke“ geboten haben.

Nicht weniger interessant ist die Einleitung, in welcher B. LAUFER die Lösung des Problems über den Ursprung und die Geschichte des Schatten- und Puppenspiels zu fördern sucht. Er wendet sich entschieden gegen die Theorie PISCHEL's und schließt sich der Meinung F. v. LUSCHAN's an, daß die vollendete Technik der Schattenspielfiguren in China auch wohl für die Entstehung in diesem Lande spräche. In der Beziehung des Körperschattens zu den animistischen Ideen, die DE GROOT auch für China annimmt, und in der Ahnenverehrung findet LAUFER den psychologischen Grund für die Entstehung der Schattenspiele, wie es auch die Erzählung vom Kaiser Wu zu bestätigen scheint. Somit wäre der eigentliche Ursprung „spiritistisch“ und die Zeit der Magier und Alchimisten der letzten Jahrhunderte v. Chr. in China die Zeit der ersten Ausbildung. Doch es wäre nur bei der Schattenspielerzählung geblieben. Da jedoch das Schauspiel in China wegen der späten Entwicklung der Volkssprache erst unter den T'ang und vor allem den Sung sich entwickelt hat, so hätte auch das Schattenschauspiel sich erst in dieser Zeit entwickeln können. Im Gegensatz dazu wäre nun das Puppenspiel von Westen her eingewandert, wie es der vom Mittelgriechischen übernommene Name *κωυκλα* (chinesische Transkription *k'uei-lei*) und die Technik zeige.

Diese und noch viele Einzelfragen hat LAUFER in der Einleitung behandelt, die von größtem Interesse sind. Natürlich konnten nicht alle Beweise für diese Ansichten gegeben werden, und LAUFER verspricht in einem eigenen Werk noch besonders auf diese Fragen einzugehen. Es wird notwendig sein, das Erscheinen des neuen Werkes abzuwarten, bevor man zu den einzelnen Ansichten Stellung nehmen kann. So plausibel ja die Darlegungen LAUFER's durchgehends sind, so hat man doch Bedenken, ohne weiteres alles als bewiesen hinzunehmen. Es mag gewiß die volle Entwicklung des chinesischen Volksdramas in später Zeit gekommen sein; die Schattenspieltexte, wie sie in dieser Veröffentlichung geboten werden, konnten nur im Gefolge einer ausgebildeten Volksdramatik auftreten. Aber der Weg bis dahin ist doch sehr weit

und wir sehen schon in alten Poesien, ja sogar im Shi-king, wie CONRADY es schon ausgesprochen, die Rudimente des Dramas. In den Werken der Han-Zeit finden wir Anzeichen der weiteren Ausbildung, die besonders durch die Singspiele und Gesangspantomimen gefördert wurde. Wenn nun wirklich die Schattenspiele in China nur in Abhängigkeit vom Drama sich entwickelt hätten, so wäre also doch wohl ein früherer Einfluß möglich; damit würde dann auch die langdauernde scharfe Scheidung zwischen Schattenerzählung und Schattenschauspiel, die kaum wahrscheinlich ist, fallen. Es bliebe dann auch noch die Frage offen, ob nicht auch in China das Schattenspiel auf die Entwicklung des Dramas eingewirkt hat, wie man es ja auch in anderen Ländern annahm. Die Historien Chinas stehen leider dem Volksleben fern, doch es ist nicht ausgeschlossen, daß sie auch in dieser Hinsicht bei genauerer Erforschung neues Material liefern werden. Doch wir wollen bei all diesen Fragen die Publikation des Herausgebers abwarten, die uns sicher noch weiteres Material bieten wird.

Mag das Schattenschauspiel in seiner jetzigen Form die künstlerisch höchste Stufe sein, welche die dramatische Dichtung in China erreicht hat, wie LAUFER meint, oder nicht, jedenfalls sind diese „Chinesischen Schattenspiele“ ein bedeutendes Werk, das die sinologische Forschung einen großen Schritt weiterbringt, und wir hoffen, daß sich der Wunsch des Herausgebers erfüllen wird und daß diese letzte Arbeit aus dem Nachlasse GRUBE's, des großen Förderers der chinesischen Volksstudien, „der Chinaforschung neue Bahnen weisen und zu weiteren Untersuchungen auf dem vielversprechenden Gebiet des chinesischen Dramas und Bühnenwesens anregen wird“.

Der Druck der chinesischen Texte ist sehr schön und sorgfältig auf europäischem Papier ausgeführt. Das Format, Quart, ist wohl aus Rücksicht der Gleichheit mit dem Format der Übersetzung gewählt worden. Vielleicht wäre aber der Druck in der Art chinesischer Werke billiger und handlicher, daher auch empfehlenswerter gewesen.

P. FR. BIALLAS, S. V. D.

Portengen Alberta Johanna. *De oudgermaansche dichtertaal in haar ethnologisch verband.* (Dissertation.) VIII + 208 SS. N. V. Boekdrukkery V/H. L. VAN NIFTERIK, Hz. Leiden 1915.

Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit geht bei ihren Untersuchungen von den altgermanischen poetischen Figuren *heiti* und *kenningar* aus. Unter *heiti* versteht man eine veraltete, unter *kenningar* eine umschreibende Redeweise. Die Verfasserin legt zunächst ein umfassenderes Material über den Gebrauch von *heiti* und *kenningar* im Altgermanischen vor. Das gleiche tut sie dann für das Altindische und das Sangiresische. Es zeigt sich dabei, daß in bezug auf die Art und Weise des Gebrauches von veralteten und umschreibenden Formen in jedem Falle die Übereinstimmung eine große ist.

Den Ursachen nun für den Gebrauch dieser dichterischen Redefiguren geht PORTENGEN weiter nach. Auf Grund des allgemeineren ethnologischen Rahmens, in den sie ihre Betrachtung einspannt, glaubt sie, da zum Ziele gelangen zu können. Die in der Welt der Naturvölker viel verbreiteten Tabu- und Geheimsprachen schöpft sie in diesem Sinne aus. „Meine Annahme läuft schließlich darauf hinaus, daß die Dichter nicht aus Liebe zur Abwechslung oder Zwang der poetischen Form diese Mittel (*heiti* und *kenningar*) erfunden haben, sondern daß sie dieselben in den Tabusprachen antrafen und ihren Wortschatz nach dem Vorbilde derselben erweiterten (S. 193).“ Dem Einwand, daß die altgermanische Geschichte nichts oder wenig von der Institution von Tabusprachen erkennen lasse, auf welchen Umstand schon A. MEILLET¹, hier zur Vorsicht mahnend, aufmerksam gemacht hat, sucht die Verfasserin mit dem Hinweis zu begegnen, daß einerseits die Entwicklung des Christentums dem Fortbestehen von Tabusprachen entgegenwirkte und anderseits in Skandinavien, England, Niederlande und Deutschland heute noch vielerorts die Namen von Tieren Tabu sind, daß endlich in Norwegen, auf Färöer usw. noch eigene Fischersprachen bestehen. PORTENGEN übersieht aber schließlich nicht, daß das bezügliche Indizienmaterial für das Altgermanische eigentlich ein recht mageres bleibt. Aber mit Rücksicht

¹ Quelques Hypothèses sur les Interdictions de Vocabulaires dans les langues indo-européennes. 1906.

auf die frappante Erscheinung, daß bei so manchen ethnologischen Völkern die Tabusprachen offensichtlich die Dichtersprache reichlich befruchten, hält sie sich zu obiger Schlußfolgerung berechtigt.

Zur Kritik ist zu sagen: Die gesamte Schlußfolgerung der Verfasserin schießt offenkundig um ein Merkliches über das Ziel hinaus. Kein Zweifel, man kann und wird gerne zugeben — dieses klar und schön herausgearbeitet zu haben, darin liegt übrigens unseres Erachtens das Hauptverdienst ihrer Arbeit beschlossen —, daß die Tabusprachen unter Umständen ein ausgiebiges Reservoir für die Entsprechungen von *heiti* und *kenningar* abgaben und noch abgeben. Aber die Anfänge der Dichtkunst, bzw. die Anfänge der in Rede stehenden figürlichen Redeweisen, haben mit ihrem Inslebentreten gewiß nicht auf die Tabusprachen zu warten brauchen. In charakteristischer Weise wohl belehren uns in dieser Hinsicht die Andamanesen-Pygmäen. Es ist bekannt, daß dieselben wirtschaftlich zu den sogenannten niederen Jägern gehören. Allgemein anerkannt ist es auch, daß dieselben mit zu den ethnologisch ältesten Vertretern unseres Geschlechtes zu zählen sind. Über deren Leistungen auf dem Gebiete der Dichtkunst teilt nun PORTMAN¹ uns Näheres mit. Allgemein hebt PORTMAN² zwar hervor, daß die poetische Ausdrucksweise bei den Adamanesen sich relativ nur wenig von der im gewöhnlichen Leben gebrauchten unterscheide. Aber Unterschiede sind vorhanden und PORTMAN nennt als solche: Veränderte Wortstellung besonders in den Refrains (es handelt sich um Lieder!); gelegentliche Verstümmelung der Wurzeln; Einschub oder Unterdrückung von Suffixen und Präfixen, je nach den Forderungen des Rhythmus; endlich Gebrauch von solchen Wurzeln, die in der Prosa selten sind. Abschließend faßt PORTMAN sein Urteil über das dichterische Können der Andamanesen dahin zusammen, daß er sagt: „... rude as these Songs may appear, the sentiments and ideas expressed in some of them show that the Andamanese are by no means wanting in the poetic temperament.“

Man sieht, daß hier zweifellos die Anfänge einer eigenen Dichtersprache vorhanden sind. Andererseits hören wir aber von dem Vorhandensein einer Tabusprache bei den Andamanesen nichts. Im Gegenteil wird wohl von den Forschern (besonders von MAN) eigens hervorgehoben, daß sie von Superstitutionen nicht viel kennen und daß vor allem ihr wirtschaftliches Tun (an erster Stelle die Jagd!) durch keinerlei abergläubische Vorschriften behemmt erscheint. Es ist klar, daß es bei solcher Lage der Dinge als unzulässig erscheinen muß, die Anfänge der Dichtersprache auf Tabuvorschriften, speziell auf Tabusprachen zurückführen zu wollen. Es sei im Vorbeigehen nur darauf hingewiesen, daß die Verfasserin hier den neuesten Strömungen und Richtungen auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zum Opfer gefallen ist. Wie man da alles auf den uranfänglichen Zauber zurückführen zu können und zu müssen glaubt, so hat sie offensichtlich gemeint, eine solcher oder ähnlicher Herkunft auch für die hohe Dichtkunst zu vermuten bzw. zu erweisen. Wie die Vertreter jener Zaubertheorien, so hat auch die Verfasserin der vorliegenden Arbeit dabei ganz übersehen, daß Zauber, Tabu und Tabusprachen usw. nicht in den ältesten Menschheitsschichten, sondern erst auf späteren Stufen (Verfasserin zieht besonders die indonesische heran, die jüngste von etwa sieben bis acht verschiedenen Kulturschichten der Südsee!) in typischer Form in die Erscheinung treten. Dabei soll indes, wie schon hervorgehoben wurde, nicht geleugnet werden, daß die auf bestimmten späteren Stufen sich entwickelnden Tabu- und Geheimsprachen nicht einen bedeutenden Einfluß auf die Entfaltung der Dichtersprache nehmen könnten und einen solchen Einfluß auch tatsächlich nehmen.

Ein Versehen ist der Verfasserin bei Erörterung der Frage nach den Anfängen der Dichtkunst endlich noch insofern unterlaufen, daß sie, soweit wir sehen, das Moment des Rhythmus vollständig unbeachtet läßt. Es ist hinlänglich bekannt, welche Rolle derselbe gerade auch bei den niederen Jägern, und zwar bei deren Tänzen, spielt. Werden die rhythmischen Bewegungen von Worten begleitet, so ergibt sich damit von selbst ein rhythmisch gehaltenes Wortgefüge. Das rhythmische Bedürfnis führt so ohne weiteres zu einer Redeweise, die von der ordinären prosaischen abweicht. Wir erinnern daran, wie wir oben schon erwähnten, daß die Andamanesen mit Rücksicht auf den Rhythmus eventuell Präfixe und Suffixe einschieben bzw. unterdrücken. Freilich ein bloßes rhythmisches Wortgefüge stellt noch keine poetische Schöpfung

¹ Notes on the Languages of the South Andaman group of tribes, Calcutta 1898, S. 166—188.

² I. c. S. 188.

dar. Daß aber hierfür beispielsweise den primitiven Andamanesen alle Fähigkeiten durchaus nicht abgehen, das sagte uns bereits PORTMAN.

Es ist klar, daß eine tiefere Erörterung der Frage nach den ursprünglicheren Formen menschlichen Dichtens ein breiteres Tatsachenmaterial heranziehen müßte, in erster Linie natürlich das Material, das wir in dieser Hinsicht von den Urvölkern besitzen. Leider ist das bezügliche Material nicht übermäßig groß, aber doch so groß, daß eine sorgfältige Durcharbeitung desselben wohl auch im einzelnen hervortreten lassen würde, wie der Mensch auf dem Gebiete dieser schönen Kunst die ersten Schritte getan. Die Erörterung dieser ebenso interessanten als lehrreichen Frage vom Gebiete der Germanistik auf dasjenige der vergleichenden Ethnologie hinübergespielt und dabei schon recht wertvolle Gesichtspunkte und auch Ergebnisse zutage gefördert zu haben, dieses Verdienst der Verfasserin hebt der Rezensent mit Freuden hervor. Man kann nur aufrichtig wünschen, daß die Verfasserin es bei dieser im ganzen genommen schönen Erstlingsarbeit nicht bewendet sein läßt, sondern der ersten noch manche weitere wird folgen lassen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Wichmann Artur. *Nova Guinea*. Vol. IV: Berichte über eine im Jahre 1903 ausgeführte Reise nach Neu-Guinea. X+493 SS. Mit 171 Abb. und Karten im Text, 8 Tafeln und 3 Karten. Buchh. und Druckerei vormals E. J. BRILL, Leiden 1917.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, das vorliegende Werk trete als Reisebericht etwas spät auf den Plan. Indes, die Sache klärt sich bald auf, wenn man vom Autor hört und bei der Lektüre vor allem es auch wahrnimmt, daß wir es hier nicht mit einem Reisebericht gewöhnlichen Stiles zu tun haben. Der Autor sagt in bezug hierauf in der Einleitung: „Obwohl von vornherein ein spätes Erscheinen dieses Reiseberichtes ins Auge gefaßt worden war, um Gelegenheit zu haben, die Resultate der an den Sammlungen angestellten Untersuchungen verwerten zu können, so hat der Abschluß des Manuskriptes dennoch erhebliche Verzögerungen erlitten. An und für sich darf dies nicht als ein Nachteil angesehen werden, zumal vorläufige, bereits während der Reise verfaßte Berichte, von unserem Tun und Lassen Kunde gegeben¹ und überdies LORENTZ es unternommen hatte, unsere Erlebnisse in einem sehr ansprechenden Buche zu schildern².“

Kein Zweifel, dieser umfangreiche Reisebericht bietet so ein wirkliches Bild von dem, was die gesamte Expedition zur Erforschung von Land und Leuten, die sie besuchte, schließlich eingetragen hat. Einen besonderen Wert gewinnen aber die Ausführungen WICHMANN's noch dadurch, daß er überall historisch in die Tiefe geht, alles das heranzieht, was in früheren Jahren bereits geleistet wurde zur Aufhellung jener vielfach noch so wenig bekannten Gebiete und Völker. Für die Geschichte der Reisen und Entdeckungen in den nördlichen Bezirken von Holländisch-Neu-Guinea wird daher das Werk von besonders bleibendem Werte sein.

Ein gewisser Nachteil liegt unseres Erachtens bei solch zusammenfassender Darstellung darin, daß auf diese Weise so viel Heterogenes in einem Buch vereinigt wird. Sollte dasselbe seine volle Auswertung finden, dann müßten sämtliche fachlichen Vertreter der in Betracht kommenden Natur- und Kulturwissenschaften es sich näher ansehen und das in ihr Gebiet Gehörige herausholen. Das ist etwas umständlich und wir fürchten, daß dem nicht in dem Maße entsprochen werden dürfte, als wie das Werk mit den darin niedergelegten Resultaten es verdiente.

Es sei noch bemerkt, daß die ethnologischen und anthropologischen Ergebnisse der Expedition im Jahre 1907 bereits, bearbeitet von C. A. J. VAN DER SANDE (als Vol. III der Veröffentlichungen der Expedition), erschienen sind. Es ist naturgemäß, daß Fachleute der Ethnologie und Anthropologie, wenn sie sich in bezüglicher Hinsicht unterrichten wollen, zuerst zu dieser Publikation greifen. Das auch noch aus dem Grunde, weil WICHMANN von Haus aus auf dem Gebiete der Ethnologie und der Anthropologie nicht, sondern auf demjenigen der

¹ Maatschappij ter bevordering van het Natuurk. Onderzoek der Nederl. Koloniën. Bulletin No. 41—47, 1902—1903.

² Eenige maanden onder de Papoea's. Leiden 1905.

Mineralogie und Geologie Fachmann ist. Es braucht daher auch WICHMANN's abfällige Bemerkung (S. 434) über FR. GRÄBNER gewiß nicht allzu fragisch genommen zu werden. WICHMANN's Ausdrucksweise hier scheint übrigens zu verraten, daß er die Grundgedanken der von GRÄBNER besonders inaugurierten kulturhistorischen Methode und Schule in der neueren Ethnologie noch nicht hinreichend klar erfaßt hat. Hier übrigens, wie auch an etlichen anderen Stellen hat man den Eindruck, daß der Verfasser entgegenstehende oder ihm sonstwie nicht sympathische Ansichten schroff, zu wenig fair, behandelt und abtut.

Im übrigen ist die Sprache, in der das Buch geschrieben, anschaulich und lebendig. Die Ausstattung von seiten des Verlegers ist eine gute. P. W. KOPPERS, S. V. D.

Beduinenlieder der libyschen Wüste, gesammelt, erstmalig herausgegeben und übersetzt von **J. C. Falls**. Mit 46 Abb. nach Originalaufnahmen der KAUFMANN'schen Expedition 1905—1907 und der vizeköniglichen Expedition nach Siwah 1906, Kairo, Verlag von F. DIEMER, FINK & BAYLENDER, Succ. 1908.

„Von fremdartiger Kühnheit und heftiger Leidenschaft stellt die bilder- und tropenreiche Beduinenpoesie zugleich die älteste Dichtkunst der Araber dar. Sie führt, ästhetisch und literarisch gleich hochstehend, aus unserer verfeinerten Kultur zurück zu den primitiven Verhältnissen eines naturwüchsigen Nomaden-Kriegerlebens, das sich seit den Tagen des Beduinenfürsten und Dichters Hiob und der Urväter in vieler Beziehung unverändert und jugendfrisch in der Wüste erhalten hat.“

Mit Absicht setze ich diese Worte, mit welchen FALLS das Vorwort einleitet, voran. Sie sagen fast alles. Der Verfasser, welcher diese Lieder „auf beschwerlichen Karawanenzügen“ und in spärlichen Mußestunden sammelte und bearbeitete, war Mitglied der KAUFMANN'schen Expedition. Sie wurde 1905 bis 1907 von C. M. KAUFMANN und J. C. FALLS zur Entdeckung und Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste veranstaltet. Die Berichte über die Expeditionen, welche in erster Linie den Archäologen interessieren, hier zu besprechen, dazu bin ich nicht berufen, es würde auch zu weit ab vom Stoffe führen. Die Auslese aus den Beduinenliedern aus dem nördlichen Teil der libyschen Wüste ist demnach „eines der Nebenergebnisse“ der genannten Expedition. In der dem kurzen Vorwort folgenden Einführung erzählt uns FALLS Näheres über die Bereisung der Audalaliwüste, erzählt uns in zugleich belehrender und lebendiger Darstellung über diese Wüste, dann über die Mareotiswüste und wie „der längere Verkehr mit den Arbeitsleuten, die sämtlich Beduinen und freigelassene Sklaven waren, Gelegenheit gab, tiefer in den Liederschatz verschiedener Stämme einzublicken“. Er erzählt uns, wie er „beim Flackern des Feuers, auf dem süßer Senussitee und duftender Nana bereitet wurden“, aus alten bärtigen Gesichtern ernste Erzählungen, Märchen und Gesänge vernahm, während Jüngere Liebeslieder zum besten gaben.

Seine Kenntnisse auch auf den Liederschatz mehr westlich gelegener Stämme auszudehnen, hatte er Gelegenheit durch die Einladung Sr. Hoheit des Khedive zur Teilnahme an seiner Siwah-Expedition. FALLS geht auf die Bedeutung dieser Expedition des näheren ein, „der ersten ihrer Art seit den Tagen Alexander des Großen“ und wir finden in seinen Ausführungen eine Würdigung der vom (von England abgesetzten) Khediven Abbas II. Hilmi „in weitblickender, großzügiger Art unternommenen kulturellen Arbeit“. Treffliche Bilder (einige darunter rühren vom Leibarzt Sr. Hoheit, meinem Freund und Landsmann Dr. ANTON KAUTZKY BEJ, her) sind geeignet, der Phantasie des Lehrers den Flug in eine ihm wahrscheinlich zumeist fremde Welt zu erleichtern, ihm das Milieu dieser Poesie näherzubringen. Vielleicht wird man meinen, daß des Verfassers Ausführungen nicht alle zum Verständnis seiner Liedersammlung nötig wären. Das möchte ich bestreiten. Gerade dadurch, daß sich FALLS von seiner Begeisterung, die keinem Erkennenden in diesem Lande bei solcher Aufgabe und solcher freudiger Arbeit fehlt, hinreißen läßt, zittert auch im Leser der Zauber der Wüste, das Gefühl für den Erfolg von der Gelehrten Arbeit nach.

Schließlich gibt uns FALLS Aufschluß über die Stämme, unter denen er sein Material sammelte, und die Art, wie dies geschah, über die Personen, darunter auch einige Frauen, die ihm dabei von hohem Wert gewesen sind. Lebende Dichter gibt es nicht, die erwähnten

Personen sind als Tradenten zu bezeichnen. Einer derselben, der jugendliche ARAUE MRAIF besitzt eine große, geschriebene Sammlung von über 100 Poesien. Manche von ihnen zeigen sie bei ihrem bekannten, dem Europäer gegenüber bestehenden Mißtrauen, nur ungern. Es bedurfte großer Kontrollarbeit (Vergleich verschiedener Texte etc.) für die Authentizität des Wortlautes.

Sowohl die Ranauat, fast immer Einzelzeiler, wie die längeren Meschride werden sowohl eintönig rezitiert, als auch gesungen.

Die Einteilung betreffend, finden wir Kampfesgesänge und Totenklagen, es folgen religiöse Weisen, Kinderlieder, Karawanengesänge, Kamellieder, Varia und an letzter Stelle die Liebeslieder. — „Die arg verbreiteten eigentlichen Erotika konnten hier nicht Platz finden.“ Zum letzten Satz bemerke ich, daß ich bei einem mehrjährigen Aufenthalt in Ägypten und auf Grund von Beobachtungen, die ich dort auch als Arzt machen konnte, den Eindruck gewonnen habe, daß der Araber sich allerdings über oft recht unflätige Witze, häufig aus der sexuellen Sphäre, in näherem und weitestem Sinne, nicht ungern unterhält. Die Anzahl von solchen stehenden Redensarten und Schimpfworten mag vielleicht größer sein als andernorts.

Trotzdem habe ich das Gefühl, daß dies in Europa gewöhnlich eine verderbtere Note aufweist. Überhaupt finde ich, meiner subjektiven Ansicht nach, eher mehr gesunde Sinnlichkeit, offenes Besprechen solcher Dinge im Ernst, sie als Selbstverständliches betrachtend, weniger Pikanterie, weniger verhüllte Pikanterie.

Meine Zeilen haben keinen anderen Zweck, als auf diese hochinteressanten, ursprünglichen, phantasie- und leidenschaftsvollen Poesien aufmerksam zu machen, damit alle, die sich dafür interessieren, das Werk genießen können.

Bei der großen Fülle können hier nur einige Proben gegeben werden, von längeren Liedern nur wenige vollständig; öfter aber Zitate aus ihnen.

Die Schlacht am Wadi Ater.

Das erste Wort soll ans Gebet ermahnen
Zu dir, Prophet, der Feuerlohe gleich,
Die bis zum Sternenmeere flammt in finsterner Nacht,
Dem Sturm, der Regen quillen läßt. — —

Da hieb Musa auf die Menge ein,
Wie der Falke die Vögel überfällt,
Der frohlockend dem Falkner entwich,
Und das Herz wurde schwach vom Hinschlachten der Lebendigen.
Er zerstückelte gleich einer arbeitenden Säge
Und stach mit der Spitze des Bajonettes,
Daß die zerstieben, die Rinderherden misten¹.

Nach Mekka².

Ich will zum Propheten ziehen
Auf dem jungen Kamele,
Das niederkniet und die Bürde trägt.
Eine weiße, flinke will ich nehmen,
Die leichtfüßig schaukelt wie das Seil über der Zisternenrolle.
Begegnender Machmalpilger will ich mich annehmen;
Ich fechte geschmeidig,
Niemand fehlt der Karawane und bleibt zurück,
Ein Glück, daß die ganze Sippe beisammen ist,
Wenn Unglück sie trifft.

¹ „Die Rinderherden misten“, eine den Feind, der Rinderzucht trieb, verächtlich machende Phrase.

² Dieses Lied hatte infolge des Überfalles der ägyptischen Machmalkarawane 1907 eine gewisse aktuelle Bedeutung. Zur ganzen Wallfahrt gehört namentlich der Besuch von Mekka, Medina, Jerusalem und des Djebel Musa.

Keine Rede ist besser:
 Gott ist der einzige Gott!
 Zwischen Paradies und Hölle
 Ist der Weg dünner als ein Haar.
 Es gibt welche, die hinüberfliegen
 Wie der flügelstarke Falke;
 Es gibt solche, die angstvoll weinen
 Aus Furcht vor dem drohenden Feuer;
 Es gibt, die in die Hölle stürzen
 Und des Paradieses Tor nicht erreichen:
 Das sind, die ihren Kindern fluchen
 Und ihnen ihren Segen entziehen,
 Oder die, welche die Gesetze nicht halten;
 Wie müde werden sie und wie lange währet ihre Pein!
 Es sind uns aber auferlegt fünf:
 Das erste: es ist nur ein Gott,
 Das zweite: die Türe des Fastens,
 Das dritte: das Gebet,
 Das vierte: das zehnte vom Gut,
 Das fünfte: Hedschasfahrt. —
 Keine Rede ist besser:
 Gott ist der einzige Gott!

Ranauat.

Aus den Ranauat, Liebesliedern ausschließlich in der Form von Einzeilern, das letzte zum Schlusse:

Deine Liebe hat sich als König auf die Stühle des Verstandes gesetzt und Rat gepflogen und
 Recht gesprochen.

Dr. LEOPOLD V. DITTEL,

gew. Vizedirektor und Primararzt des Hospitals Abbas, Kairo.

Wanger W. *Konversationsgrammatik der Zulusprache.* Marianhill (Natal, Südafrika) 1917, St. Thomas Aquins Druckerei.

„Das Buch stellt meines Wissens den ersten Versuch dar, eine Bantusprache in den Rahmen einer Konversationsgrammatik zu fassen“ (Vorwort S. 3*). Wiewohl zwar diese Behauptung nur sehr mit Vorbehalt zu nehmen ist — es liegen doch eine Reihe bantuischer Sprachlehren vor, bei deren Ausarbeitung die Autoren eine für das Gebiet und Volk der Sprachen brauchbare Konversationsfähigkeit im Lernenden (Missionär, Beamter, Arbeiter, Reisender) erzielen wollten —, so liegt immerhin insoferne etwas Wahres in jener Meinung, als das vorliegende Werk die erstmalige Schaffung eines großzügigen und umfassenden Konversationsbuches bedeutet; damit hätten wir indes den Hauptwert des Buches zu allgemein angegeben. Was WANGER's Werk so schätzenswert macht, es im gewissen Sinne als eine im wesentlichen neuartige und vorbildliche Leistung erscheinen läßt, ist das erfolgreiche Bemühen, den Lernenden vom Geist und Volk, vom Land und vom Werden des Zulusprachmenschen aus zu unterrichten. Namentlich der Missionär „soll, wenn er anders nicht an der Oberfläche kleben will, die Sitten und Gebräuche der Eingebornen, ihre Religion, ihre ganze Geistes- und Gedankenwelt kennen lernen. Das kann er nur, wenn ihm das wichtigste Mittel, in dem sich all das widerspiegelt, nämlich ihre Sprache, kein ganz oder halb unverstandenes Rätsel bleibt“ (Vorwort S. 6*f.). Diesen letzten großen Zweck dürfte der Verfasser in der Tat bei allen jenen erreichen, die sein Buch durchstudieren, der Gründlichkeit, Allseitigkeit, Vollständigkeit seiner Ausarbeitung entsprechend bewältigen. Darauf werden wir gleich noch zurückkommen.

Zunächst mögen Inhalt, Umfang und Anordnung des Werkes kurz berücksichtigt werden, um dann im besonderen ein Urteil über die darin eingehaltene Methode zu gewinnen. Nach

einem engen Literaturverzeichnis sowie nach Angabe etlicher Verbesserungen und Nachträge folgt eine ausgiebige Einleitung (I—LXXI). In diesem sehr wissenschaftlich gehaltenen Vorbereitungsschnitt werden Kritik und Hypothese über sprachgeschichtliche Zusammenhänge des Bantu überhaupt, über Eruiierung der aufbauenden Elemente des Bantutypus in der Richtung einer mehr philosophischen Grammatik, über Fragen der Zulusprache selber, deren „wissenschaftliche Bedeutung“ in einem eigenen Kapitel erörtert wird, nicht immer ohne Kühnheit gehäuft. In 24 Lektionen folgt dann die eigentliche Zulusprachlehre, in der Form, daß Nomen und Verb von Anfang und fortlaufend nebeneinander abgehandelt werden; allerdings kommt das Bestreben wirksam zur Geltung, zuerst mit der Systematik des Substantivs fertig zu werden und dann die verbalen Formen und Modi erschöpfend zur Darstellung zu bringen. Die anderen Redeteile werden zum Teil eingestreut, zum Teil wie z. B. das Personalpronomen mit der Lehre von den Substantivklassen verflochten, zum Teil am Schlusse (24. Lektion) nachgeholt und ergänzt. In einem ziemlich langen „Nachtrag“ werden zunächst Ergänzungen, Erweiterungen und Verdeutlichungen zu einzelnen Punkten der Grammatik beigebracht; alsdann gibt der Verfasser noch lose Notizen über Dialekte, Lautgesetzliches, Gruß, Verwandtschaft, Poesie u. ä. m. Ein vortreffliches „Alphabetisches Stoffverzeichnis“ schließt das Buch ab. Die „Übersichtskarte zur Verbreitung des Zulu“ ist wohl eine interessante und sehr willkommene Beigabe.

Nun ein Wort zur Methode. Der Verfasser hat sein Buch als Konversationsgrammatik intendiert. „Dies will jedoch nicht sagen, daß in der vorliegenden Grammatik ein bestimmtes System, wie das von GASPEY, OTTO, SAUER einfach kopiert sei, sondern nur, daß in ihr von der ersten Lektion an alles auf Konversation abzielt. Der Lernende soll von Anfang an in den Stand gesetzt werden, Sätze zu bilden, über die er sich volle Rechenschaft geben und die er sofort im mündlichen Verkehr verwerten kann“ (Vorwort S. 3*). In der Behandlung des Stoffes, in der Lösung der gesetzten Aufgabe ist WANGER originell; man vergleiche nur etwa die Ausführungen über das Zählen und die Zahl, über die Verwandtschaftsnamen und Verwandtschaftsverhältnisse, über Hütte und Kraal bei den Zulu. Die Lektionen sind nach einem festen Schema durchgeführt (Grammatik, Wörter, Übungen, Konversation). Die Darbietung des vokabularischen Materials, die Auswahl der Übungssätze, die Konversationsbeispiele sind mit vollem Verständnis geschehen und gebracht; in diesem Belange darf das Werk jedenfalls mustergültig genannt werden. Daß in den späteren und letzten Lektionen auch mehr zusammenhängende Lesungs- und Übersetzungstücke geboten werden, ist hervorzuheben. Die Einschaltbemerkungen in den deutschen Übersetzungspartien sind in gewissenhaftem Maße angewendet worden; sie können nur gebilligt werden, zumal sie öfters einfachhin notwendig waren.

Nicht im selben Grade vermögen wir uns für WANGER's grammatische Exposition zu erwärmen, wenigstens nicht überall und in aller Rücksicht. Die Gründlichkeit ist sicherlich ihr größter Vorzug; daß sich aber in der Arbeit eine nicht vorbehaltlos zu empfehlende oder auch nur annehmbare Weitläufigkeit eingeschlichen hat, verstehen wir im allgemeinen als einen Mangel des Werkes. Dieser Mangel hängt mit einem anderen nahe zusammen, den der Autor ebenso empfunden (wenn auch nicht anerkannt) hat: die Grammatik ist gelehrter geschrieben, als sie es im Verhältnis ihrer Bestimmung sein müßte. Daß es nicht leicht, sagen wir nicht so ganz möglich ist, „für solche, die nur Volksschulbildung hinter sich haben, eine „populäre“ Zulugrammatik zu schreiben“, glauben wir dem Verfasser gerne; aber daneben dürfen wir uns nicht verhehlen, daß von einer simplen Popularität zur theoretischen Auffütterung eine lange Linie verläuft und daß sich unser Autor auf derselben wohl weit über die Mitte hinaus von jener unerreichbaren Popularität entfernt hat. Da dem Verfasser offensichtlich eine hohe sprachwissenschaftliche Befähigung eignet, ist sein bezeichneter Fehler verständlich; eine straffere und greifbarere Vorlegung der grammatikalen Funktionswerte und Gebilde hätte das Werk dem weiteren Kreise seiner Benützer jedenfalls angenehmer, vielleicht auch nützlicher gemacht. Daß dem Verfasser eine „Scientific Zulu Grammar“ in den Nerven liegt, möchte man allein aus dem vorliegenden Lehrbuche bald erraten. Probleme und Kontroversen in die Abhandlung der praktischen Grammatik miteinbeziehen oder sie in derselben aushecken, ist wissenschaftlich, aber eben auch sehr theoretisch. Daß wir nur einen Punkt anmerken: seine Lehre vom progressiven Tempus, auf deren Urgierung der Verfasser einen auffallenden Wert legt, ist doch kaum ohne unnötige Umständlichkeit und theoretische Verquickungen erledigt worden. Ob die Tempusbildung ausnahmslos progressiv zu verständigen ist oder ob sie einmal doch auch wieder

abrupt gefaßt werden kann, ist nicht von solcher Bedeutung wie die naive Forcierung bzw. Markierung der verbalen Stammwerte und Hauptformen, um so mehr als ja nie vergessen bleiben darf, daß im Bantu und also auch im Zulu die mehreren sogenannten Nebenformen präpositional oder konjunkional entstanden sind. Damit wollen wir keineswegs der vom Verfasser verwanten mechanischen Einlernung der Zulu-Verbalformen das Wort reden (vgl. Einleitung und S. 438).

In den im vorigen gekennzeichneten Bedenken wider die Methode WANGER's haben wir lediglich auf den Charakter seines Werkes als einer Konversationsgrammatik Rücksicht genommen. Weil die mehr oder rein theoretischen Einflüsse nicht für jeden Lernenden wertlos oder gar störend sind, weil der Verfasser schon in diesem Werke der wissenschaftlichen Erforschung des Zulu bzw. weiterhin des Bantu einen Dienst erweisen wollte, weil endlich in der lebendigen Illustrierung grammatologischer Theoreme durch das Material eines Konversationsbuches ein nicht zu unterschätzender Eigenwert geborgen ist: so wird die allgemeine und Schlußbilanz der WANGER'schen Arbeit durch den wissenschaftlich-theoretischen Einschlag eher günstig gestaltet. Allein der vergleichende Bantugrammatiker muß dem Verfasser achtbaren Dank wissen.

Noch möge es uns verstattet sein, ein paar Besonderheiten aus dem reichen Inhalte des wissenschaftlich und theoretisch betrachteten Werkes für eigene kritische Andeutungen herauszugreifen. Da ist es vorab die sprachgeschichtliche Erörterung zu Beginn der Einleitung, die hier unsere besondere Aufmerksamkeit erregen muß: das Zulu hängt nahe mit dem Sumerischen zusammen. VAN OORDT ist da WANGER's nächster Gewährsmann; dieser selber geht in seinen Aufstellungen auf GRUNZEL und LENORMANT zurück, wenigstens zum Teil. Mit der Rechtfertigung des von unserem Autor gebotenen Verwandtschaftsschemas (Ugro-altaische Familie) dürfte es noch seine weiten Wege haben; es mutet uns die ganze Konstruktion beinahe wie ein gewaltiger Traum an, der am Ende doch vor der Wissenschaft und Wirklichkeit zusammenstürzen wird; eine andere Frage ist allerdings, wie groß die Trümmerbrocken dieses Scheingefüges sein werden. Vielleicht mag es besser bekommen, wenn man zunächst mit etwas bescheideneren Hypothesen der erreichbaren geschichtlichen Wirklichkeit nahezukommen sucht. Denn schon öfters ist in der Sprachwissenschaft auf viel Kraftanstrengung und viel Scharfsinn ein untröstliches Fiasko gefolgt; darum sind Skepsis und Reserve gegenüber fremden Aufstellungen und eine stetige Vorsicht in der eigenen Vertretung neuer Ansichten berechtigt und dienstbar.

Damit haben wir nicht auch schon die engere Behauptung WANGER's von der Zusammengehörigkeit des Zulu und Sumer treffen wollen, oder doch nur insoweit, als die Hypothese lückenhaft erhärtet schiene. Hier glauben wir in der Tat eine Beweisskizze vor uns zu haben, die ernstzunehmen ist und selbst das Unverhältnis ihrer weittragenden Folgerungen aushält. Ein relativ nahes historisches Zusammengehen des Bantu mit dem Sumerischen, als eine eigentliche genetische Verwandtschaft beider Sprachgänzen im Rahmen eines hier und dort noch geltenden systematischen und organischen Typus, dürfte kaum mit Recht und Erfolg mehr angezweifelt werden. Das Beweismaterial selber, nicht zwar insofern es gerade der zuluischen Dialektgruppe entnommen ist, war uns bereits seit längerem bekannt; es hat uns schließlich auf die Verhältnisfrage „Bornu und Sumer“ geführt; diese Formel ist wohl basisch für alle Probleme, die in der These von der Zugehörigkeit der afrikanischen Idiome zum sumerischen Sprachkreise zusammenlaufen oder grenzhafte eingreifen. Deutlicher als im Bantu zeigt sich übrigens schon auch in der Sandawe-Nama-Linie die sumerische Spur verfolgbare. Im genaueren auf die von WANGER's hingeworfenen Parallelen zu reflektieren, kann uns an der Stelle nicht gegönnt sein; nur so ungefähr bemerken wollen wir, daß dieselben an ein paar Orten der Korrektur bedürften; das gilt z. B. von den Behauptungen über den Artikel, über den Genitiv, über den einfachen Konjunkionalwert „und“ bei Verben (und zwischen Sätzen). Anderes wäre überhaupt besser weggeblieben, so, wenn auf S. IV gesagt wird: „S (*u*) und Z (*na*) bedeuten sowohl ‚und‘ als ‚auch‘.“

Ob der aus dem HERDER-Lexikon (?) zitierte Satz: „Die Sprache der Zulu gilt für das ‚Sanskrit‘ unter den ‚Bantusprachen‘“ heute für den Bantuisten noch sehr viel mehr als eine Übertreibung besagt, möchten wir mit der nämlichen Geistesruhe bezweifeln, mit der unser Verfasser ihn ausbeutet und ausweitet. Doch muß uns ein anderer Punkt aus dem WANGER'schen Werke etwas mehr beschäftigen: wir meinen die von dem Verfasser angewendete Phonetik bzw. Phonographie. S. 2 sagt er: „Vielleicht wird man fragen, warum die SCHMIDT'sche Schreib

weise ... nicht Verwendung finde. Der hohe Wert derselben für wissenschaftliche Zwecke ist nicht zu leugnen. Ob sie jemals praktisch populär wird, sei dahingestellt. Aber die COLENSO'sche Schreibweise, die den weitaus größeren Teil Südafrikas beherrscht, wird sich durch nichts mehr verdrängen lassen." So sehr wir es verstehen können, daß es dem in die COLENSO'sche Lautschreibung eingewöhnten Verfasser einige Überwindung gekostet haben müßte, in seinem Buche das „Anthropos“-Alphabet durchzuführen, so vermögen wir doch weder das Entscheidende dieses Grundes, noch die rundwegigen Behauptungen WANGER's in der Sache zu billigen. Wir meinen, daß eine einheitliche Schreibung für die praktische Sprachlehre (und Sprachlernung) von wenigstens ebenso hohem Werte ist, wie für eine wissenschaftliche Spracherkennung. Darin begreifen wir denn überhaupt das ausschlaggebende Verdienst SCHMIDT's, daß er uns ein theoretisch und praktisch gleich wertvolles phonographisches System geschaffen und geschenkt hat, und es wäre nicht bloß ein gebührender Dank, sondern zugleich eine Wohltat von seiten eines jeden Gelehrten und praktischen Philologen, der dem „Anthropos“-Alphabet in seiner Arbeitsphäre oder gar innerhalb seines Kompetenzbereiches zum Durchbruch verhälfe; schließlich wird dessen Allgemeingeltung doch wirklich werden und es ist wahrlich kein Bene, dieser werdenden und ausreifenden Errungenschaft kleinlich zu begegnen und trotzig zu weichen. Sich gelegentlich auf den Justamentstandpunkt stellen, war zwar dem Forscher öfters eigen, aber ihm nicht und noch weniger der Wissenschaft je von Vorteil. Es darf in diesem Zusammenhange auch erwähnt werden, daß SCHMIDT alles Gute, was in der Schöpfung eines allgemeinen phonetischen und graphischen Systems vor ihm geschehen war, mit anerkennenswerter Selbstentsagung für seine Arbeit verwertet hat. Es wird sich auch unser Verfasser nicht der Illusion hingeben dürfen, daß der Weg, auf dem zuerst BRYANT und nun er selber sich über COLENSO hinaus zu verbessern suchten, bei ihm abschließe; und vernimmt es sich nicht im Zusammenhalt der Sache wie etwas Ironie, wenn wir beim Autor (S. XX) lesen: „Wir könnten jetzt die Lautlehre auf sich beruhen lassen, wenn nicht BRYANT in seinem Lexikon ... Neuerungen in die COLENSO'sche Schreibung hineingetragen hätte, die eine nicht geringe Verwirrung hervorgerufen haben.“ Sollen wir zu allem Überfluß noch auf ENDEMANN hinweisen, der in seinem monumentalen „Wörterbuch der Sothosprache“ trotz COLENSO seine eigenen Zeichen für die Laut- und Wortschreibung eingeführt hat? Daß sich Gleichungen wie COLENSO x = BRYANT rr = WANGER kl nicht als Empfehlung des gemeinsamen Grundalphabetes geben, ist gleichfalls eine wider die Gründe des Verfassers stehende Selbstverständlichkeit. Wir verkennen letztlich auch nicht, daß beim SCHMIDT'schen Schreibsystem eine Ergänzung, Verbesserung, Vollendung in geringeren Partien und etlichen Feinheiten (etwa hinsichtlich weniger lautlich eigentümlicher Sprachen) möglich ist und offen bleiben muß — selber dächten wir da am ehesten an eine abschließende Klärung der Schnalzlautfrage bzw. der Schnalzlautwerte und der Schnalzlautschreibung; indes wissen wir dabei auch, daß SCHMIDT in seinem phonographischen System ein Standard-Work zustande gebracht hat, das schlechterdings lebenskräftig ist und im Prinzip und Wesen einen indiskutablen Abschluß für die gesamte Sprachwissenschaft und alle fernere Zeit bilden kann. Darüber wird sich jeder ehrliche Forscher freuen, dem die Wissenschaft mehr als bloß Bühne für seine Kunst und auch mehr als bloß Promenadeplatz für sein Ich ist; eben darum wird auch ein Gelehrter im Interesse der reinen und praktischen Sprachwissenschaft handeln, wenn er auf seinem Posten die Wohltat des SCHMIDT'schen Werkes annimmt und zuweist. Rezensent arbeitet selber seit Jahren an einem großangelegten Thema („Afrikanische Wortstämme“) und konnte hier Schritt für Schritt die vorgetragene Erkenntnis bestätigt finden. Daß in der Übergangsperiode zu einem allgemeinen phonetischen Schreibsystem Schwierigkeiten auftauchen, auch Nachteile sich ergeben, liegt nicht an einem solchen System, sondern allein an dem bisherigen Mangel desselben, an dem früheren Chaos von Schreibung und Schrift; daß jene Schwierigkeiten überwunden und die Nachteile überholt werden können, ist genug für jeden Zaudernden.

Etwas wie komisch wirkt es, wenn S. XXVI gesagt wird: „Die Frage, ob es in den Bantusprachen einen Artikel gibt, wird noch immer umstritten — ein Streit um des Kaisers Bart; denn die Sache, welche mit ‚Artikel‘ bezeichnet wird, ist da, es kann sich also nur um den Namen drehen.“ Wir gehen auf die weiteren, sehr fransenhaften Gedankengänge des Verfassers nicht näher ein und verweisen lediglich auf unsere bezüglichen Ausführungen im „Anthropos“ (Bd. XII—XIII [1917—1918], Heft 1/2, S. 89 ff.). Die Art der von WANGER beigebrachten

Beispiele zeigt übrigens von einer mangelhaften Erfassung des Problems, sonst hätte er nicht (S. XXVII unter Nr. 11) z. B. den Vokativ, der allein schon entscheidend wider ihn spricht, als Beweismoment herbeigeht. Eine Deutung für den „Vokalanlaut“ wird gar nicht unternommen.

Auf des Verfassers Auseinandersetzungen mit Auffassungen der traditionellen Bantugrammatik, zumeist mit MEINHOF, lassen wir uns nicht ein, da wir ohnehin bei anderer Gelegenheit wieder und wieder auf WANGER's Werk zurückkommen werden; hier sei einzig bemerkt, daß sich darin zahlreiches, sehr schätzbares Material für eine fruchtbare Fortentwicklung der bantugrammatikalischen Bloßlegungen, der Bantusprachforschung überhaupt, zuletzt der umfassenden afrikanischen Sprachwissenschaft und Sprachprobleme, findet. In diesem Sinne hoffen wir sehr auf die Verwirklichung von des Verfassers Plan einer „Scientific Zulu Grammar“. Unter dessen freuen wir uns des vorliegenden Buches; es bedeutet eine außergewöhnliche Leistung für die Wissenschaft. Fleiß, Gründlichkeit und Forscherbegabung haben da harmonisch zusammengeholfen. Und darin liegt nun gar nicht einmal der beste Wert des Werkes: den europäischen Kulturpionier, noch mehr: den Glaubensboten für seine heilige Aufgabe unter den Zulustämmen auszurüsten, weiterzubilden, das will ja P. W. WANGER durch seine Arbeit zuerst und zuletzt. Um dieses Ziel hat er sich ehrlich und mit Geschick bemüht; darum hätte er dem Werke kein anderes Motto so füglich mit auf den Weg geben können: „Divinorum divinissimum cooperari Deo in salutem animarum.“

Dr. ALB. DREXEL — Innsbruck.

Devrient E. *Familienforschung*, 2 Aufl. Aus Natur und Geisteswelt. B. G. TEUBNER, Leipzig 1919, 132 SS. Preis: Mk. 1.90 geb.

Dieses prächtige Büchlein lehrt uns in der zweiten, erweiterten Auflage die raschen Fortschritte in der Familienforschung kennen. Der Verfasser, als Archivar der „Zentralstelle für deutsche Personen- und Familiengeschichte“ ist schon durch seinen Beruf der geeignetste Führer auf dem von ihm dargestellten Gebiete. Manche Leser werden die Anführung des Friesenbuches vermissen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Meinhof Karl. *Afrikanische Märchen* (den tapferen Männern und Frauen in Afrika gewidmet). Jena 1917, E. DIEDERICH, 340 SS. und eine Sprachenkarte. Preis: Mk. 3.60.

Das Buch ist zwar in erster Linie für das große Publikum geschrieben, es interessiert aber doch auch den Soziologen, den Geographen und den Ethnologen. Die eigentlichen Märchen sind nicht gut vertreten, und auch unter diesen machen sich viele junge Einflüsse aus Indien und Arabien bemerkbar. Stärker tritt die Tierfabel hervor, aber selbst hier zeigt das haec fabula docet den Zusammenhang mit der Kultur des Mittelmeeres.

Der Ethnologe wird bei der Lektüre den Wunsch haben, daß bei einer zweiten Auflage der Moslem weniger zu Worte komme. Dieser steht ja selten mehr ganz auf dem unverfälschten Boden seiner afrikanischen Heimat.

Der Märchenforscher wird bedauern, daß der mythische Kern viel mehr als im europäischen Märchen mit fremdem Stoff überladen ist. Dieser Übelstand kommt aber wohl weniger auf Rechnung einer oberflächlichen Auswahl des Herausgebers als auf die der Anlagen des Negers, die sich von der Poesie des kosmischen Geschehens wenig angezogen fühlen. Von den ganz internationalen ältesten Stoffen ist am stärksten der gefräßige, manchmal vielköpfige Drache und seine nächste Parallele der „Menschenfresser“ vertreten¹. Wie beim Wolf im „Rotkäppchen“ usw. so erstehen auch hier die verschlungenen oder gefangenen Personen nach Erlegung des Untieres wieder (Sonne, Mond, Sterne). Menschenwitterung, Hilfsalte, Blendung und magische Flucht verstärken den urzeitlichen Anstrich des Materiales.

Aus den für die Ethnologen interessanten Notizen seien noch drei ungewöhnliche herausgehoben. Im Märchen Nr. 9 versinkt der Held wegen Übertretung eines Speiseverbotes sofort in die Erde und in Nr. 20 wird ein Büffel getötet und zerstückt, aus dem abgeschnittenen Kopfe

¹ Nr. 1, 11, 24, 25, 26, 50, 53, 56, 60, 81.

wird er aber wieder erneuert. Auf Tafel IX trägt die erste Figur einen Wangenschmuck ganz so wie er in Melanesien vorkommt¹. Die beiden letzten Fälle weisen auf den freimutterrechtlichen Kulturkreis hin.

In den Anmerkungen verweist der Herausgeber manchmal auf ähnliche Stoffe in Europa; diese Hinweise sollten auf die übrigen Weltteile erweitert werden.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Kleinpaul Rudolf. *Länder- und Völkernamen.* Sammlung GÖSCHEN, Bd. 478.

139 SS. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin und Leipzig 1919. Preis: Mk. 1.80 geb.

Für die vorliegende Arbeit werden auch die Ethnologen dem Verfasser gerne Dank wissen; denn hier wird zuverlässige Aufklärung geboten auch über die Namen von Ländern und Völkern, mit denen der Kulturhistoriker es immer wieder zu tun hat. (Für den Fall einer weiteren Neuauflage, die das Büchlein entschieden verdient und wohl auch einmal erlebt, würde die Beseitigung gewisser ethnologischer „survivals“, die auch in die zweite Auflage sich eingeschlichen haben, seinen ohnehin schon großen Wert zweifelsohne noch um ein Merkliches erhöhen.

So eine Erinnerung an vergangene Zeiten der ethnologischen Wissenschaft offenbart sich auf Seite 11, wo der Verfasser bei Erklärung des Wortes „Mutterland“ von der Voraussetzung ausgeht, daß das Mutterrecht dem Vaterrecht gegenüber die Priorität behaupte. Schon auf dem Boden der alten Methode lehnten Forscher wie STARCKE, WESTERMARCK, GROSSE, HILDEBRANDT u. a. diese Lehre ab, besonders auch mit Rücksicht auf die Tatsache, daß gerade die ethnologischen Urvölker allgemein als vaterrechtlich organisiert mehr und mehr sich auswiesen. Nunmehr kann die historische Schule darüber hinaus in exakter Weise dartun, daß die Erscheinung des Mutterrechtes nur in einer bestimmten Fortentwicklung über die Urzeit hinaus innerhalb der Menschheit auf den Plan tritt, dort nämlich, wo die Frau das Pflanzensammeln der Urzeit zum ersten Pflanzenbau entwickelt. Die auf dem Boden einer evolutionistischen Ethnologie erwachsene Lehre von der Priorität des Mutterrechtes hat daher als erledigt zu gelten.

Ein ähnliches ethnologisches Survival läßt der Verfasser auf Seite 100 seines Werkchens hervortreten, indem er sagt: „Der Schmuck ist, kulturgeschichtlich betrachtet, älter als die Kleidung...“ Es ist klar, daß dieser (durch E. GROSSE besonders bekannt gewordenen) Theorie die Tatsache widerstreitet, daß die Primitivsten der Menschheit durchgehends eine schamverhüllende Kleidung besitzen, im übrigen aber gar nicht eigentlich als schmuckliebend befunden werden. Es kann somit schwerlich die Kleidung aus dem Schmuck hervorgegangen sein².

Die dritte Korrektur, die wir vom ethnologischen Standpunkt dem Büchlein wünschen möchten, besteht in der Unterdrückung der auf Seite 109 namhaft gemachten Baumhäuser für die Urzeit des Menschen. Nach den neueren ethnologischen Forschungen steht das Baumhaus überhaupt überall nur als Ausnahme da. Und wo es dann, speziell in der Südsee erscheint, da sind seine Inhaber im allgemeinen nicht Angehörige der allerältesten, sondern eher der fortgeschritteneren Stufen. Die menschliche Wohnung beginnt also offenkundig nicht mit dem Baumhaus, ebensowenig wie mit dem Pfahlbauhaus, mit welchem jene Baumhäuser ganz deutlich gewisse Zusammenhänge aufweisen.

An mehreren Stellen des kleinen Buches glaubt der Autor seinen antichristlichen Standpunkt hervorkehren zu sollen. Speziell aber eifert er gegen die römisch-katholischen Priester, gegen das christliche Rom, das dem deutschen Baume Gewalt angetan und ihn geknickt habe. Deutsch heiße soviel als Laie und sei diese Bezeichnung zu deuten als ein Protest gegen die Wirksamkeit der fremden (christlich-römischen) Priester. Eigentümlich mutet es an, wenn der Verfasser im Jahre 1919 schreibt, daß auch heute die Deutschen ihren uralten Volksnamen noch führen, „weil sie auch jetzt noch durch eine undeutsche Partei in ihrem Wachstum behindert werden“ (S. 87). Das angesichts der jüngsten Ereignisse, im besonderen der

¹ Baeßler Archiv V [1916], 288.

² Näheres zu dieser Frage denke ich demnächst im III. Bande von „Der Mensch aller Zeiten“ zu bringen.

Wahlen der nationalversammling, bei denen an die 45 Prozent der Stimmen auf die rote Internationale entfielen. Da jene „undeutsche“ (Zentrums-)Partei sich wesentlich behauptet hat, ist wohl evident, welcher Volksteil das Hauptkontingent zur wirklich undeutschen roten Internationale stellt. Dem Verfasser ist dringend anzuraten, wenn er im vorliegenden Büchlein unbedingt jene Dinge heranziehen will, sich vorerst auch in dieser Hinsicht mit den wirklichen Verhältnissen etwas vertrauter zu machen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië. Deel 75. 1., 2. Afl. 1918.

S. van Bonkel, Oud-Havaansche aardrijkskundige namen verklaard? — N. G. Krom, Epigraphische bijdragen. — Alb. C. Kruijt, Measa, eene bijdrage tot het dynamisme der Baree-sprekende Toradja's en enkele onwonende volken. — S. van Bonkel, Ceylonsch volksrecht, opgeteekende in 1707. Verklaring der inheemsche termen in de beschrijving van het Ceilonsch volksrecht.

Geografisk Tidskrift. 1919. 25. Bd.

Heft 1: C. Skottsberg, Den svenske ekspedition til de chilenske Stille-Havs-Oer 1916/1917. — Kaj Birket-Smith, Rejse- og teltliv i Nord-Gronland (Den Etnografiske Ekspedition til Egedesminde-Distriktet 1918). — Th. Classen, De sydrussiske Haves Biologi. — Heft 2: G. Lindwall, Bidrag til Sporgsmaalet om Faeringernes Afstamning. — S. Hansen, Raceforholdene paa Faeroerne. — O. Olafsen, Persiske Byer (Det engelske Asien). — G. Hansen, Hjaelpexpeditionen til Kaptajn Doald Amundsen (Den tredje Thuleexpedition).

De Indische Gids. Bd. XLI. 1919.

Nr. 4: M. Jonstra, „Volksonderwijs“ en „Volks“onderwijs in Ned.-Indië. — E. L. K. Schmülling, De Indische landbouwstatistiek, hoe zij was en hoe zij worden moet. — S. Kalff, Een doode Indische taal. — Nr. 5: E. L. K. Schmülling, De Indische landbouwstatistiek, hoe zij en hoe zij worden moet vervolgd. — Nr. 8: Han Tianw Tjong, Chineezers op Java en het Nederlandsch Onderdansschap. — Nr. 9: Sim Ki Ay, Is Hooger Onderwijs in Indie thans wenschelijk en mogelijk. — H. N. Killian, Javaansche Spraakkunst.

Man.

Vol. XIV, 1914: R. R. Marett and G. F. B. de Gruchy, Excavation of a Barrow called La Hougue de Vinde, situated at Noirmont, Jersey. — A. R. Brown, The Relationship System of the Dieri Tribe. — E. Best, The Peopling of New Zealand. — D. Campbell, Of the Garenganze Mission. A Few Notes on Butwa: An African Secret Society. — J. M. Brown, A New Pacific Ocean Script. — T. C. Hodson, Female Infanticide in India. — C. L. T. Griffith, Some Brahmanic String Figures. — A. M. Hocart, Mana. — E. v. Rosen, The Swamps of Bangweolo and its Inhabitants. — E. Best, Cremation amongst the Maori Tribes of New Zealand. — J. J. Manley, Description of a Bronze Flat Celt in the Newbury Museum. — H. R. Palmer, „Bori“ among the Hausas. — A. M. Hocart, Masks in Fiji. — H. Basedow, Evidence of Bark-Canoes and Food-Carriers on the River Murray. — A. Werner, A Galla Ritual Prayer. — S. N. Stannus, Nyasaland: Angoni Smelting Furnace. — E. Best, Maori Beliefs concerning the Human Organs of Generation. — W. N. Beaver, Some Notes on the Nomenclature of Western Papuas. — A. J. N. Tremearne, Marital Relations of the Hausas as shown in their Folk-Lore. — R. R. Marett, Manganja Head-dresses. — W. N. Beaver, Some Notes on the Eating of Human Flesh in the Western Division of Papua. — A. J. N. Tremearne, Marital Relations of the Hausas as shown in their Folk-Lore. — H. Basedow, Relic of the Lost Tasmanian Race. Obituary Notice of Mary Seymour. — A. M. Hocart, The Disappearance of a Useful Art in Rotuma. — A. L. Lewis, Standing Stones and Stone in Yorkshire. — D. R. MacIver, Adolph Francis Bandelier. — A. J. N. Tremearne, Nigerian Strolling Players. — A. M. Hocart, More about Tauvu. — F. J. Richards, Gross Cousin Marriage in South India. — M. A. Czaplicka, The Life and Work of N. N. Miklukho-Maklay. — Vol. XV, 1915: C. G. Clarke, Note on a Maya Stone Figure from Copan, Honduras. — E. Best, Evolution of the Tautau, a Maori Pendant. — A. M. Hocart, The Dual Organisation in Fiji. — J. Edge-Partington, Norman H. Hardy; d. January 10, 1914. — A. M. Hocart, Rotuman Conceptions of Death. — H. Balfour, Note on a New Kind of Fish-hook from Goodenough Island, d'Entrecasteaux Group, New Guinea. — A. Werner, Some Galla Notes. — C. G. Seligman, Note on a Wooden Horn or Trumpet from British New Guinea. — I. H. N. Evans, North Bornea Markets. — G. Roheim, Killing the Divine King. — E. Brabrook, Frederick William Rudler. — A. G. Cummins, Annak Fable. — A. Shaw, Dinka Songs. — D. Bray, Baluchistan. — A. L. Lewis, Dancing in Stone Circles. — M. W. H. Beech, Pre-Bantu Occupants of East Africa. — G. Warner and J. Edge-Partington, John Batman's Title Deeds. — V. Gluffrida-Ruggeri, Were the Pre-Dynastic Egyptians Lybans or Ethiopians? — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese

Coins and Coin-like Objects used as Amulets and in Charms. — G. St. J. O. Browne, The Circumcision Ceremony in Chuka. — K. A. C. Creswell, Fluctuations in the Population of Irrigated Countries. — G. E. Smith, Professor Giuffrida-Ruggeri's Views on the Affinities of the Egyptians. — A. Werner, Abatwa Tradition. — A. M. Hocart, Ethnographical Sketch of Fiji. — C. G. Seligman, Note on Bisharin. — W. L. Hildburgh, Some Japanese Household Charms against Insect and Other Vermin. — A. J. N. Tremearne, A New Head-Measurer. — J. M. Longworth Dames, Shah Daula's „Rats“. — W. H. R. Rivers, The Bommerang in the New Hebrides. — J. Abercromby, Plastic Art in the Grand Canary. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese Magical Methods for Injuring Persons. — J. Edge-Partington, Feather Box (1907–1923). — E. A. Parkyn, Joseph Dechelette. — T. A. Joyce, Note on an Early Maya Pottery Head. — A. M. Hocart, On the Meaning of the Rotuman word „Atua“. — H. Stannus, Pre-Bantu Occupants of East Africa. — R. G. Brown, Burman Modesty. — F. R. du Calland, De l'identité des races qui ont formé les nationalités britannique et française. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese Magical Methods for Injuring Persons. — J. Edge-Partington, Fishing Appliance from Ysabel Islands (Bugotu). — W. H. R. Rivers, Melanesian Gerontocracy. — A. M. Hocart, Spirit Animals. — T. E. Peet, Primitive Stone Buildings in Sinai. — C. G. Seligman, Note on an Obsidian Axe or Adze Blade from Papua. — G. E. Smith, A Note on Megalithic Monuments. — N. Ivanitzky, The System of Kinship amongst the Primitive Peoples as determined by their Mode of Grouping. — H. G. Beasley, Note on a Maori Feather Box (Waka Huia). — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese Majinal connected with Love (I). Notes on Some Cairene Personal Amulets. Notes on Some Japanese Majinal connected with Love (II). — H. R. Hall, The British and French Nationalities. — Vol. XVI, 1916: T. Ashby, T. Zammit and G. Despott, Excavations in Malta in 1914. — C. G. Seligman, Lime Spatulæ from Rossel Island, British New Guinea. — H. O. Forbes, The Orientation of the Dead in Indonesia. — A. B. Brown, Australian Rafia. — C. A. Wainwright, The Growth of a Legend in Egypt. — T. Ashby, T. Zammit and G. Despott, Excavations in Malta in 1914. — R. G. Brown, Death Customs in Burma. — W. N. Beaver, A further Note on the Use of the Wooden Trumpet in Papua. — A. L. Lewis, A Note on Megalithic Monuments. — G. E. Smith, The Invention of Copper-making. — T. A. Joyce, Note on a fine Tecalli Vase of Ancient Mexican Manufacture. — W. J. Perry, Dr. H. O. Forbes and The Orientation of the Dead in Indonesia. — Miller Christy, On a Strange Stone Object from a Bronze-Age Interment in Essex. — A. M. Hocart, A Samoan Sound change. — C. G. Seligman, An Australian Bible Story. — A. P. Mandslay, Sir Clements Markham. — A. C. Breton, Anthropology in Canada. — H. O. Forbes, The Orientation of the Dead in Indonesia. — A. Keith, Sir William Turner. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Cairene Personal Amulets. — N. P. Fenwick, Note on Some Nandi Remedies. — A. C. Haddon, Sir Laurence Gomme. — V. Giuffrida-Ruggeri, A Few Notes on the Neolithic and the Ethiopians. — J. B. Moir, On the Discovery of some Human Bones, &c., of Neolithic and later Date, in the Ipswich District. — F. W. H. Migeod, The Poro Society: The Building of the Poro House and Making of the Image. — J. M. Brown, Notes on a Visit to New Caledonia. — R. G. Brown, On a Method of Manufacturing Charms in Burma. — H. Peake, The Origin of the Dolmen. — H. N. M. Hardy, Note on Native Dance in the Admiralty Islands. — N. W. Thomas, A Duodecimal System in South Africa (?). — P. A. Talbot, Note on Ibo Houses. — H. D. Skinner, Maori Necklace and Pendants of Human and Imitation Teeth. — C. G. Seligman, A Simple Form of Reaping Knife from Northern Kordofan. — A. C. Haddon, Kava-drinking in New Guinea. — C. G. Seligman, Dinka Arrows. — E. Brabrook, Sir Richard Martin. — K. R. V. Bajah, Kingship in Ancient Malabar, with special Reference to Cochín. — H. D. Skinner, Origin and Relationship of Hani, Tewha-Tewha and Pou-Whenua. — C. E. Long, Some Australian Classes, Named and Nameless. — E. Cl. Parsons, A Zuni Detective. — C. G. Seligman, Stone-Headed Club from Southern Kordofan. — J. H. Phillipson, Notes on the Galla. — H. Balfour, Origin and Relationship of Hani, Tewha-Tewha and Pou-Whenua. — H. D. Skinner, Origin and Relationship of Hani, Tewha-Tewha and Pou-Whenua. — G. Brown, Remarks on Samoan Sound Changes. — H. J. Fleure, Photographs of Welsh Anthropological Types. — F. W. H. Migeod, Mende Songs.

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendinggenootschap. 68. Deel.

1. Stuk: N. Adriani, In Memoriam P. ten Kate. Nápoesche Verhalen met aanteekeningen door P. ten Kate E. zn. — 2. Stuk: Alb. C. Kruyt, Uit de Posso-Zending. De werkking Pendolo in 1918. — W. Dunnebler, Verhaal van een Mensch en een Slang. — A. M. Brouwer, Uit de Javaansch-Maleische pers. — 3. Stuk: Carel Poensen, Door N. Adriani. — Willem Luyke, Door Jonkv. V. B. de la Bassecour Caan. — Alb. C. Kruyt, Uit de Posso-Zending. De werkking Pendolo in 1918. — H. J. Stokking, Gebruiken bij zwangerschap en geboorte op Talaot. — A. M. Brouwer, Uit de Javaansch-Maleische pers: I. Godsdienst en maatschappelijke toestanden. II. Oderwijs. III. Vrouwenbeweging.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

XX. Jahrg., 1917. Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: C. Scharschmidt, Unshu-Shosoku oder die Briefsammlung des Unshu. Von Fujiwara Akihira. Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Ch.), 1. und 2. Buch. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen. — F. Kuhn, Die neun Gebote des chinesischen Kaisers nach Chu-hi. — E. Erkes, Zur Textkritik des Chung-yung. — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe in Faksimile und Transkripten mit Anmerkungen. Das Kitab „e-adab el-kebir“ des Ibn e Moqaffa. — M. Hartmann, Aus der neueren Osmanischen Dichtung. — H. Hahn, Uzbekische Grammatik.

Aus dem Russischen von Michael Terentjew. Kirgisische Grammatik. 'Aus dem Russischen von Michael Terentjew. — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien: R. Prietze, Gesungene Predigten eines fahrenden Haussa-Lehrers. — C. Velten, Suaheli-Gedichte. Gesammelt und mit einer Übersetzung und Erläuterungen versehen. — A. Halbing, P. S. M., Missionär, Limburg, Scherbenfunde am Fuße des Kamerunberges und ihre Beziehungen zum Jengukulte. — XXI. Jahrg., 1918. Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: O. Franke, Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. — C. Scharschmidt, Unshu-Shosoku oder die Briefsammlung des Unshu. Von Fujiwara Akihira. Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Ch.), 3. bis 6. Buch (Schluß). — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: M. Hartmann, Zu „Aus der neueren Osmanischen Dichtung“. I. Versuch einer Synthese und Nachträge. — O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe II. Eine lexikographische Liste zum Dialekt der Brakna (Senegalarabern). Nebst zwei Photographien. — K. Hadank, Ein osmanisch-türkisches Kinderlied von der „blinden Kuh“ nebst einem neugriechischen Gegenstück, Bibliographische Anzeigen: Eine medizinische Maimonides-Handschrift aus Granada. Herausgegeben übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Rabbiner Kroner (Janus [Leyden] 1916, Bd. XXI, S. 103 ff.). Besprochen von O. Rescher. — O. Rescher, Zu meiner Übersetzung der Qasiden des abd' l Aswad ed-Du'ali (Greifswald 1914; in Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig). Notizen über die „k. el-amtal“ genannte und et-Ta'alibi zugeschriebene Sentenzensammlung. — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien: R. Prietze, Haussa-Preislieder auf Parias. Gesammelt und erklärt. — B. Strack, Die Gbaya-Sprache (Dar-Fertit). — C. Spieß, Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika. — C. Velten, Suaheli-Gedichte. Gesammelt und mit einer Übersetzung und Erläuterungen versehen. — Jahrg. XXII, 1919. Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: H. Mueller, Numismatische Miscellen. — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: A. Enani, Beurteilung der Bilderfrage im Islam nach der Ansicht eines Muslim. — O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe III (Fortsetzung und Schluß nebst Glossar). — K. Hadank, Jungtürkische Soldaten- und Volkslieder. — A. v. le Coq, Osttürkische Look- und Scheurufe für Tiere. — D. Schabbaz, Erzählungen, Sprichwörter der heutigen Syrer in Nordpersien. Gesammelt, transkribiert und verdolmetscht. — J. E. Kalitsunakis, Mittel- und neugriechische Erklärungen bei Eustathius. — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien, C. Spieß, Fortsetzung der Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika.

Orientalistische Literaturzeitung. (J. C. Hinrichs, Leipzig.) 22. Jahrgang. 1919.

Heft 1—2: F. E. Peiser, Zum ältesten Namen Kana'ans. — E. F. Weidner, Babylonische Hypsomatbilder. — Heft 3—4: H. Baneth, Zu dem aramäischen Briefe aus der Zeit Assurpanibals. — „Erbt W. Die Urgestalt Sacharjarchuchus. — S. Kraus, Drei palästinische Städtenamen. — Heft 5—6: F. Perles. Ein überliefertes Lehnwort aus dem Akkadischen. — O. Schröder, Ein Text über Götterhunde aus Assur.

Ostasiatische Zeitschrift. VI. Jahrgang. Heft 3/4. 1917/1918.

A. Bernhardt, Buddhistische Bilder aus der Glanzzeit der Tanguten. — O. Fischer, China und Japan. Eine psychologische Erörterung auf dem Gebiete der Malerei. — H. Smidt, Eine populäre Darstellung der Shingonlehre (II). — B. Schindler, Die äußere Gestaltung der chinesischen Schrift (Schluß).

Österreichische Monatsschrift für den Orient. 44. Jahrgang. Heft 7, 8, 9.

J. Gruntzel, Türkische Wirtschaftspolitik. — E. Schultze, Der Schiffbau in China (Fortsetzung).

Petermann's Mitteilungen. 65. Jahrgang. 1919.

Heft 1/2: O. Zimmermann, Das wendische Sprachgebiet im Königreich Sachsen. — H. Praesent, Die Nationalitätenverteilung im Gouvernement Suwalki. — A. Philippson, Zur Völkerkarte des westlichen Kleasiens. — Heft 3/4: S. Passarge, Die Vorzeitformen der deutschen Mittelgebirgslandschaften (Tundrenklima und Frostschub. — Spuren vorzeitlicher Tundren in Deutschland. — Folgerungen.) — W. Eckardt, Die hauptsächlichsten Fundamentalsätze der paläoklimatischen Forschung. — Chr. Mehls, Sudeta und Gabreta (I). — P. Langhans, Die Nationalitätenkarte von Galizien in drei Blättern. — H. Offe und R. Sieger, Politische Weltkunde. — Heft 5/6: Chr. Mehls, Sudeta und Gabreta (Fortsetzung). — R. Gradmann, Zur Steppenfrage. — A. Wedemayer, Kartenentwurf zur Ortsbestimmung nach funkentelegraphischen Peilungen.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 1919, XXXVI.

Nr. 1: F. U. Wieder, Nederlandsche kaartenmusea in Duitsland. — E. C. Abendenon, Midden-Celebes. Een antikritiek. Naschrift van N. Wing Easton. — C. Easton, Nieuw land in den Amerikaanse Pool-archipel. — Nr. 2: J. P. Kleiweg de Zwaan, Denkbeelden der inlanders van den O. Ind. Archipel omtrent de geboorte van tweelingen. — J. L. Bruyns, Twee landschappen op Timor: a) Amaraasi, b) Zuid-Beloe. — Nr. 3: C. M. Kan (met portret), Bij het overlijden van Prof. Kan (Redactie). — J. A. C. A. Timmermann, Levensbericht. — A. A. Beekman, De Masemude. A. Brandes Szn., Marokko.

Ymer. 1919. 1.

G. Anderson, Sällskapets publikationer. — J. V. Eriksson, Montezumas Mexiko. — C. J. Anick, Ny karta över Sveriges akareal. — S. Birger, Thorild Wulff gest.

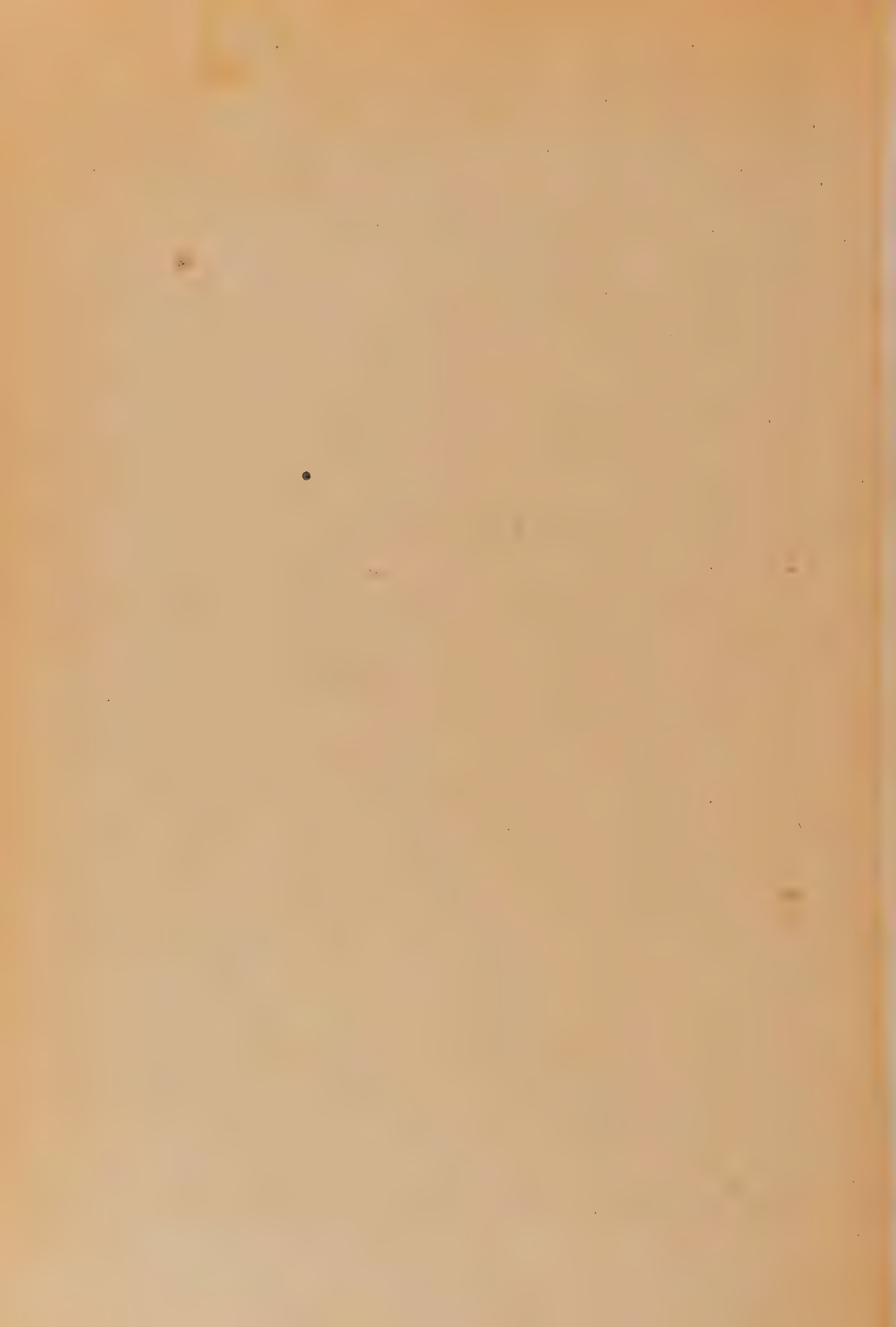
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. F. A. Brockhaus. Leipzig.

Bd. 72, Heft 3-4: A. Ungnad, Die synchronistischen Königslisten aus Assur. — H. Beckendorf, Zu 'Abid ibn al'abras. — H. Jacobi, Ueber die Einfügung der Bhagavadgita im Mahabharata. — A. Fischer, Zu arabisch fahhar. — Bd. 73, Heft 1-2: C. Brockelmann, Altosmanische Studien. I. Die Sprache 'Aşyqpaşas und Ahmedia. — J. Scheftelowitz, Die Nividas und die Praisas, die ältesten vedischen Prosatexte. — C. F. Lehmann-Haupt, Zur Herkunft des Alphabetes. — P. Schwarz, Al-Farazdaks Lieder auf die Muhallabiten. Eine Nachlese. — J. Goldziher, Eine Fetwa gegen die Futtuwa. — J. Charpentier, Beiträge zur alt- und mittelindischen Wortkunde (Fortsetzung zu ZDMG. 70, 216 ff.). — A. Ungnad, Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde. — B. Meißner, Magische Hunde. — M. Förster und E. Hultsch, Zum Gedächtnis Ernst Windischs (4. September 1844 bis 30. Oktober 1898).

Zeitschrift für Ethnologie. Berlin. 50. Jahrgang. 1918. IV—VI.

H. Möteşind, Frühgeschichtliche Burgen im Harzgebiet (1. Die „Harzburg“ bei Wernigerode). — J. Loewenthal, Über einige altertümliche Feuerbohrer aus Schweden. Zur Erfindungsgeschichte von Rad und Wagen. — E. Bagge, Name, Abstammung und Sprache der Ukrainer. — E. Brandenburg, Über eine phrygische Kultgrotte.





Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“

L'Administration de l'«Anthropos»

St. Gabriel-Mödling bei Wien

St. Gabriel-Mödling près Vienne

Österreich.

Autriche.

Abonnementpreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 30 Kronen = 25 Mark = Pfund Sterling 5 Shilling = 6 Dollars = 30 Francs etc.

Honorar: 40 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 30 Francs = 1 Livre Sterling 5 Shilling = 6 Dollars = 30 Lire = 30 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 1 Pound Sterling 5 Shilling = 6 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: **For subscriptions adress:** **On s'abonne:**

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.



3 9001 03509 1084

**DOES NOT
CIRCULATE**

